Die Lehre von den heiligen Sacramenten

der katholischen Kirche.

Die Lehre

von den

heiligen Sacramenten

der katholischen Kirche.

Von

Dr. Paul Schanz,
Professor der Theologie an der Universität Tübingen.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1893.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede.

Die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Patristik und Archäologie sind der kirchlichen Lehre von den Sacramenten wesentlich zu gute gekommen. Die protestantischen Dogmenhistoriker sind emsig an der Arbeit, die Entwicklung der Lehre und des sacramentalen Lebens in der alten Kirche in Gegensatz zu der in der Heiligen Schrift gegebenen übernatürlichen Grundlage zu stellen und die Geheimnisse der Kirche ihres himmlischen Inhalts zu berauben. Umsomehr dürfte es Aufgabe der katholischen Theologie sein, unter Benützung der neuen Hilfsmittel exegetisch und dogmengeschichtlich die Continuität der Entwicklung nachzuweisen und den organischen Zusammenhang des Cultus und des Lebens mit dem ganzen Gnadenleben und Glaubensinhalt darzuthun. Da die neuesten großen Werke über die katholische Dogmatik unvollendet geblieben sind, so schien es dem Unterzeichneten keine vergebliche Arbeit zu sein, wenn er gerade die Sacramentenlehre zu einer ausführlichen Darstellung wählte. Die Rücksicht auf die Anfänger hat ihn bestimmt, lieber manchmal etwas umständlicher zu sein, als durch Kürze das Verständniß zu erschweren. Die Schwierigkeiten in diesem der theologischen Controverse besonders zugänglichen Gebiete der Glaubenslehre machen es unmöglich, allen Anforderungen gerecht zu werden. Der Verfasser wird sich glücklich schätzen, wenn er wenigstens etwas zum bessern Verständniß und zur Verehrung der heiligen Sacramente beigetragen hat.

Tübingen, den 1. November 1892.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Erster Theil.

Allgemeine Sacramentenlehre.

Zweiter Theil.

Besondere Sacramentenlehre.

1. Das heilige Sacrament der Taufe.

2. Das heilige Sacrament der Firmung.

Einleitung[1].

§ 1.

Rechtfertigung und Heiligung[2].

Was die frommen Israeliten seit vielen Jahrhunderten sehnsüchtig erwarteten, was die gottbegeisterten Propheten mit stets zunehmender Zuversicht und Deutlichkeit vorausverkündigten, was selbst die Engel zu schauen gelüstete, das erfüllte sich, als der Prophet gleich dem Diener Gottes Moses, der Hohepriester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech, der Messiaskönig aus

[1] Zur allgemeinen Literatur können genannt werden: *Cyrillus Hier.*, Catecheses. Monaci 1858/60. — *Ambrosius*, De mysteriis. Libri VI de sacramentis (Maximus Tur.?). Venet. 1751. t. III. M. t. 17. — *Isidorus Hisp.*, De ecclesiasticis officiis. M. t. 83. — *Hugo de St. Vict.*, De sacramentis christianae fidei. M. t. 176. Dazu Summa Sententiarum. Daran schließen sich verschiedene Sentenzenbücher (Pulleyn, Roland, Omnibene u. a.) an. Vgl. Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III. Freiburg 1891. Alle hat der Lombarde verdrängt. Er behandelt im vierten Theil die Sacramente. Die Scholastiker haben dazu die Commentare geschrieben. Hier und im dritten Theil der theologischen Summa gibt auch der hl. Thomas eine Sacramentenlehre. Außerdem verfaßte er ein eigenes Opusculum de articulis fidei et ecclesiae sacramentis. 4. Paris. 1889. t. XX. Rom. op. 7. Für die Franziskanerschule wurde Alexander von Hales durch seine Summa theologiae ebenso grundlegend. Noch früher ist die Summa aurea des Wilhelm von Auxerre verfaßt. — *Canus*, Relectio de sacramentis in genere. Salam. 1550. Rom. 1890. — *Allen*, Tractatus de sacramentis in genere. Antw. 1576. — *Bellarminus*, Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos. Ingolst. 1581—1592. t. III. De sacram. — *Lugo*, Disput. schol. et mor. de sacramentis in genere, de euchar. sacram. et de ss. missae sacrificio. Lugd. 1670. Par. 1869. — *Juininus*, Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis. Add. dissertt. de censuris, de irregul. et de indulg. Lugd. 1696. — *Tournely*, Praelectiones theol. de sacramentis. Paris. et Ven. 1739. t. VI—XI. — *Chardon*, Histoire des sacrements ou de la manière qu'ils ont été administrés dans l'église et de l'usage qu'on en a fait depuis les temps des apôtres jusqu'à présent. 6 vols. Paris 1745. — *Bertieri*, De sacramentis. Vindob. 1774. — *Perrone*, Praelectiones theol. Ratisb. 1854. t. VII—IX. — *Franzelin*, De sacramentis in genere. Rom. 1868. — Oswald, Die dogmatische Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche. 4. Aufl. Münster 1877. — Hahn, Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient. Breslau 1864.

[2] Theol. Quartalschrift 1891. S. 3—67. — Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes. Mainz 1885. — Dörholt, Die Lehre von der Genugthuung Christi. Paderborn 1891.

dem Hause Davids in dem menschgewordenen Gottessohne auf Erden erschien. In der Menschwerdung des göttlichen Logos kam der unerforschliche göttliche Heilsrathschluß zur Ausführung, auf daß im Werke der unendlichen Liebe und heiligen Gerechtigkeit die sündige Menschheit gereinigt und geheiligt wieder in der Vereinigung mit Gott das ewige Leben erlange. Jesus bezeichnet sich selbst als den Weg, die Wahrheit und das Leben. Keiner kommt zum Vater, als durch ihn (Joh. 14, 6). „So sehr hat der Vater die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, auf daß ein jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe" (Joh. 3, 16). „Dieses ist aber das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen, und den du gesandt hast, Jesus Christus" (17, 3).

Die Erkenntniß des Messias war aber zugleich eine tiefere Einsicht in die Bedeutung seines Werkes und in das Wesen der dem innergöttlichen Leben entsprechenden Heilsökonomie. Schon der Engel hatte dem Joseph den Auftrag ertheilt, dem Sohne Maria's den Namen Jesus zu geben, „denn er wird sein Volk von dessen Sünden erlösen" (Matth. 1, 21). Der Täufer aber sagte von dem bereits erschienenen Messias voraus: „Er wird euch im Heiligen Geiste und Feuer taufen" (Luc. 3, 16). Als bei der Taufe Jesu der Heilige Geist herabstieg und auf ihm blieb, da erkannte Johannes, daß dieser es sei, welcher im Heiligen Geiste taufe, und er sagte seinen Jüngern: „Sehet das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt" (Joh. 1, 29). Der Herr selbst sagte in der Synagoge zu Nazareth, daß an ihm in Erfüllung gegangen sei, was der Prophet Isaias vorausgesagt habe: „Der Geist des Herrn ist über mir, darum, weil er mich gesalbt hat, Armen die frohe Botschaft zu bringen, mich gesandt hat, zu verkündigen Gefangenen Befreiung und Blinden Gesicht, zu entsenden Verwundete in Freiheit, zu verkünden das angenehme Jahr des Herrn" (Luc. 4, 18). Denn Jesus gab sein Leben für seine Schafe hin. „Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben einsetze, damit ich es wieder empfange. Niemand nimmt es von mir, sondern ich setze es ein von mir aus. Ich habe Macht, es einzusetzen, und Macht, es wieder zu nehmen. Diesen Auftrag habe ich von meinem Vater bekommen" (Joh. 10, 16). Und Jesus vollführte diesen Auftrag, so sehr auch die menschliche Natur im Garten zu Gethsemani sich dagegen sträubte; er vollzog das große Werk der Versöhnung zwischen dem Himmel und der Erde, indem er gehorsam war bis zum Tode des Kreuzes. Als er am Kreuze von der Erde erhöht war und alles erfüllt hatte, da sprach er: „Es ist vollbracht", und mit geneigtem Haupte gab er seinen Geist auf (Joh. 19, 30).

„Es ist vollbracht" das Opfer des Neuen Bundes zur Vergebung der Sünden, das Sühnopfer für uns und unsere Sünden in seinem Blute. „Es ist vollbracht" das Opfer der Gerechtigkeit und Liebe, durch welches wir von dem Fluche des Gesetzes, von der Knechtschaft der Sünde, von der Herrschaft der Finsterniß, des Todes und Teufels befreit worden sind. Christus hat unsere Sünden an seinem Leibe auf das Kreuz genommen, damit wir von denselben befreit der Gerechtigkeit leben; er hat den Schuldbrief, der gegen uns ausgestellt war, ausgetilgt und aus unserer Mitte entfernt, indem er ihn an das Kreuz heftete; denn er gab sich selbst als Lösegeld seinem himmlischen Vater hin.

Christus ging ein für allemal in das Allerheiligste ein und ist der ewige Priester nach der Ordnung Melchisedechs. In seinem Werke ist der Grund für die Rechtfertigung und Heiligung aller Menschen, für die Herstellung des ursprünglichen Zustandes der Gerechtigkeit und Heiligkeit gegeben. Das Werk Christi muß fortwirken bis an das Ende der Zeiten, wie Christus, der Gottmensch, der ewige Hohepriester, ewig lebt und nicht mehr stirbt. Er lebt nicht nur in seiner Herrlichkeit zur Rechten des Vaters, sondern er setzt auch auf Erden sein Werk fort, indem er als Prophet seine Lehre mit Macht verkündigt, als Hoherpriester die Menschen fort und fort mit Gott versöhnt, als König das Reich seiner Gnade immer weiter ausdehnt, befestigt und der Vollendung entgegenführt.

Der Herr selbst hat sich auf den engen Kreis in Palästina beschränkt und nur drei Jahre der öffentlichen Wirksamkeit gewidmet. Er war sich aber wohl bewußt, daß von dieser Grundlegung des neuen Reiches, welche durch den Tod und die Auferstehung besiegelt wurde, eine die ganze Welt ergreifende religiös-sittliche Wirkung ausgehen werde; denn er sagte voraus, daß die kleine Pflanze zu einem mächtigen Baume heranwachsen, und daß das unbedeutende Ferment die ganze Masse des Mehles durchsäuern werde. Er versprach auch selbst bei den Seinigen zu bleiben bis an das Ende der Welt. Zu diesem Zwecke hat er das von Daniel geweissagte Reich Gottes gegründet, in welchem die äußeren Normen und die inneren Kräfte gegeben sind, um die Zwecke der Erlösung bei den Menschen aller Zeiten zu verwirklichen. Jesus hat die Jünger um sich gesammelt, sie in die Geheimnisse des Reiches Gottes eingeweiht, und durch die Gnade lebendig mit sich verbunden. Jesus ist der Rebstock, die Jünger sind die Reben. Sie sind rein wegen des Wortes, das Jesus zu ihnen geredet hat, aber sie müssen in der dadurch mit dem Weinstocke hergestellten Verbindung bleiben; denn wie der Zweig keine Frucht bringen kann aus sich, wenn er nicht am Weinstocke bleibt, so auch die Jünger nicht, wenn sie nicht in Christus bleiben. „Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts thun“ (Joh. 15, 5).

Diese Verbindung konnte durch den Tod Jesu nicht gelöst werden und ist auch für diejenigen nothwendig, welche nicht das Glück des persönlichen Umgangs mit dem Herrn hatten. Jesus hat ja versprochen, daß er, wenn er von der Erde erhöht sein werde, alles an sich ziehen werde. Wie Moses die Schlange in der Wüste erhöhte, auf daß alle, welche sie anschauten, von den Schlangenbissen geheilt würden, so mußte auch der Menschensohn erhöht werden, auf daß ein jeder, der an ihn glaubt, das ewige Leben habe (Joh. 3, 14. 15). Jesus ist als das ewige Wort der Wahrheit das Wort des Lebens für die Gläubigen geworden. Seine Worte sind Worte des ewigen Lebens. Wie er aber sich selbst als das Brod bezeichnete, welches vom Himmel herabgekommen ist, um durch den Glauben das ewige Leben zu begründen und zu gewähren, so nennt er sich auch das Brod, welches er für das Leben der Welt hingeben wird. Dieses Brod ist sein Fleisch. Wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, der bleibt in ihm und er in ihnen. Die Vereinigung mit Christus im Glauben ist also nur die Voraussetzung und Bedingung für die innige Liebesvereinigung in der Eucharistie. In dieser lebt Jesus fort, um

sein Opfer am Kreuz unblutigerweise fortzusetzen und allen, die gläubig und würdig zum Mahle des messianischen Reiches hinzutreten, die Früchte desselben, ja sich selbst als höchste Gabe mitzutheilen. Was Christus in der Incarnation begonnen hat, das setzt er im Geheimnisse der Eucharistie wunderbar fort. Wie sich dort die göttliche Natur zur menschlichen herabgelassen hat, um die menschliche zur göttlichen zu erheben, so hat sich in der Eucharistie die göttliche Majestät verborgen, um der menschlichen Schwachheit zu Hilfe zu kommen und den Menschen göttlicher Natur theilhaftig zu machen.

Am Vorabend seines Leidens bittet Jesus den Vater, daß er ihm wieder die Herrlichkeit verleihen möge, welche er vor Grundlegung der Welt besessen habe. Er bittet als Gottmensch, und die Verherrlichung muß sich also auf die Verklärung der menschlichen Natur beziehen, welche mit der Auferstehung in den Zustand der Herrlichkeit einging. Jesus bittet aber auch für diejenigen, welche sein Wort bewahrt haben, damit sie eins seien, wie er und der Vater. Er heiligt sich für sie, damit auch sie geheiligt sind in der Wahrheit, und er bittet für alle, welche noch an ihn glauben werden, damit alle eins seien, wie der Vater im Sohn und der Sohn im Vater ist, damit sie auch im Vater und Sohn seien. „Ich bin in ihnen, und du bist in mir, damit sie vollendet sind zu einem, auf daß die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast" (Joh. 17, 23). Damit hat der Herr für die ganze Entwicklung seines Werkes und Reiches die Perspective gegeben. Im Werke der Erlösung als der höchsten Handlung des Gottmenschen wird dieselbe Vereinigung der Gläubigen mit Christus vollzogen, welche zwischen dem Vater und Sohn besteht. Das Werk der Erlösung ist ein Ausdruck derselben Liebe, mit welcher der Vater den Sohn von Ewigkeit her geliebt hat. In der wesenhaften Liebe zwischen Vater und Sohn ist das Vorbild für die effectvolle Liebe zwischen Vater und Gläubigen gegeben; in der Erlösung ist die Sohnschaft der Gläubigen bewirkt und damit die innigste Verbindung zwischen dem Vater und seinen Kindern, den Brüdern Christi, allen, welche noch an seinen Namen glauben werden.

Gott ist aber ein Geist und wirkt überall durch geistige Kraft und Macht. Im Alten Bunde redete der Geist Gottes durch die Propheten und Patriarchen, verlieh den Helden und Königen Kraft und Stärke, die Feinde Gottes zu besiegen, und unterrichtete die Frommen im Gesetze des Herrn. Wie einst der Geist Gottes über den Gewässern schwebte, um der todten Masse den Keim des Lebens einzuhauchen, so versprach Gott, in der messianischen Zeit seinen Geist über alle Creaturen auszugießen und in die Mitte der Gläubigen zu senden. Gott will dem Menschen ein neues Herz schaffen und den Geist in ihm erneuern. Insbesondere wird der Geist Gottes auf dem Gesalbten des Herrn ruhen, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, und der Geist der Furcht Gottes. Zur Begründung der Menschwerdung kam der Heilige Geist über die seligste Jungfrau, die Kraft des Allerhöchsten hat sie überschattet, und was aus ihr geboren wurde, war aus dem Heiligen Geiste. Diese Salbung des Menschensohnes mit der Fülle des Heiligen Geistes wurde erneuert und geoffenbart bei der Taufe Jesu im Jordan. Der Heilige Geist kam in der Gestalt einer Taube auf Jesus herab und blieb

über ihm. Voll des Heiligen Geistes kehrte Jesus vom Jordan zurück und wurde vom Geiste in die Wüste geführt. In der Synagoge zu Nazareth erklärte Jesus selbst, daß er vom Heiligen Geiste gesalbt sei. In der Kraft des Geistes Gottes trieb er die Teufel aus. Er taufte im Heiligen Geist und Feuer.

Der Geist Gottes sollte es auch sein, welcher im Namen und in der Macht Christi das Werk Christi fortsetzt. Jesus bezeichnet die Mittheilung des Heiligen Geistes als ein Zeichen des neuen Reiches. „Wenn nun ihr, die ihr böse seid, euern Kindern gute Gaben zu geben wisset, um wie viel mehr wird euer Vater im Himmel den Heiligen Geist denjenigen geben, die darum bitten!" (Luc. 11, 13.) Er sagt zu den Juden: „Wenn jemand dürstet, so komme er zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, es werden Ströme lebendigen Wassers aus seinem Leibe fließen." Der Evangelist fügt aber hinzu: „Das sagte er von dem Geiste, welchen diejenigen, die an ihn glauben, empfangen sollten; denn noch war der Geist nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war" (Joh. 7, 39).

Auf diesen Geist, durch dessen Verleihung die Lebensgemeinschaft mit Christus in den Jüngern erhalten, in den Gläubigen auf Grund des Werkes Christi hergestellt und befestigt werden sollte, weist Jesus in seinen Abschiedsreden nachdrücklich hin. Er sagt den Jüngern, es sei nützlich, daß er hingehe, denn sonst komme der Beistand, der Tröster nicht zu ihnen. Dieser Geist aber, welchen er und der Vater senden werden, welcher von dem Seinigen nehmen wird, soll erst das ganze Werk, welches Christus vollbracht hat, den Menschen vor Augen führen und in den Menschen auswirken. Bisher haben die Juden ihren Messias verkannt und verfolgt, selbst die Jünger sind zu sehr an der äußeren, sichtbaren, zeitlichen Gestalt hängen geblieben. Der Geist aber, welchen der Vater im Namen Jesu senden wird, soll die Welt überführen von der Sünde, der Gerechtigkeit und von dem Gericht. Er wird die Augen der Jünger und Gläubigen von der äußerlichen Veranstaltung des messianischen Reiches hinweg auf die hohen universalen Ziele im Reiche der Zukunft lenken. Er wird ihnen die Kraft und Gnade zur Ausbreitung des Himmelreiches unter den Völkern und in den Herzen der Menschen verleihen. In ihm lebt und wirkt Jesus fort bis an das Ende der Welt, denn der Geist wird immer bei den Gläubigen bleiben (Joh. 14, 16).

Der Geist des Vaters und des Sohnes, welcher aus dem Vater und Sohn als die ewige Liebe hervorgeht, ist es, welcher das Werk der ewigen Liebe, die Erneuerung und Heiligung der Gläubigen durch die Gnade der Erlösung vollzieht. Die Verherrlichung Gottes wird erreicht durch die Verherrlichung des menschgewordenen Sohnes im Walten des Heiligen Geistes. Die Beseligung der Welt wird in der Gabe des Heiligen Geistes erfüllt, deren Urheber für uns Christus ist. Als Jesus sah, daß seine Jünger über seine Rede hinsichtlich des eucharistischen Mahles murrten, sagte er zu ihnen: „Wenn ihr nun den Menschensohn dahin auffahren sehet, wo er früher war? Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützet nichts. Die Worte, welche ich geredet habe zu euch, sind Geist und Leben" (Joh. 6, 61—63). Wie der Geist im Organismus das belebende Princip ist, so ist auch der vom Sohn gesandte Heilige Geist im geheimnißvollen Leben der durch den

Sohn Erlösten die wirksame Kraft. Er verwandelt die sichtbaren Gaben der Natur in geistige Speisen für das übernatürliche Leben, er vergeistigt die Menschen selbst, indem er durch die Gnade des Erlösungswerkes sie zur Theilnahme an der göttlichen Natur erhebt und ihre Verbindung mit dem Vater und Sohne zu einer bleibenden macht.

Jesus bringt selbst die Erneuerung durch den Heiligen Geist mit seiner Menschwerdung in Verbindung, indem er in der Unterredung mit Nicodemus die Nothwendigkeit der Wiedergeburt aus dem geistigen Charakter des Reiches Gottes ableitet und die Möglichkeit derselben auf die Herabkunft des Menschensohnes auf Erden zurückführt. „Wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und Heiligen Geist, der kann nicht in das Reich Gottes eingehen. Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch, was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist. Der Geist weht, wo er will, und du hörst seine Stimme, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht; so ist es auch bei jedem, der aus dem Geiste geboren ist“ (Joh. 3, 5—8). Wie der Gottmensch Christus aus dem Geiste geboren ist, so hat er denen, welche ihn aufnahmen, die Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden, denen, welche an seinen Namen glauben, welche aus Gott geboren sind (Joh. 1, 11. 12). Der Christ wird durch seine Verbindung mit Christus zur Wohnung des Heiligen Geistes und durch den Geist wiedergeboren. Wie der Gottmensch sichtbar auf Erden wandelte und in der Taufe für seinen messianischen Beruf sichtbar mit dem Geiste Gottes ausgestattet wurde, so wirkt der Heilige Geist durch ein sichtbares Mittel, das Element des Wassers, um die unsichtbare Umwandlung, die Wiedergeburt zu vollbringen. Das Wasser, das Brod und der Wein sind äußere Zeichen, durch welche der Heilige Geist wirkt, um die Gläubigen zur gnadenvollen Verbindung mit dem Vater und Sohn zu führen und des ewigen Lebens theilhaftig zu machen. Er ist es, der in uns seufzt um die Güter der Erlösung und Heiligung, ohne dessen Kraft wir nicht einmal den Namen Jesus aussprechen können, durch dessen neuschaffende Thätigkeit wir am Reiche Christi theilnehmen, und der uns das Zeugniß gibt, daß wir Kinder Gottes sind.

Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes ist aber noch durch andere von Christus geordnete Medien in der Ausbreitung des Reiches Gottes bestimmt. Jesus hat den Aposteln den Heiligen Geist verheißen, damit sie von ihm vor den Synedrien und Richtern und Königen Zeugniß geben können. Sie sollten die Kraft von oben empfangen, auf daß sie seine Zeugen seien in Jerusalem, ganz Judäa, Samaria und bis an die Grenzen der Erde. Das Zeugniß mußte aber nicht allein durch das Wort, sondern auch durch die That und das Leben bekräftigt werden. Jesus hat den Aposteln befohlen, das, was er am letzten Abend unter ihnen gethan, zu seinem Andenken zu wiederholen, d. h. unter den Gestalten von Brod und Wein das Andenken seines Leidens zu feiern. Kraft der Macht im Himmel und auf Erden, welche ihm verliehen worden war, hat er den Aposteln den Auftrag ertheilt, alle Völker zu lehren und zu taufen. Er hat sie ausgesandt, wie der Vater ihn ausgesandt hatte. Nachdem er sie angehaucht, sprach er: „Empfanget den Heiligen Geist: welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten“ (Joh. 20, 23). Der Geist wirkt also ganz besonders durch die Apostel, in ihrer Predigt und in den heiligen Hand=

lungen, mit deren Vollzug sie beauftragt worden sind. Er ist in dem von Christus gestifteten Reiche, dessen Verwaltung den Aposteln anvertraut ist, zugegen, um Christi Stelle zu vertreten. Wo zwei oder drei im Namen Jesu versammelt sind, da ist Jesus mitten unter ihnen. Denn er ist bei ihnen durch seinen Geist, den er vom Himmel gesandt hat. Wer die Jünger nicht hört, der hört Christus, den Geist Christi nicht. Wer die Kirche nicht hört, ist wie ein Heide und öffentlicher Sünder, hat der Herr zu den Aposteln gesagt, denen er die Binde- und Lösegewalt zuerkannte. Der Geist Gottes ist daher in der von den Aposteln geleiteten Kirche zugegen und wirkt die Gerechtigkeit und den Frieden des Reiches Gottes. Derselbe Geist muß es auch sein, der die auf den Felsen Petri gegründete Kirche so stärkt, daß sie die Pforten der Hölle nicht überwältigen können.

Damit hat Jesus die Grundlage für das Reich Gottes auf Erden aufgezeigt und klargelegt. Die Menschwerdung mit dem Opfer der Versöhnung am Kreuze ist die gottmenschliche That, welche das Heil aller Menschen bis an das Ende der Zeiten objectiv begründete. Dieses Werk wird fortgeführt in der Menschheit, indem Christus fortlebt und fortwirkt in den Aposteln, in den Gläubigen, in der Kirche, fortlebt durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, den er vom Vater gesandt hat. Die Rechtfertigung und Heiligung in der Kirche ist nichts anderes als die Insinuation der Verdienste Jesu Christi; die Sendung des Heiligen Geistes ist die aus der messianischen Versöhnungsthat ausströmende Kraft, welche die Seelen ergreift, erneuert, heiligt. Der Heilige Geist erleuchtet und stärkt die Apostel, verleiht der durch sie gespendeten Taufe und Eucharistie die himmlische Kraft, durchweht die Gemeinde der Apostel und der Gläubigen, den lebendigen Tempel des Heiligen Geistes, das Haus Gottes. Indem Christus eine Kirche stiftete und die Apostel zum sichtbaren Fundamente derselben machte, und den Heiligen Geist einhauchte und sandte, hat er zugleich die Vollmacht und Kraft verliehen, die Früchte des Erlösungswerkes mittelst der Sacramente den einzelnen Gläubigen zuzuwenden. So wurde die Kirche nach der Anordnung des Herrn die Fortsetzung der Menschwerdung und die Ergänzung des Leibes Christi. In ihr ist der Quell eröffnet, aus welchem die Ströme der Gnade zur Versöhnung und Heiligung der Sünder reichlich ausfließen.

In der Apostelgeschichte und in den apostolischen Briefen sind diese principiellen Anordnungen des Herrn ausgeführt und genauer bestimmt. Die Anwendung durch die Apostel muß die Continuität des Werkes und die richtige Beurtheilung am deutlichsten erkennen lassen. Am ersten Pfingstfeste fand die Besiegelung des Werkes und die Einführung der Apostel in ihr neues Arbeitsfeld statt. „Nachdem Jesus zur Rechten Gottes erhöht war und die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater empfangen hatte, so hat er das ausgegossen, was ihr sehet und höret", sagt der hl. Petrus zu der versammelten Menge (Apg. 2, 23). Zu den von dem wunderbaren Vorgange und der eindringlichen Predigt des Petrus ergriffenen Zuhörern aber sprach er: „Thuet Buße, und ein jeder lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes empfangen." Jesus ist der Stein, welcher von den Bauleuten verworfen worden, aber zum Eckstein geworden ist. Es ist in keinem andern Heil, denn es ist kein

anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, in welchem sie selig werden sollen. Aber sie müssen, um der Rechtfertigung durch Christus gewiß zu sein, den Heiligen Geist in der Taufe empfangen.

Der Name der Kirche wird hierbei nicht erwähnt, aber die Sache ist vorhanden. Der Heilige Geist ist ausgegossen über die Apostel und Gläubigen, er wird in der Taufe denen, welche sich zu Christus bekennen, verliehen, und alle sind in ihm zu einer Gemeinschaft der Liebe verbunden. „Und sie verharrten in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brodbrechen und Gebet" (2, 42). Der Name Kirche wird alsbald in der Gemeinde zu Jerusalem geläufig, für die Einzelkirche wie für die Gesammtkirche, und der Heilige Geist ist es, der sie beschützt, bestärkt, begeistert. „Die Kirche in ganz Judäa und Galiläa und Samaria hatte Frieden, baute sich auf und wandelte in der Furcht des Herrn und vermehrte sich durch den Schutz des Heiligen Geistes" (9, 31). Die versammelte Gemeinde zu Jerusalem konnte den Brüdern in Antiochien schreiben: „Es hat uns und dem Heiligen Geiste gefallen" (15, 28). Der Apostel Paulus aber ermahnte die Presbyter und Bischöfe zu Milet: „Habet Acht auf euch und die ganze Herde, in welcher euch der Heilige Geist zu Bischöfen eingesetzt hat, die Kirche des Herrn, welche er durch sein eigenes Blut erworben hat, zu weiden" (20, 28).

Es ist kaum nöthig, aus den Paulinischen Briefen die centrale Bedeutung der Person und des Werkes Jesu, des Todes und der Auferstehung besonders darzustellen. Der Apostel, welcher selbst im Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen sein Heil gefunden hat, wird ja nicht müde, dieses Glück zu schildern. Keiner der Apostel und Prediger kann einen andern Grund legen, als den, welcher gelegt worden ist, Jesus Christus (1 Kor. 3, 11). Die Christen sind nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, auferbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, während Jesus Christus selbst der Eckstein ist, durch welchen der ganze Bau zusammengefügt ist und wächst zu einem Tempel des Herrn, durch welchen sie aufgebaut werden zur Wohnung Gottes im Geiste (Ephes. 2, 19—22). Die Christen sind zu einer großen Gemeinschaft, zu einem geistigen Hause zusammengefügt, indem die lebendigen Bausteine von dem lebenspendenden Eckstein zusammengehalten werden. Aus ihm, der Tod und Hölle besiegt hat, der lebt und nicht mehr stirbt, schöpfen sie die unüberwindliche Kraft und unversiegbare Stärke des wunderbaren Lichtes und der himmlischen Tugend. In dieser innigen Vereinigung dienen aber die Gläubigen zur Auferbauung der Kirche (1 Kor. 4, 12), zur Auferbauung des Leibes Christi (2 Kor. 12, 12).

Das Bild des Organismus zur Veranschaulichung des Wechselverhältnisses zwischen Christus und der Kirche ist bekannt. Es muß aber hier erwähnt werden, weil der Apostel den Geist und die Taufe als die Ursachen der Verbindung der vielen Glieder zu dem einen Leibe Christi bezeichnet. „Denn durch einen Geist sind wir alle zu einem Leib getauft, und wir alle sind mit einem Geiste getränkt worden" (1 Kor. 12, 13). Das Ziel dieses Leibes, dessen Haupt Christus ist, ist der „vollkommene Mann", zu welchem die Glieder herangereift sind, wenn sie der ganzen Fülle theilhaftig geworden sind (Eph. 2, 12). Das andere Bild von der Kirche als der Braut Christi zeigt, wie der Kirche alle Gnaden der Erlösung von ihrem gött-

lichen Bräutigam zugewendet werden, auf daß sie den Leib Christi weiter ausbilde, heilige. Christus hat die Kirche geliebt und sich selbst für sie dargebracht, damit er sie heilige, nachdem er sie gereinigt durch das Wasserbad mit dem Worte. Wie einst Gott im Paradiese durch die Einsetzung der Ehe Adam und Eva zu einem Fleisch verbunden hat, so sind in der Menschwerdung Gott und die Menschheit, Christus und die Kirche zur Einheit verbunden worden. Durch diese Verbindung mit der Kirche, welche die Menschheit vorstellt, wirkt die Menschwerdung unter den Menschen unsichtbar fort, um die Menschen mit Gott zu verbinden, alles unter ein Haupt zu vereinigen: „wie er uns auserwählt hat in ihm vor Grundlegung der Welt, auf daß wir heilig und untadelhaft seien in der Liebe, indem er uns vorausbestimmt hat zur Sohnschaft durch Jesus Christus für ihn, nach dem Wohlgefallen seines Willens" (Ephes. 1, 4. 5); „gemäß dem Rathschlusse, den er sich vorsetzte in ihm für Anordnung der Erfüllung der Zeiten, unter ein Haupt zu fassen (zu erneuern) alles in Christus, was im Himmel sowohl als auf Erden" (ebend. 1, 10). Diese Wirksamkeit des Gottmenschen durch seine Braut, die Kirche, ist das große Geheimniß, welches auf dem Grundgeheimniß der Menschwerdung beruht und die Kirche als das Organ, durch welches der Herr wirkt, erscheinen läßt, wie der Logos durch seine Menschheit einst sichtbar auf Erden gewirkt hat.

Als Leib Christi, der Quelle des Lebens, ist aber die Kirche ein lebendiger Organismus und übt ihre Wirksamkeit durch lebendige Organe aus. Ein anderer ist, der säet, und ein anderer, der erntet, hat einst der Herr am Jakobsbrunnen angesichts der zur Ernte reifenden Saat gesagt. Die Apostel haben die Ernte eingesammelt, zu welcher Jesus den Samen des göttlichen Wortes ausgestreut hatte. Sie übernahmen das Amt der Versöhnung mit Gott. „Alles ist aus Gott, welcher uns versöhnt hat durch Christus und uns das Amt der Versöhnung gegeben hat. Ja Gott war es, der in Christus die Welt mit sich selber versöhnte, indem er ihnen ihre Sünden nicht anrechnete und unter uns das Wort der Versöhnung aufrichtete. Für Christus also werben wir, als ob Gott durch uns bäte. Wir bitten für Christus, lasset euch versöhnen mit Gott" (2 Kor. 5, 18—21). „Denn ich eifere für euch mit dem Eifer Gottes, euch als reine Jungfrau einem Manne zuzuführen, Christus" (ebend. 11, 2).

Als Mittel erkennen wir neben dem Evangelium als der Kraft Gottes für einen jeden, der glaubt, die Sacramente der Taufe und Eucharistie. Saulus selbst wurde nach der Erscheinung von Damascus durch die Taufe in einen Paulus umgewandelt. Er leitet das neue Leben der Christen von der Kraft der Taufe ab. Die Taufe ist aber eine Taufe Jesu, hat im Werke Jesu ihren Grund, nicht eine bloße Wassertaufe wie die Taufe des Johannes. Paulus vertheidigt sich gegen den Vorwurf, als ob er zu den Parteiungen in Korinth eine Veranlassung gegeben hätte. Nicht nur ist niemand auf seinen oder einen andern menschlichen Namen getauft worden, sondern auch im Namen Jesu, in welchem der Mensch allein getauft werden kann, hat er selbst wenige getauft (1 Kor. 1, 13—17). Er zeigt aber auch, daß gerade diese Taufe auf Grund des Glaubens an Jesus eine Aneignung der Früchte des Erlösungswerkes ist. „Wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir in Christus Jesus

getauft sind, in seinem Tode getauft worden sind? Denn wir sind mit ihm durch die Taufe zum Tode begraben, damit, gleichwie Christus auferstanden ist von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in einem neuen Leben wandeln" (Röm. 6, 3. 4. Kol. 2, 12). „Ihr alle seid Kinder Gottes durch den Glauben, der in Christus Jesus ist. Denn ihr alle, die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen" (Gal. 3, 26. 27).

Indem die Apostel in der Predigt das Wort der Versöhnung durch das Kreuz verkünden, den Glauben in den Herzen pflanzen und den Gläubigen zur Rechtfertigung und Heiligung, zur Aufnahme in die Zahl der Heiligen, welche die Kirche als den Leib Christi bilden, das Sacrament der Taufe spenden, üben sie das von Christus den Säulen seiner Kirche übertragene Amt des Reiches Gottes aus. Sie sind Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Christi (1 Kor. 4, 1). Sie gebären gleichsam die Gläubigen als Kinder Christi, bis Christus in ihnen ausgebildet ist (Gal. 4, 19). Sie sind Priester Christi, Diener für das Evangelium Gottes, damit der Glaube der Heiden angemessen sei, geheiligt im Heiligen Geiste (Röm. 15, 16).

In dem Mahle des Herrn erkannte der Apostel die Theilnahme am Leibe und Blute Christi (1 Kor. 10, 16). Deshalb kann man nicht am Tische des Herrn und am Tische der Dämonen theilhaben. Er fordert die Gläubigen auf, sich wohl zu prüfen, ehe sie von diesem Brode essen, und führt die Krankheiten und den Tod einzelner auf unwürdige Communionen zurück. Damit gibt er zugleich einen Fingerzeig, daß die Eucharistie auch auf die leibliche Beschaffenheit einwirken kann, und bereitet die allgemeine, mit der von ihm besonders betonten Lehre von der Auferstehung zusammenhängende Anschauung von der Unvergänglichkeit vor. Andererseits betont der Apostel wie bei der Taufe die Einheit und Gemeinschaft der Gläubigen in Christus. Wie wir alle durch eine Taufe getauft werden und an einem Brode theilhaben, so bilden wir viele auch einen Leib, indem wir einem Christus angehören. Die Sacramente haben ihre Bedeutung als die von Christus für die Heiligung seiner Kirche eingesetzten Gnadenmittel. Gnade und Wahrheit, Taufe und Predigt sind von Christus der Kirche übergeben, zur Verwaltung anvertraut. Die Person, die Incarnation, der Opfertod und die Auferstehung Jesu wirken in der Eucharistie fort und erneuern sich in ihr, aber dies kann nur da geschehen, wo der Leib Christi wirklich vorhanden ist.

Wo der Leib Christi vorhanden ist, da ist der Geist Gottes. Wie der Sohn vom Vater zur Verwirklichung des ewigen Rathschlusses auf die Erde gesandt worden ist, so wird der Heilige Geist vom Vater und Sohn gesandt, um die geistige Auswirkung des Erlösungswerkes in dem Leibe Christi vom Haupte aus zu vollziehen. Ein Leben im Geiste zu begründen, ist der Zweck der Erlösung, durch welche das Gesetz des Fleisches abgethan ist. Nach einer solchen Erlösung seufzt die Menschheit mit dem Apostel, welcher für sich und die Sünder nur in der Gnade Christi die Befreiung aus dem Körper dieses Todes findet. Denn die nach dem Fleische sind, sinnen auf das, was des Fleisches ist; die aber nach dem Geiste sind, auf das, was des Geistes ist. Denn das Verlangen des Fleisches geht auf den Tod, das Verlangen des Geistes auf das Leben und den Frieden (Röm. 8, 1—5). Als die Fülle der Zeiten kam, sandte Gott seinen Sohn, um die, welche unter dem Gesetze

waren, loszukaufen, auf daß wir die Annahme an Kindesstatt erhielten. „Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der ruft: Abba, Vater" (Gal. 4, 6. Röm. 8, 15). Die Verheißung, welche durch Christi Sendung erfüllt werden soll, ist die Sendung des Heiligen Geistes und seiner Gnade (Gal. 4, 13), denn wegen der ihr zu theil gewordenen Erbarmung soll die Kirche Gott verherrlichen. Christus ist gesandt als Hoherpriester zur Verherrlichung Gottes und als Urheber der Geistesgnade. Der Heilige Geist wird gesandt als Gabe Gottes und Errungenschaft des messianischen Verdienstes, welches allen Menschen in reichlicher Fülle zu gute kommen soll. Die Gabe alles von Christus erworbenen Segens ist der Heilige Geist, der die Seelen von der Wahrheit überzeugt, für sein Gesetz begeistert, zu seiner Heiligkeit erzieht, die Rechtfertigung vermittelt, das Heil verpfändet und mit Eifer für Gottes Ehre erfüllt (Gal. 3, 13. 14). Christus ist gekommen, um das Reich Gottes zu begründen und zu beherrschen, seine Herrschaft, mit welcher er alles an sich zieht und dem Vater unterwirft, ist der Heilige Geist, der die von Christus geordneten Stände zu lebendiger Einheit in der Gottesstadt einbürgert (Röm. 15, 16—19), der selbst das Reich Gottes in uns ist (ebend. 14, 17. 18). Gott herrscht daher durch Christus, sein lebendiges Gesetzeswort in der Gnade des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist ist der Erweis und das Zeugniß der gottmenschlichen Wirksamkeit Jesu Christi (Röm. 1, 3. 4. Gal. 3, 1—5) und der Inbegriff seines Segens (Röm. 1, 7. 2 Kor. 11, 2. 3), der Beweis der göttlichen Wahrheit des von Christus gestifteten Bundes und die Verwirklichung dieses Gottesbundes (1 Joh. 3, 24; 4, 13).

Dieser Geist wird den Gläubigen in der Taufe mitgetheilt. „Denn als die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unseres Heilandes erschien, hat er uns nach seiner Barmherzigkeit gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des Heiligen Geistes, welchen er reichlich über uns ausgegossen hat durch Jesus Christus, unsern Heiland" (Tit. 3, 4—7). „Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt im Namen unseres Herrn Jesus Christus und im Geiste unseres Gottes" (1 Kor. 6, 11). Die Apostelgeschichte erzählt uns wiederholt, daß bei der Taufe und Handauflegung der Apostel der Heilige Geist mitgetheilt worden sei. Paulus hatte in Ephesus bei den Johannesjüngern dieselbe Erfahrung gemacht. Er weiß aber auch, daß alle Gerechtfertigten Tempel des Heiligen Geistes sind (1 Kor. 6, 19) und vom Heiligen Geiste geleitet werden. „Gott hat uns das Siegel aufgedrückt und das Pfand des Heiligen Geistes in unsere Herzen gegeben" (2 Kor. 1, 22; 5, 5). „In Christus seid auch ihr, nachdem ihr das Wort der Wahrheit gehört hattet, da ihr glaubtet, besiegelt worden mit dem verheißenen Heiligen Geiste, der das Unterpfand unserer Erbschaft ist, zur Einlösung des Eigenthums, zur Herrlichkeit seiner Gnade" (Eph. 1, 13. 14). „Welche fleischlich sind, die können Gott nicht gefallen. Ihr seid aber nicht fleischlich, sondern geistig, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt; wenn aber jemand den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein" (Röm. 8, 8; 9, 1. 1 Kor. 3, 16. 1 Joh. 2, 24; 4, 13).

Die Werke des Geistes bei den einzelnen wie in der Kirche liegen überall vor Augen. Es sind eben Werke des Geistes, nicht des Fleisches. Wir haben nicht den Geist der Knechtschaft zur Furcht, sondern den Geist der

Sohnschaft empfangen, in welchem wir rufen: Abba, Vater. „Der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit; indem wir alle aber mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel schauen, werden wir in dasselbe Bild umgewandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, als vom Herrn des Geistes aus" (2 Kor. 3, 17. 18). Der durch Christus Erlöste ist nicht nur von Schuld und Strafe frei, sondern auch die Macht des Fleisches ist in ihm vernichtet, der Geist Christi ist in ihm lebendig und wirksam. Die Fülle der Gnaden und der Gaben der Gerechtigkeit erweist sich darin, daß die, welche sie empfangen, als Könige im Leben herrschen durch den einen Christus (Röm. 5, 17) und der Gerechtigkeit leben. „Ist Christus in euch, so ist wohl der Leib todt um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen" (ebend. 8, 11). „Wer im Geiste wandelt, besiegt die Triebe des Fleisches" (Gal. 6, 16) und gebraucht die Glieder als Waffen der Gerechtigkeit für Gott. Auch wenn wir mit ihm leiden, so werden wir mit ihm verherrlicht werden. Denn er wird die sterblichen Leiber der Seinigen lebendig machen mittelst seines in ihnen wohnenden Geistes. Der Geist ist mächtig durch die Liebe. „Die Liebe aber ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm. 5, 5).

Wenn diese Wechselwirkung einerseits die Relationen des Heiligen Geistes zu Vater und Sohn in der ewigen Wesensgemeinschaft zum Ausdruck bringt, so zeigt sie andererseits die Gemeinsamkeit und die Oekonomie in den Werken Gottes nach außen. Gott ist ein Geist, Vater, Sohn und Heiliger Geist sind ein Geist und wirken nach außen in geistiger Weise. Daraus erklärt es sich, daß schon im Alten Testamente die Theophanien des Logos und die Wirkungen des Geistes Gottes parallel gehen. Im Neuen Testamente geht ebenso mit der Lehre vom Geistesbesitz die Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christus parallel. Beide unterscheiden sich nicht dadurch, daß das eine Mal ein Uebernatürliches von einer göttlichen Kraft, das andere Mal von einer diese Kraft in sich tragenden göttlichen Person abgeleitet wird [1], sondern dadurch, daß sie nach dem Verhältnisse zweier Personen dargestellt werden. Danach stellt aber allerdings der Heilige Geist nicht erst die Gemeinschaft mit dem Sohne her, sondern dieser spendet den Heiligen Geist. Durch die Verbindung mit Christus, welcher selber Geist ist, empfängt die Kirche und der Gläubige den dauernden Besitz des Heiligen Geistes. „Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist" (1 Kor. 6, 17). „Der Herr ist der Geist" (2 Kor. 3, 17). Als Geist heiligt Christus die Kirche durch das Wasser im Wort (Eph. 5, 26) vermittelst seines Heiligen Geistes (ebend. 6, 17), welcher ihm untergeben ist (2 Kor. 3, 18). Christus lebt als das Haupt der Kirche, indem er allen durch die Vermittlung des Heiligen Geistes die Gnade mittheilt [2].

Gott ist die Liebe, und die Liebe, welche aus dem Vater und Sohne hervorgeht, ist das Band zwischen dem ewigen Vater und dem ewigen Worte. Die Liebe ist der Beweggrund der Offenbarungen Gottes, der Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Indem in der Menschwerdung und Erlösung das

[1] Gunkel, Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostel Paulus. Göttingen 1888.

[2] *Oberdörffer*, De inhabitatione Spiritus S. in animabus iustorum. Tornaci 1890. — Schell, Das Wirken u. s. w. S. 383 ff. 398 f.

Geheimniß der göttlichen Liebe zur Offenbarung gebracht worden ist, wurde zugleich die Liebesthat für die ganze Menschheit grundgelegt. Das göttliche Agens, welches die Erlösung in der Menschheit fortsetzt, ist der Geist Christi, der Geist der Wahrheit und des Lebens. Die Werkzeuge, durch welche er wirkt, sind die von Christus als seine Organe gewählten Apostel. Die Gemeinschaft, innerhalb welcher das Reich Gottes auf Erden aufgerichtet ist, ist die Kirche, deren Fundamente die Apostel und Propheten sind. Die Mittel aber, deren sich diese bedienen, um die Früchte der Erlösung durch den Heiligen Geist den einzelnen zuzuwenden, sind das Wort Gottes und die Sacramente; denn der Glaube und die Wiedergeburt sind Wirkungen desselben Heiligen Geistes in den Gläubigen. Beide wurzeln in der Liebe. „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt. Daran wird die Liebe Gottes an uns erkannt, daß Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben. . . . Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns: weil er uns von seinem Geiste gegeben hat. Und wir haben es geschaut und bezeugen es, daß der Vater den Sohn gesandt hat als Heiland der Welt" (1 Joh. 4, 8—14).

Man darf also wohl hieraus den Schluß ziehen, daß die Heiligen Schriften des Neuen Testamentes die segensreiche Fülle aller Verdienste des Erlösungswerkes Christi in der Sendung des Heiligen Geistes durch Christus zusammenfassen. Durch die Spendung des Heiligen Geistes hat Christus die Befreiung von Schuld und Sünde besiegelt, durch die Mittheilung des Geistes der Wahrheit hat er sein prophetisches, durch die Einflößung des Geistes der Liebe sein königliches Amt erfüllt. Die sichtbare Sendung des Heiligen Geistes auf Christus war das Vorbild für die sichtbare Sendung des Heiligen Geistes über seine Stiftung am Pfingstfeste. Die Geistessendung an die einzelnen Gläubigen ist von diesen beiden sichtbaren Sendungen abhängig. Nur wer mit Christus und seiner Kirche in Gemeinschaft steht, durch die von Christus seiner Braut anvertrauten Gnadenmittel befähigt wird, mit dem Haupte durch den Leib verbunden ist, kann sich der Gabe des Heiligen Geistes voll und ganz erfreuen.

Die Wirkungen des neuen Geistes in der christlichen Kirche verfehlten nicht, die Aufmerksamkeit und Bewunderung der heidnischen Welt zu erwecken. Die geistige und sittliche Umwandlung der verkommenen Menschheit, das erhabene Beispiel reiner Tugend und uneigennütziger Liebe, die Seligkeit göttlicher Freiheit trotz der Last des irdischen Elends und des Druckes physischer Gewalt mußten dem denkenden Geiste zum Bewußtsein bringen, daß in der christlichen Kirche ein übernatürlicher Geist wirksam ist. Die Kirche erwies sich als eine göttliche Anstalt, insofern sie nicht nur auf Christus als den Sohn Gottes ihren Stammbaum zurückführte, sondern auch in dem in ihr wirksamen Geist das sichtbare Merkmal der Gründung durch den Geist Christi an sich trug. Dieser Geist wirkte aber durch den Glauben und die Liebe, durch das neue Lebensprincip in der Taufe und Handauflegung, durch das Brod des Lebens und das gemeinsame Gebet. Die Kirche erschien als der fortlebende, auf sacramentalem und moralischem Wege sich ausbreitende Christus, indem sie, wie dieser, Göttliches und Menschliches, Seelisches und Leibliches zu einer geheimnißvollen Einheit vereinigte, um durch den Geist Christi alles

der Gottheit zu verähnlichen. Gott, der in Christus in das Menschliche eingegangen ist, hat sich durch die heilige Menschheit ein göttliches Geschlecht geschaffen, ohne seiner Majestät etwas zu vergeben oder die Menschheit ihres creatürlichen Charakters zu berauben.

Die Väter haben mit Vorliebe diese Bedeutung der Menschwerdung für das Menschengeschlecht zum Gegenstande ihrer Speculationen gemacht. Der sogen. mystischen Deutung des Erlösungswerkes, der wir schon bei Justin begegnen, liegt der Gedanke zu Grunde, daß im Gottmenschen das ganze Menschengeschlecht geheimnißvoll mit Gott vereinigt war, so daß alles, was an ihm geschah und von ihm gewirkt wurde, auch an dem ganzen Geschlechte geschah. Nach Irenäus hat der Sohn Gottes die Menschheit, nicht einen einzelnen Menschen, angenommen und in seiner Person das, was widernatürlich getrennt war, wieder mit Gott geeinigt. Der Menschensohn ist die Zusammenfassung (recapitulatio) der ganzen langen Menschenreihe. Wie wir im ersten Adam Gott beleidigten, indem wir sein Gebot nicht beobachteten, so sind wir im zweiten Adam mit ihm versöhnt worden, indem wir mit Jesus gehorsam waren bis zum Tode des Kreuzes. Gott ist geworden, was wir sind, auf daß wir das würden, was er ist. Die Wiederherstellung in Christus wird aber doch für den einzelnen durch den Heiligen Geist in der Kirche vollzogen. Wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist auch die Kirche und jegliche Gnade, denn der Geist ist die Wahrheit. Diejenigen also, welche nicht theilhaben an ihm und nicht an den Brüsten der Mutter zum ewigen Leben genährt werden, nehmen auch keinen Theil an der vom Leibe Christi ausströmenden Quelle, sondern graben sich Cisternen und laben sich an schmutzigen Wassern, indem sie den Glauben der Kirche verlassen und den Heiligen Geist verschmähen [1]. Der wahre Gnostiker muß den rechten Glauben an den Schöpfergott, an den Gottmenschen Jesus Christus und die wahrhafte Erkenntniß in Bezug auf den Heiligen Geist und die Heilsökonomie, die apostolische Lehre, das rechte Kirchenwesen haben.

In der griechischen Kirche wurde der Satz: „Gott wurde Mensch, daß wir Gott werden", zum Hauptsatz der Erlösungslehre. „Das Wort Gottes ist Mensch geworden, damit auch du lernest, wie der Mensch Gott werde." [2] Methodius findet schon im Protoplasten Adam eine Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur. Im zweiten Adam ist die Erlösung bereits durch die Constitution des Gottmenschen gegeben. Sie geht von Christus auf die einzelnen ähnlich über wie vom ersten Adam das Leben. Wie aus dem schlafenden Adam die Eva als Theil seines Wesens gebildet wurde, so geht aus der Seite des im Todesschlafe liegenden Christus der Heilige Geist als Theil seines Wesens hervor, und aus ihm gestaltet sich die Kirche. So ist die Kirche von dem Gebein und dem Fleische Christi und hat den seligen Samen aufgenommen, um ihn gleich einer Gattin gestaltend zu entwickeln. Denn nicht anders könnte die Kirche die Gläubigen in ihrem Mutterleibe immerfort empfangen und durch das Bad der Wiedergeburt neu gebären, würde nicht Christus, auch um jedes einzelnen willen sich selbst entäußernd, wiederholt sterben, vom Himmel herniedersteigend und mit seinem Weibe, der Kirche,

---

[1] Adv. Haer. III, 24, 1. [2] *Clem. Alex.*, Protr. 1, 8.

vereinigt, aus seiner eigenen Seite eine gewisse Kraft herausnehmen lassen, damit alle, die in ihm erbaut sind, Wachsthum erlangen, die nämlich, welche durch die Taufe wiedergeboren Fleisch von seinem Fleische, Gebein von seinem Gebeine, d. h. von seiner Heiligkeit und Herrlichkeit empfangen haben [1]. Danach stehen Christus, die Kirche und die Sacramente in realer Verbindung und wirken das Heil des einzelnen. Aus der Seite Christi wurde die Kirche gebildet, welche die durch Wasser und Blut angedeuteten Sacramente spendet.

Die griechischen Väter haben namentlich im Kampfe gegen den Gnosticismus und Arianismus die Erlösungslehre des Irenäus und Origenes weitergebildet. Das Wesen Christi wird zum Vorbild der Erlösung des Menschen. Was in Christus nicht vorhanden ist, das ist im Menschen nicht erlöst. Nur der vollkommene Gott und Mensch in Christus sind eine sichere Bürgschaft für die Erlösung des ganzen Menschen. Wenn die Menschwerdung ein Phantasma ist, so ist es auch unser Heil. Christus kam im Fleisch, um uns mit dem Vater zu versöhnen und zu Kindern Gottes zu machen, um uns zu vergöttlichen, mit dem Heiligen Geist zu verbinden und dadurch alles auf den Anfang zurückzuführen. Neben Athanasius und Gregor von Nyssa haben besonders Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien die Beziehung der Sendung des Heiligen Geistes zum Erlösungswerk betont. Die Spendung des Heiligen Geistes ist das Ziel des messianischen Wirkens und der Ursprung aller heiligenden Kräfte. Der Heilige Geist sei in Gestalt einer Taube über Jesus erschienen, um zu bezeugen, daß er als Gottmensch ihn, die Gabe aller Gaben, in unendlicher Fülle besitze und demnach auch geben könne. Die Sendung des Heiligen Geistes sei die Frucht und das Unterpfand der vom Vater angenommenen stellvertretenden Genugthuung. Durch die Verbindung der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes wurde der Joh. 17 ausgesprochene Gotteszweck erfüllt. Die Menschwerdung und Geistesausgießung sind die Angelpunkte der ganzen Weltbewegung.

Im Abendlande wurde die Bedeutung der menschlichen Natur Christi nachdrücklich hervorgehoben. Christus ist als Mensch der Opfernde und das Opfer, der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Dadurch war auch für die Heiligung durch die Sacramente der Kirche der Realismus grundgelegt. Dem Tertullian ist das Fleisch Christi der Angelpunkt des Heils. Nicht in der Seele, der geistigen Substanz, trafen Gott und Mensch zusammen, sondern in dem Fleische war der einigende Mittelpunkt beider Wesenheiten, so daß der Seele durch Vergünstigung des Fleisches die Gemeinschaft des Göttlichen zugewendet wird. Insofern aber der Mittler beides in seiner Person vereinigt, wird er Gott dem Menschen, den Menschen Gott, das Fleisch dem Geiste, den Geist dem Fleische zurückstellen, da er der Braut den Bräutigam, dem Bräutigam die Braut erworben, welche (das Fleisch) sich in Christus ihren Bräutigam (den Geist) durch ihr Blut erstanden hat [2]. Die Lehre von dem Fleische Christi blieb im Abendlande bis zu Augustinus heimisch. Noch Optatus schreibt: „Durch das Fleisch Christi ist die Welt mit Gott versöhnt worden.“ Die Vorstellung, daß Christus der Bräutigam und die menschliche

[1] Conviv. VIII, 8.
[2] De resurr. carn. 63. 8. De carne Christi 17.

Seele die Braut sei, hat im Morgenland seit Origenes, im Abendland seit Ambrosius eine große Bedeutung gewonnen.

Die Consequenzen dieses Realismus für die Auffassung des ganzen Christenthums, der Kirche und des kirchlichen Lebens sind zum Theil von Tertullian selbst gezogen worden. Er schildert den innern Zusammenhang zwischen der Sacramentsspendung und Heiligung nach dem Verhältnisse von Fleisch und Seele. In der Taufe wird das Fleisch abgewaschen, damit die Seele entmakelt werde; das Fleisch wird gesalbt, damit die Seele geheiligt werde; das Fleisch wird mit dem Kreuze bezeichnet, damit die Seele geschirmt werde; das Fleisch wird durch die Händeauflegung überschattet, damit auch die Seele durch den Geist erleuchtet werde; das Fleisch genießt den Leib und das Blut Christi, damit auch die Seele von Gott genährt werde[1]. Danach liegt also in der Incarnation nicht allein der reale, sondern selbst auch der formale Grund der christlichen Sacramente, als welche durch ihr äußeres Zeichen, womit sie sich dem Fleische nahen und verbinden, der Seele durch das Fleisch die gnadenvolle Mittheilung des Geistes vermitteln, wie es die katholische Kirche von ihnen lehrt[2]. Die Elemente der Sacramente enthalten die heiligende Kraft. Der Ausspruch Tertullians von der Taufe: „Die Wasser saugen die Kraft zu heiligen in sich auf", ist in der Theologie ein stehender Beweissatz geworden. Er meint damit die Heiligung des Wassers für die Taufe durch den Heiligen Geist, welche grundlegend bei der Taufe Jesu vollzogen worden ist, indem die Wasser des Jordans mit dem Fleische des menschgewordenen Gottessohnes, auf welchen der Heilige Geist herabkam, in Berührung kamen. Wie aus dem Fleische des Herrn eine Kraft zur Heilung der Krankheiten ausströmte, so theilte sich seine geistige Heilkraft den Elementen mit. Die Eucharistie faßt Tertullian ebenso realistisch auf.

Nicht weniger anerkennt Tertullian das Verhältniß der Kirche zum Gottmenschen und zu den Sacramenten. Die Kirche ist Christi Braut, die aus der geöffneten Seite des am Kreuze entschlafenen Heilandes genommen ward, aus der wir geistig geboren werden, deren Taufe allein das Leben verleiht, die allein die rettende Arche ist. „Da unter dreien die Bezeugung des Glaubens und das Gelöbniß des Heiles abgegeben wird, so wird nothwendig die Erwähnung der Kirche beigefügt, weil wo drei, d. h. wo Vater, Sohn und Heiliger Geist sind, da auch die Kirche ist, welche der Leib der dreie ist." Wo vom Vater und Sohne die Rede ist, „wird auch die Mutter nicht übergangen. Denn im Sohn und Vater wird die Mutter erkannt, von welcher der Name des Vaters und Sohnes bekannt ist"[3].

Noch entschiedener spricht sich hierüber bekanntlich der hl. Cyprian aus. Wie nur ein Christus, so nur eine Kirche. Sie allein ist Vermittlerin des Heiles, Spenderin der Sacramente. Außerhalb derselben kann kein Sacrament giltig gespendet werden. Die Taufe ist eine Wiedergeburt, durch welche Gott in Christus Kinder geboren werden. Nun ist aber nur die Kirche Braut Christi, somit kann nur durch sie jene Geburt vollzogen werden. „Wenn des-

---

[1] De res. carn. 8.

[2] Möhler, Patrologie. Regensb. 1840. S. 766. — Probst, Sacramente und Sacramentalien. Tüb. 1872. S. 5 f. [3] De bapt. 4. de or. 2.

wegen die Kirche bei den Ketzern nicht ist, weil dieselbe eine ist und nicht getheilt werden kann, und wenn deswegen dort der Heilige Geist nicht ist, weil er einer ist und bei Unheiligen und Auswärtigen nicht sein kann, so kann offenbar die Taufe, welche auf derselben Einigkeit beruht, bei den Ketzern nicht sein, weil sie weder von der Kirche noch vom Heiligen Geist getrennt werden kann." [1] „Denn von den Sünden reinigen und den Menschen heiligen kann nicht das Wasser allein, wenn es nicht den Heiligen Geist hat." Selbst die pseudo-cyprianische alte Literatur trägt diesen Charakter. Das Carthaginiensische Symbol: credo remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam ist für alle der Grundgedanke.

Augustinus hat das gefährliche Extrem im Sinne des Papstes Stephanus abgewiesen, indem er, durch den Donatistenstreit gewarnt, die bedenklichen Consequenzen für die Abhängigkeit der Sacramentsspendung von der sittlichen Qualität der Spender rechtzeitig erkannte. Wenn er aber die Giltigkeit der Taufe der Häretiker anerkannt hat, so hat er doch den Grund darin gesucht, daß die Taufe nicht die Taufe des Häretikers, sondern die Taufe Christi ist, die er spenden will. Die Häretiker zeugen durch diesen Rest von Kirchlichem, den sie mitgenommen, in der Taufe Kinder Gottes. Dennoch ist auch Augustin der Ansicht, daß durch diese Taufe außerhalb der Kirche nicht die ganze Taufgnade mitgetheilt werde. Die Vergebung der Sünden und die volle Gemeinschaft des Heiligen Geistes tritt in diesem Falle nicht beim Empfange des Sacraments, sondern erst bei der Rückkehr zur Kirche, bei der Handauflegung des Bischofs oder beim Empfange des Sacraments der Buße ein. Die Eingießung des Heiligen Geistes oder der Liebe zu Gott geschieht nur in der Kirche. Denn die Liebe ist in ihrer ganzen Entfaltung und in ihrem vollen Umfang überhaupt nur in der Kirche zu finden, wogegen jede Häresie wie jedes Schisma aus einem Mangel an Liebe hervorgeht. Der Berufung der Donatisten auf Matth. 18, 18 setzt er die Erzählung Joh. 20, 21—23 entgegen. Der Herr wollte den Gläubigen den Heiligen Geist verleihen und durch diesen, nicht durch die Verdienste der Menschen, die Sünden nachlassen. Der Geist ist es, welcher Sünden nachläßt, nicht ihr. Der Geist ist aber Gott. Gott läßt also nach, nicht ihr. Gott wohnt also in seinem heiligen Tempel (1 Kor. 3, 16; 6, 19), d. i. in seinen Gläubigen, in seiner Kirche: durch diese (Gläubigen) läßt er die Sünden nach, weil sie lebendige Tempel sind [2]. Augustinus hat zuerst den Zusammenhang zwischen Gott, Christus, Wort Gottes, Sacramente, katholische Kirche, principiell zur Darstellung gebracht. Nach ihm ist der Zutritt zu Gott durch die Kirche vermittelt, die Gnade der Kirche anvertraut, so daß es ohne Kirche keine Gnadenmittel gibt [3]. Aber er hat nur das Facit der ganzen Lehrentwicklung gezogen. Paulus und die nachapostolischen Lehrer, vor allem Tertullian, Cyprian, Ambrosius, haben die Kirche in das religiöse Verhältniß selbst eingeführt. Und diese Kirche, welche aus der Seite Christi hervorging, galt ihnen als eine

[1] Ep. 74, 4. [2] Sermo 99, 9.

[3] Sermo 213 in traditione Symboli. Sermo 214, 8: Haec (sc. ecclesia) . . . claves accepit regni coelorum, ut in illa per sanguinem Christi, operante Spiritu s., fiat remissio peccatorum. In hac ecclesia reviviscet anima, quae mortua fuerit peccatis, ut convivificetur Christo, cuius gratia sumus salvi facti.

von dem Herrn mit der höchsten Autorität ausgestattete Stiftung und als eine Wohnung des Heiligen Geistes.

Hieronymus, Gregor der Große und andere Abendländer drücken sich ähnlich aus. Im Abendland hatten eben der Novatianismus, der Ketzertaufstreit und der Donatistenstreit eine besondere Gelegenheit geboten, das Verhältniß der Gnade und Gnadenmittel zur Kirche genauer zu untersuchen. Aber alle diese Kämpfe sind nur verständlich, wenn in den Sacramenten der Kirche die Gnade Jesu Christi realiter mitgetheilt wird. Noch mehr tritt dies bei dem Sacrament der Buße und Priesterweihe hervor, weil dabei die Jurisdictionsgewalt der Kirche wesentlich in Betracht kommt. Die Apostel selbst wurden vom Herrn eingesetzt, mit dem Heiligen Geist erfüllt und ausgesandt. Wer nicht durch sie mit Christus verbunden ist, kann den Heiligen Geist nicht spenden, den Leib Christi nicht zubereiten, die Vollmacht, die Kirche Gottes zu leiten, nicht ertheilen.

Die Griechen haben die Autorität der Kirche als der Gnadenanstalt nicht so energisch betont, aber doch haben sie die Objectivität der Sacramente innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft nachdrücklich vertheidigt. Schon der hl. Ignatius hat die Einheit der Kirche aus ihrer Verbindung mit Christus in der Eucharistie erklärt. „Beeifert euch, eine Eucharistie zu empfangen; denn es ist nur ein Fleisch unseres Herrn Jesus Christus, und nur ein Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, ein Opferaltar gleichwie ein Bischof zugleich mit der Priesterschaft und den Diakonen." Wer an der vom Bischofe geweihten Eucharistie theilnimmt, betheiligt sich an dem Gnadenleben des Leibes Christi. Ist der Gottmensch für alle Menschen gestorben, so muß auch seine Kirche alle Menschen, die guten Willens sind, in einer sichtbaren und geistigen Einheit vereinigen. Den Gnostikern, welche sich von der Eucharistie und dem Gebete fernhalten, wirft er vor, daß sie nicht mit den Katholiken an die Gegenwart des Fleisches unseres Erlösers in der Eucharistie glauben. Umgekehrt tadelt Irenäus die Gnostiker, daß sie die Menschwerdung und Auferstehung läugnen und dennoch die Eucharistie beibehalten. Folgerichtig mußten sie den Werth der Eucharistie, der Sacramente der Kirche läugnen. Der principielle Gegensatz zwischen Gott und Welt führte nothwendig zur Läugnung der Menschwerdung, der Eucharistie, der Kirche und der Auferstehung, wie umgekehrt die katholische Lehre zur realen Auffassung dieser göttlichen Werke führt.

Methodius, welcher den Heiligen Geist und die Kirche mit der Oeffnung der Seite Christi in Verbindung bringt, setzt für die Wirkungen des Heiligen Geistes am einzelnen Gläubigen die Wirkungen in der Kirche voraus. Die Kirche ist die Mutter der einzelnen Seele, welche die Braut Christi werden soll. Jeder einzelne wird erst durch die Kraft des Heiligen Geistes in der Kirche dem Leibe Christi eingegliedert.

Makarius hat diese Speculation sehr weit getrieben. Christus wird mit der gläubigen Seele zu einem Geist vereinigt (1 Kor. 6, 17). Seele geht über in Seele, Wesen in Wesen. Dennoch ist dies nur eine Vereinigung in der Liebe durch die Kraft des Heiligen Geistes. Auch Makarius anerkennt die Bedeutung der Kirche für diese Verbindung. Die Kirche umhüllet und kleidet ihre Kinder in göttliche, herrliche Gewande. Kirche nennt man aber

nicht nur die vielen, sondern auch die einzelne Seele. Denn die Seele versammelt in sich alle Gedanken und ist eine Kirche in Gott.

Selbst die Alexandriner Clemens und Origenes haben trotz des gnostischen und idealistischen Zuges doch die Kirche als die Mutter der Gläubigen, Verwalterin der Gnade, Erbin der apostolischen Vollmachten gefeiert. Noch deutlicher hat dies Athanasius ausgeführt. Er schrieb der Kirche und den Gnadenmitteln im christlichen Organismus eine große Bedeutung zu und trug wesentlich dazu bei, das in der griechischen Kirche vorhandene Interesse für den Cultus zu fördern. Gregor von Nyssa beschreibt die Bedeutung des Todes und der Auferstehung des Herrn für das sacramentale Leben der Kirche. Dem Eunomius gegenüber vertheidigt er die „Sacramente der Kirche", von denen er besonders eingehend die Taufe behandelt. Ihr Wesen und ihre Bedeutung beruht vor allem darin, daß sie als Sacrament der Wiedergeburt dem Menschen die Möglichkeit bietet, aus dem Zustande der Sünde befreit und in die Gemeinschaft Gottes und der Kirche aufgenommen zu werden. Sie bedeutet die Auferstehung vom Tode zum Leben. Chrysostomus betrachtet die Sündenvergebung, Anbetung Gottes, Predigt, das Priesterthum, die Feier der Geheimnisse als fortdauernde Beweise der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche. „Wenn der Geist nicht gegenwärtig wäre, so bestände die Kirche nicht; wenn nun die Kirche besteht, so ist offenbar, daß der Geist bei ihr ist."

Es ist nicht zu bestreiten, daß die Griechen in der Ableitung des Cultischen aus dem Dogma von der Menschwerdung vielfach zu weit gingen. Die spätere griechische Kirche hat das mysteriöse, mitunter abergläubische Element zu stark cultivirt und das wirksame Glaubensleben und ethische Streben in der Kirche vernachlässigt und zurückgedrängt. Es rächte sich an ihr die ängstliche Abschließung gegen die lebendige Entwicklung der abendländischen Kirche. Allein der Grundgedanke des hl. Athanasius, wonach die Sacramente und Sacramentalien, das ganze Cultleben aus dem in der Kirche fortlebenden Gottmenschen ihre Kraft schöpfen, blieb doch bestehen. Auf Grund des ererbten Glaubens galten die sichtbare Kirche und die sichtbaren Gnadenmittel, wie im Gottmenschen das Fleisch, als das Vehikel, durch welches die Menschheit zur Gottheit emporgehoben wird. Dies trat besonders bei der Feier der Eucharistie hervor. Es mag mitunter das Sinnliche über das Geistige das Uebergewicht bekommen haben, aber man vergaß doch nicht das Uebernatürliche, Göttliche. Die Liturgien mit ihrem ergreifenden Dankgebet sind ein Beweis dafür. Wie die Hierurgen, die von der Kirche bestellten Bischöfe, als die Nachfolger der von Christus eingesetzten Apostel die sichtbare Stiftung Christi, welche vom Heiligen Geiste geleitet wird, in der Verwaltung der Cultushandlungen vertreten, so ist es nach dem Glauben der griechischen Kirche der Heilige Geist, welcher unmittelbar in den Sacramenten wirkt. Der Nachdruck, welchen die Griechen auf die Epiklese legen, beweist, daß sie sich trotz aller Verirrungen in das Aeußerliche doch bewußt blieben, daß der lebendige Geist in der Kirche und ihren Sacramenten wirkt. Der Vater schenkt alles durch den Sohn im Heiligen Geiste, galt allgemein für die Sacramentenlehre. Ohne die Kraft des Heiligen Geistes werden wir nicht von den Sünden gereinigt, zu neuem Leben geboren. Die Gnade des Heiligen Geistes wird uns nach dem Maß

des Glaubens und der vorgängigen Reinigung zu theil, die Wiedergeburt wird uns aber zum Anfang eines neuen Lebens, zum Siegel, zum Schutz, zur Erleuchtung [1].

Wohl war der Gedanke der „Vergottung" der letzte und oberste Gedanke bei allen griechischen Vätern von Theophilus an, aber die Auffassung der Menschwerdung als des Mittels zur Erwerbung des Heils, der Unsterblichkeit und Vereinigung mit Gott ist eben der Grundgedanke des Christenthums. Eine Wiedergeburt lehrt die Heilige Schrift, die ganze Kirche; die Kindschaft Gottes, die Theilnahme an der göttlichen Natur bildete von jeher das Glück der wahrhaft Gläubigen. Der Herr selbst hat wie den Glauben, die Liebe und die Beobachtung der Gebote, so auch die Taufe und die Eucharistie als die äußeren Bedingungen und wirksamen Zeichen der Gemeinschaft mit ihm und dem Vater vorgeschrieben. Wie könnte es also anders sein, als daß Sichtbares und Unsichtbares, Aeußeres und Inneres, Menschliches und Göttliches sich gegenseitig ergänzen und den ganzen Menschen erhöhen? Die antiken Mysterien und Philosophenschulen hätten schon wegen ihrer feindlichen Stellung zum Christenthum einen solchen Einfluß nicht ausüben können. Ihre lächerlichen Einrichtungen zeigen nur, wie tief das Bedürfniß, durch sichtbare Mittel gereinigt und zum Göttlichen erhoben zu werden, in des Menschen Herz begründet ist.

Dies ist auch daraus abzunehmen, daß im Morgenland und Abendland stets die Beziehung auf den geschichtlichen Christus, auf das Leiden und Sterben festgehalten wurde. Es wurde bereits bemerkt, daß Tertullian und Methodius die Sacramente und die Kirche aus der Seite Christi entspringen lassen. Origenes wurde angegriffen, weil er Adam und Eva auf die Kirche deutete. Aber bei Cyrill, Chrysostomus und vielen anderen finden wir doch wieder die symbolische Erklärung der Durchbohrung der Seite Christi. Der Gottmensch, welcher für die Menschen gestorben ist, hat die Kirche gestiftet, auf daß sie durch die Sacramente das Leben und Heil der „Vergottung" bewirke. Nirgends war ein Zweifel, daß die Kirche die wahrhaftige Lehrerin der Wahrheit und die rechte Verwalterin der Sacramente sei. Den Bischöfen ist die Kirche anvertraut worden, weil sie das lebendige Bild Gottes auf Erden sind, Stellvertreter Christi, Theilnehmer an der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, daher die Quelle aller Sacramente. Dieses konnten sie aber nur als die von Christus bestellten Nachfolger der Apostel, als Bischöfe der apostolischen Kirche sein.

Von den Vätern ging die Auffassung von der Fortsetzung der Menschwerdung durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den Sacramenten der Kirche zu den Scholastikern über [2]. Die Scholastik hat die Idee des Hauptes

---

[1] *Orig.*, De princ. I, 3, 8.

[2] *Isidor.*, Etym. VI, 19, 41: Quae (sacramenta) ideo fructuose penes ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus eorumdem sacramentorum latenter operatur effectum. Cf. 38: Et fit sacramentum (eucharistiae) operante visibiliter Spiritu Dei. — Vgl. Bach, Die Siebenzahl der Sacramente. Regensb. 1864. S. 49: „Der Realismus der christlichen Mystik, welcher der Grundton der gesammten alten Theologie ist, hatte sich in dem hl. Augustinus zu jener gewaltigen Weltanschauung durchgebildet, wie sie die ganze germanisch-christliche Welt bis zum Beginne der Scholastik des zwölften Jahr-

zum Ausgangspunkte der ganzen Lehre von der Kirche, Rechtfertigung und von den Sacramenten genommen. Hugo von St. Victor, der Begründer der Sacramentenlehre, stellt die Lehre von der Menschwerdung und von der Kirche als die Grundlage der Lehre von den Sacramenten voran. Durch Christus ist die Gnade und Wahrheit gegeben; jene ist in der Erlösung erworben, diese zeigt sich in der Austheilung der Erlösungsgnade; denn der Heilige Geist kam auf die Apostel in Feuerflammen herab, um die Erleuchtung des Geistes durch Erkenntniß und die Erwärmung des Herzens durch Liebe anzudeuten. Denn Christus ist das Haupt, der Christ ist das Glied. Das Haupt ist eines, der Glieder sind viele, und es besteht ein Leib aus dem Haupte und den Gliedern, und in dem einen Leib ist ein Geist. Wer daher den Geist Christi nicht hat, gehört ihm nicht an; nichts ist todt im Körper, nichts lebendig außerhalb des Körpers. Durch den Glauben werden wir zu Gliedern gemacht, durch die Liebe werden wir belebt. Durch den Glauben empfangen wir die Einigung, durch die Liebe die Belebung. Im Sacrament aber werden wir durch die Taufe gereinigt, durch den Leib und das Blut Christi belebt. Durch die Taufe werden wir zu Gliedern des Leibes gemacht, durch den Leib Christi erhalten wir Theil an der Belebung.

Die heilige Kirche ist aber der Leib Christi[1], durch den einen Geist belebt, den einen Glauben geeinigt und geheiligt. Wie die einzelnen Glieder des Leibes ihre besondere Aufgabe haben, so sind auch im Leibe der Kirche die Gaben verschieden an ihre Glieder, die Gläubigen, ausgetheilt. Aber jedes Glied hat dieselben nicht bloß für sich, sondern für den ganzen Leib. Wenn du ein Christ wirst, so wirst du ein Glied Christi, ein Glied des Leibes Christi, welches theil hat am Geiste Christi. Was ist also die Kirche anders, als die Menge der Gläubigen, die Gesammtheit der Christen?

Am gründlichsten hat Thomas von Aquin diesen Gedanken ausgeführt, indem er in der Lehre von der Menschwerdung das Verhältniß Christi als des Hauptes zur Kirche als dem Leibe näher untersuchte und die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente daran anschloß. Die unsichtbare Kirche ist nach ihm und allen Scholastikern die Gemeinschaft der durch den Glauben und die Liebe mit Christus als dem Haupte verbundenen Glieder der sichtbaren Kirche. Die Kirche verwaltet aber die Gnadenschätze, welche Christus verdient hat, indem sie dieselben vom Haupte auf die einzelnen Glieder überströmen läßt. „Die innere Wirkung der Sacramente bewirkt Christus sowohl insofern er Gott ist als insofern er Mensch ist, aber je verschieden. Denn insofern er Gott ist, wirkt er in den Sacramenten durch die Autorität; insofern er aber Mensch ist, wirkt er zu den inneren Wirkungen der Sacramente verdienstlich und wirksam, aber werkzeuglich. . . . Die Menschheit ist als Werkzeug mit der Gottheit in der Person verbunden (instrumentum coniunctum) und hat als solches einen gewissen Vorzug und eine Causalität mit Bezug auf die äußeren Werkzeuge, welche die Diener der Kirche sind. Wie daher Christus

---

hunderts beherrschte.“ Anselm, Scotus, Erigena, Bernhard, Petrus der Ehrwürdige, Rupert von Deutz, Petrus von Blois.

[1] Vgl. Alanus, Moneta, Rainer, Ermengard, Eberhard von Bethune, Bernhard von Fontcaude bei Bach S. 52.

als Gott die Gewalt der Autorität in den Sacramenten hat, so hat er als Mensch die Macht des vorzüglichen Dienstes oder die Macht der Auszeichnung." [1]

Es ist dem Sohne angemessen, als Urheber unseres Heiles in die Welt gesandt zu werden; dem Heiligen Geiste aber entspricht es, im Hinblick auf seinen Ausgang vom Sohne und in der Weise der sich selbst hingebenden Liebe uns als Frucht und Gabe der Sendung des Sohnes zu theil zu werden. Die Geistesgabe ist die Frucht des gottmenschlichen Wirkens, weil der Geist als Liebe vom Vater und Sohne ausgeht. Diese Gabe wird aber durch die Sacramente in der Kirche vermittelt. Das Sacrament ist das getrennte Werkzeug (instrumentum separatum), insofern es von einem Gliede des Leibes Christi gesetzt wird. Die Apostel und ihre Nachfolger können ebenso wenig andere Sacramente einsetzen als eine andere Kirche gründen, sondern durch die Sacramente, welche aus der Seite Christi flossen, sagt man, ist die Kirche gegründet [2]. Aehnlich bestimmt Bonaventura mit Berufung auf Augustinus das Verhältniß zwischen dem Leiden Christi und den Sacramenten. Das Concil von Vienne hat das Bild in seine Beschlüsse aufgenommen.

Die Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung steht also in unzertrennlicher Verbindung zu der Lehre von der Menschwerdung, Geistessendung, Stiftung der Kirche und Einsetzung der Sacramente. Sind hierfür in der Heiligen Schrift nur die Voraussetzungen gegeben, insofern die Gnade und Wahrheit als die Geschenke des Logos für das innere und äußere Leben der Gläubigen, für die Predigt und Heilmittel, für den Glauben und die Liebe und die Werke, für den einzelnen und die Gemeinschaft nach den verschiedenen Verhältnissen je zur Darstellung kommen, so folgt daraus doch, daß die Heiligung des ganzen Lebens der Zweck der Erlösung ist. Die innere Heiligung muß aber, wie die Erlösung durch die sichtbare menschliche Natur, so durch sichtbare Zeichen in einer sichtbaren Gemeinschaft vermittelt werden. Die kirchliche Lehre hat die einzelnen Momente im Laufe der Entwicklung deutlicher hervortreten und als Glieder eines lebendigen Organismus erscheinen lassen. Das Apostolische Symbolum bringt den Artikel über die heilige Kirche unmittelbar nach dem Artikel über den Heiligen Geist und vor dem über die Nachlassung der Sünden. Athanasius hat den Artikel vom Heiligen Geist trinitarisch erweitert und den Satz angeschlossen: „Ich glaube an diese eine, allein katholische und apostolische Kirche, an eine Taufe der Buße und Vergebung der Sünden." Das Constantinopolitanum sagt: „Wir bekennen eine Taufe zur Vergebung der Sünden."

Der Kirchenbegriff ist demzufolge eng mit dem Sacramentsbegriff verbunden; beide sind nur zu verstehen, wenn die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche und in den Sacramenten in ihrer Verbindung mit dem Werke der Erlösung gewürdigt wird. „Die richtige Ordnung des Bekenntnisses erfordert es, daß der Dreifaltigkeit die Kirche beigefügt wurde, wie dem Bewohner sein Haus, Gott sein Tempel und dem Schöpfer seine Stadt." [3] Kann man also wirklich ein volles Verständniß des katholischen Kirchenbegriffs nur von dem

---

[1] S. th. III, 63, 3. 62, 5. Sent. IV. Dist. 5. q. 2. a. 2.
[2] Cf. *Aug.* Serm. 218, 14.
[3] *Aug.* Enchir. c. 56. Serm. 213. 214. 215. 218.

Sacramentsbegriff aus erreichen, insofern dieser die „unvollkommene Vorstellung vom Glauben“ ergänze, so ist dieses Verständniß schon frühe erreicht worden. Gewiß, was dem Glauben nach katholischer Ansicht mangelt, nämlich die certitudo salutis, das schafft die Lehrautorität der Kirche einerseits, die sacramentale Kirchenanstalt andererseits; denn Wahrheit und Gnade sind von Christus in der Kirche niedergelegt, werden in der Predigt und Sacramentsspendung der Kirche durch den einwohnenden Heiligen Geist den Gläubigen vermittelt. Innocenz III. hat den Waldensern im Glaubensbekenntniß die Artikel vorgeschrieben: „Wir glauben mit dem Herzen und bekennen mit dem Munde eine Kirche, nicht die der Häretiker, sondern die heilige, römische, katholische und apostolische Kirche, außerhalb welcher niemand selig werden kann. Auch die Sacramente, welche in ihr gefeiert werden unter Mitwirkung der unschätzbaren und unsichtbaren Kraft des Heiligen Geistes, selbst wenn sie von einem unwürdigen Diener gespendet werden, verwerfen wir nicht, sobald sie die Kirche annimmt.“

Das Tridentinum hat nach der scholastischen Theologie das Verhältniß der Rechtfertigung und Heiligung zum Leiden Christi und den Sacramenten der Kirche dargestellt. Niemand kann gerecht sein, dem nicht die Verdienste des Leidens Christi mitgetheilt werden. Dies geschieht aber bei der Rechtfertigung des Gottlosen, indem infolge des Verdienstes des heiligsten Leidens durch den Heiligen Geist die Liebe in die Herzen derer eingegossen wird, welche gerechtfertigt werden. Indem es in der Sacramentenlehre bemerkt, daß durch die Sacramente der Kirche alle wahre Gerechtigkeit anfange, die angefangene vermehrt und die verlorene hergestellt werde, setzt es die instrumentale Bedeutung, welche anderwärts auch ausgesprochen wird, voraus und stellt die Sacramente in enge Verbindung mit der ganzen Rechtfertigung. Der römische Katechismus betont die Kirche stärker in thomistischem Sinne, indem er nach Eph. 4 das unsichtbare Haupt Christus und das sichtbare Haupt Petrus nebeneinanderstellt und Christus nicht bloß als den einzigen Urheber, sondern auch als den Vermittler der einzelnen Sacramente bezeichnet. Denn er ist es, welcher tauft und losspricht; doch hat er äußere Verwalter der Sacramente aufgestellt[1]. Die Kirche ist auch heilig, weil sie allein den rechten Opfercult und den heilsamen Gebrauch der Sacramente hat. Durch diese als wirksame Werkzeuge der göttlichen Gnade bewirkt Gott die wahre Heiligkeit, so daß, wer immer wahrhaft heilig ist, nicht außerhalb der Kirche sein kann[2].

In dieser principiellen Grundlegung sind bereits die Antworten auf die Hauptfragen der allgemeinen Sacramentenlehre gegeben. Die specielle Sacramentenlehre hat die Anwendung auf die einzelnen Sacramente zu machen. Auch jene heiligen Handlungen, welche in der Regel der feierlichen Spendung der Sacramente vorausgehen oder nachfolgen und deshalb Sacramentalien genannt werden, erhalten hieraus ihre nähere Bestimmung. Im Mittelpunkt steht Christus, welcher durch seine heilige Menschheit die Gnade verdient hat und durch seine Gottheit der Urheber der Gnade ist. Ohne ihn gibt es keine

---

[1] P. I. c. 10. q. 10. 11. (art. 9. n. 11. 12).

[2] Vgl. *Passaglia*, De ecclesia Christi, Ratisbon. 1853. I, 31. 801 sqq. Dieringer, System der göttlichen Thaten des Christenthums. Mainz 1857.

Gerechtigkeit und Heiligkeit, kein ewiges Leben. Alle, welche vor Christus gerecht waren, konnten es nur durch die zukünftige Gnade des Erlösers werden und sein; alle, welche nach ihm die Gerechtigkeit erlangen, schöpfen aus dem Born der Gnade am Kreuze. Jesus hat sich aber in der Kirche selbst einen Leib geschaffen, in welchem er als das Haupt fortlebt und fortwirkt, den er durch seinen Geist begnadigt und heiligt. Zu dem Ende aber hat er die Elemente ausgewählt und geheiligt, äußerliche Handlungen und Worte angeordnet, um die Natur zur Uebernatur, das Sinnliche zum Geistigen und Uebernatürlichen zu erheben. Das Heil kann nur in der durch Christus selbst festgesetzten Ordnung in seiner Kirche gewirkt werden. Diese Ordnung aber hat die Sacramentenlehre genauer darzustellen.

Erster Theil.

Allgemeine Sacramentenlehre.

§ 2.

Begriff des Sacraments[1].

Die Lateiner haben das griechische μυστήριον = Geheimniß mit sacramentum übersetzt, soweit sie nicht das griechische Wort einfach herübernahmen. Mit dem Wort Mysterium wurde aber im Alterthum alles bezeichnet, was dem menschlichen Geiste unbegreiflich ist oder erst durch Offenbarung bekannt gegeben wird oder sich überhaupt der Oeffentlichkeit und dem profanen Gebrauche entzieht. So wird Weish. 2, 22 von denjenigen, welche das Leben in epikureischer Weise nach der Lust des Augenblickes ordnen wollten, gesagt: „Sie kannten die Geheimnisse Gottes nicht.“ Dagegen verspricht der Weise 6, 24, die Geheimnisse Gottes nicht zu verbergen, sondern sie vom Anfange ihres Ursprungs zu erforschen. „Das Geheimniß des Königs zu verbergen, ist gut,“ sagt der Engel zu Tobias (12, 7. 11). Judith 2, 2 wird von Nabuchodonosor berichtet, daß er mit seinen Großen das Geheimniß des Rathes festsetzte. Insofern die Veröffentlichung eines Geheimnisses als Vergehen gegen die Religion geachtet wurde, galten die Geheimnisse selbst als heilig, sacra, sacramenta.

Im Neuen Testament wird besonders das Geheimniß κατ᾽ ἐξοχήν, der ewige Rathschluß der Erlösung, welcher den früheren Geschlechtern unbekannt war, nun aber geoffenbart ist, als Mysterium bezeichnet. Der Lateiner behält dafür in der Regel das griechische Wort bei, doch gebraucht er auch sacramentum (Eph. 3, 3. 9. Kol. 1, 17). Dasselbe Wort wird zur Bezeichnung des göttlichen Heilsrathschlusses verwendet (Eph. 1, 9). Allgemein bezeichnen die mysteria Dei die Offenbarungen Gottes (Matth. 13, 11), welche den Aposteln zur Verwaltung anvertraut worden sind (1 Kor. 4, 1) und den Gegenstand des Glaubens und der Frömmigkeit bilden. Das mysterium fidei (1 Tim. 3, 9) wechselt mit dem magnum pietatis sacramentum (3, 16; vgl. Kol. 1, 26. 27. Röm. 11, 25; 16, 25. 1 Kor. 2, 7) ab.

Auch die geheimnißvolle, symbolische Bedeutung gewisser Zeichen und Handlungen wurde nach rabbinischer Ausdrucksweise als Geheimniß, geheimer

---

[1] Glöckler, Die Sacramente der christlichen Kirche theologisch dargestellt. 1842. — Gröne, Sacramentum oder Begriff und Bedeutung vom Sacrament in der alten Kirche bis zur Scholastik. Brilon 1853. — Schanz, Der Begriff des Sacramentes bei den Vätern. Theol. Quart. 1891. Heft 4.

Sinn, Sacrament bezeichnet. Das Geheimniß des Traumes des Nabuchodonosor wird Dan. 2, 18. 30 sacramentum, 19, 27. 28 mysterium genannt. 2, 47 nennt der König den Gott der Juden den Gott der Götter, den Herrn der Könige, der die Geheimnisse (mysteria) offenbart, weil Daniel dieses Geheimniß (sacramentum) offenbaren konnte. 4, 6 redet Nabuchodonosor den Daniel an: „Baltassar, Oberster der Wahrsager! ich weiß, daß du den Geist der heiligen Götter in dir hast, und kein Geheimniß dir unenthüllbar ist (omne sacramentum non est impossibile tibi)." Eph. 5, 32 bezeichnet der Apostel die symbolische Beziehung der Einsetzung der Ehe auf die Verbindung Christi mit der Kirche als ein großes Geheimniß (sacramentum magnum), aber mit Bezug auf Christus und die Kirche. Apok. 1, 20 erklärt der Menschensohn dem Seher das Geheimniß (sacramentum) der sieben Sterne und der sieben goldenen Leuchter; 17, 5. 7 deutet der Engel dem Seher das Geheimniß (mysterium, sacramentum) des Weibes und des Thieres (vgl. 10, 7).

Zur Bezeichnung der götzendienerischen Gebräuche dient das Wort μυστήρια Weish. 14, 15. 23. An der ersten Stelle gibt der Verfasser eine euhemerische Erklärung des Götzendienstes. Ein über den frühen Tod seines Sohnes tief trauernder Vater ließ sich ein Bildniß des Entrissenen machen und fing nun denjenigen als einen Gott zu verehren an, der unlängst als ein Mensch gestorben war. Dann veranstaltete er mit seinen Dienern Feste und Opfer (μυστήρια καὶ τελετάς, sacra et sacrificia). An der andern Stelle berichtet er, daß die Götzendiener entweder ihre Kinder opfern oder sonst heimliche Opfer darbringen oder Nachtwachen voll Unsinns halten (κρύφα μυστήρια, obscura sacrificia). Hierbei hat er zwar bestimmte Vorkommnisse im Auge, aber doch nimmt er nicht undeutlich Bezug auf das damals weit verbreitete Mysterienwesen der Heiden, welches durch unsinnige, verborgen gehaltene Gebräuche, theatralische Darstellungen mythologischer Erzählungen, Lustrationen und Opfer dem menschlichen Verlangen nach Sühne entgegenkommen wollte. Aehnlich verhält es sich 12, 5, wo a medio sacramento die verschiedensten Erklärungen gefunden hat: Heiligthum, heiliges Gesetz, Opfer, Eid. Die Vulgata hat das Wort sacramentum in den genannten verschiedenen Bedeutungen: Dan. 2, 18; 30, 47; 4, 6. Tob. 12, 7. Weish. 2, 22; 6, 24. Eph. 1, 9; 3, 3. 9; 5, 32. Kol. 1, 27. 1 Tim. 3, 16. Apok. 1, 20; 17, 7.

Die Griechen gebrauchten das Wort demgemäß von den Geheimnissen des Glaubens im Alten und Neuen Bunde an sich [1], wie von den mit der Religion verbundenen heiligen Handlungen und Gebräuchen. Irenäus findet es selbstverständlich, daß wir, obwohl die heiligen Schriften vollkommen, weil vom Worte Gottes und dem Geiste desselben dictirt sind, der Kenntniß der Geheimnisse (mysteriorum) bedürfen; denn da das natürliche Leben uns zahlreiche Geheimnisse bietet, so ist es nicht zu verwundern, wenn uns im Gebiete des Geistigen und Himmlischen und der Offenbarung solche Geheimnisse begegnen [2]. Da aber die Offenbarung im Alten Testament niedergelegt ist, so ist der Alte Bund, der unter der Hülle des Buchstabens Geheimnisse verbarg, selbst ein Mysterium [3]. Diese Geheimnisse sind vor allem die Lehren von der

[1] *Clem. Alex.*, Strom. 5, 10. 6, 15. 12. *Orig.* in Gen. Hom. 5, 1. *Ignat.* ad Eph. 19. *Hippol.* c. Noët. 4.

[2] Adv. Haer. II, 28, 2. [3] *Clem. Alex.*, Strom. 5, 10. p. 682.

Erschaffung und Bestimmung des Menschen (Weish. 2, 22. 23), die Weissagungen, welche auf die Zukunft hinweisen, die Parabeln, welche Einkleidungen der Wahrheit sind [1]; denn weder die Prophetie noch der Heiland selbst haben die göttlichen Geheimnisse so offen ausgesprochen, daß sie von jedem leicht verstanden werden könnten, sondern sie haben in Parabeln geredet.

Ganz besonders ist aber die Weisheit, welche im Geheimniß ausgesprochen wird, das uns der Sohn Gottes lehrte, zu verbergen, weil sie nur den gereinigten Seelen zugänglich ist [2]. Das Mysterium der Incarnation wird nach dem Vorgang der Heiligen Schrift als das Grundgeheimniß betrachtet [3]. Was mit demselben zusammenhängt, gilt gleichfalls als Geheimniß. So nennt Ignatius die Jungfräulichkeit Maria's, die Geburt und den Tod Christi die drei Geheimnisse [4]. Von hier aus war die Anwendung auf die Eucharistie um so näher gelegt, als ihr Wesen im engsten Zusammenhang mit der Incarnation steht und ihre Feier den Mittelpunkt des Uneingeweihten verborgenen Gottesdienstes bildete. Der Verfasser des Briefes an Diognet gibt dem fragenden Heiden zur Antwort, das Geheimniß des den Christen eigenthümlichen Cultus (θεοσεβεία) werde ihm niemand mittheilen (4). In dem unechten Anhang wird gesagt, daß die Kirche das Verständniß gewähre und die Geheimnisse offenbare (11). Ist der Eingeweihte des Paulus [5] auch derjenige, welcher nach Eph. 1, 9; 3, 3 die Geheimnisse des göttlichen Rathschlusses und der christlichen Wahrheit erkannt hat, so erinnert doch der Ausdruck (συμμύστης) an die Mysterien der Christen.

Dies um so mehr als Justin, welcher eine Schilderung des Gottesdienstes gibt [6], wenigstens an den ähnlichen Vorgang bei den Mithrasmysterien erinnert, wenn er auch in diesen eine Nachäffung der christlichen Geheimnisse erkennen will. Ganz bestimmt spricht Clemens von der Einweihung in die heiligen Mysterien, durch welche der Genuß der himmlischen Güter dem Menschen gewährt wird. Er zeigt den Gegensatz der Mysterien des Logos zu den Bacchanalien der Heiden [7]. Die Lehre von der Eucharistie wie die Handlungen und Worte bildeten bei den Griechen den Inhalt dieser Geheimnisse, dieser „schauerlichen" Geheimnisse, wie Chrysostomus und andere die Eucharistie bezeichnen. Indem nun der Begriff auf das ganze christliche Religionswesen übertragen wurde, galten alle Lehren und Einrichtungen, welche erst den Eingeweihten bekannt gegeben wurden und eine tiefere Wahrheit einschlossen oder symbolisirten, als Geheimnisse. Diese Mysterien sind die „verehrungswürdigen und erhabenen Sacramente", in welche die Eingeweihten nach der Taufe eingeführt werden [8].

Cyrill von Jerusalem gibt uns die beste Darstellung hiervon, weil er den ganzen Katechumenenunterricht beschreibt. In der Prokatechese weist er die Katechumenen darauf hin, daß sie den Heiligen Geist empfangen werden, um das, was über die Mysterien geschrieben ist, zu verstehen (6). Sie dürfen aber, was ihnen gelehrt wird, den Auswärtigen nicht mittheilen; „denn wir

---

[1] L. c. 6, 12. 15. p. 788. 803. *Orig.* in Gen. Hom. 9, 1.
[2] *Clem. Alex.* 1, 12. p. 348. [3] *Hippol.* c. Noët. 4. [4] Ad Eph. 19.
[5] *Ignat.* ad Eph. 12, 2. [6] Apol. 1, 66. [7] Cohort. 12. p. 91 sq.
[8] *Orig.* in Iesu Nave H. 4. n. 1.

übergeben dir ein Mysterium und die Hoffnung der künftigen Welt. Bewahre das Geheimniß für den, welcher dir den Lohn geben wird" (12). Dem Katechumenen, welcher von dem Gläubigen die Geheimnisse hört, geht es wie den Kranken, welche Wein erhalten und in Fieberhitze fallen. Man muß das Herz auf den Empfang der Lehre und zur Theilnahme an den Geheimnissen vorbereiten (16). Die Geheimnisse, welche die Kirche den aus der Klasse der Katechumenen Uebertretenden offenbart, darf man den Heiden nicht erzählen; „denn wir erklären vor den Heiden nicht die Geheimnisse, welche sich auf den Vater und Sohn und Heiligen Geist beziehen, noch reden wir vor den Katechumenen offen von den Geheimnissen" [1]. Dies ist auch der Grund, warum das Glaubensbekenntniß nur dem Gedächtnisse anvertraut wird und mit einem Katechumenen nicht besprochen werden soll [2]. Endlich verspricht Cyrill seinen Zuhörern, daß sie nach der Taufe über die einzelnen Geheimnisse der Taufe belehrt werden sollen und beim Zutritt zum Altare Gottes die geistigen und himmlischen Geheimnisse genießen dürfen, auf daß ihre Seele, durch den mündlichen Unterricht erleuchtet, die Größe der ihr von Gott geschenkten Gaben erkenne [3]. Sie werden nach dem heiligen Paschatage aufs neue unterrichtet werden sowohl über das, was vor der Taufe geschehen, als über die Taufe und den Empfang des Heiligen Geistes selbst und über „die Mysterien auf dem Altar des Neuen Bundes, was die göttlichen Schriften über sie überliefert haben, welches ihre Kraft sei und wie man ihnen nahen und wann und wie man sie besitzen soll".

Die mystischen Katechesen haben von diesem Inhalt ihre Bezeichnung. „Ich wünsche schon lange, zu euch über diese geistigen und himmlischen Geheimnisse zu reden", beginnt Cyrill seinen Vortrag. Nun, nachdem die Katechumenen der göttlichen und lebendigmachenden Taufe gewürdigt worden sind, haben sie auch das Verständniß für die göttlichen Geheimnisse erhalten. Deshalb gibt er ihnen unter Berücksichtigung der alttestamentlichen Vorbilder eine Erklärung des ganzen Taufritus. Die vierte Katechese wird aber mit den Worten eingeleitet: „Die Lehre des seligen Paulus genügt schon allein, um euch über die göttlichen Geheimnisse, deren ihr durch die Theilnahme an dem Leibe und Blute Christi gewürdigt worden seid, volle Ueberzeugung zu verschaffen." Zum Schlusse aber ermahnt er sie, diese Ueberlieferungen treu zu bewahren und ein tadelloses Leben zu führen und sich von der Gemeinschaft nicht zu trennen, damit sie nicht wegen des Schmutzes der Sünden sich dieser heiligen und geistigen Mysterien berauben. Bei der Taufe, Salbung und Eucharistie betont er aber nachdrücklich, daß sie nach der Anrufung des Heiligen Geistes wirksame Gnadenmittel sind. Während der Körper äußerlich gesalbt wird, wird die Seele durch den Heiligen Geist geheiligt.

Hieraus folgt klar, daß die Griechen die Sacramente nicht bloß als Geheimnisse im Sinne eines Symbols der Wahrheit, sondern als wirkliche Gnadenmittel betrachteten. Sie lehren auch zu deutlich, daß die Kindschaft Gottes, die Theilnahme an der göttlichen Natur, die „Vergottung" durch die Sacramente der Taufe und Eucharistie bewirkt werde, als daß an ihrer immanenten Sacramentenlehre gezweifelt werden könnte. Ja sie machen oft die geweihten

---

[1] Cat. 6, 29. [2] L. c. 5, 12. [3] L. c. 18, 32.

Elemente für sich zu Trägern und Vermittlern dieser Gnaden. Gregor von Nyssa sagt dies vom Taufwasser, vom Altar und vom mystischen Oel. Wenn sie gesegnet seien, so vermitteln sie den Heiligen Geist, wirken durch den Heiligen Geist. Vom Brod und Wein bei der Eucharistie verstand sich dies von selbst. Sie werden zum Leib und Blut Christi, sobald das Mysterium an ihnen vollzogen ist. Zur Bezeichnung dieser Sacramente gebraucht Gregor gewöhnlich den Ausdruck μυστικὰ σύμβολα καὶ ἔθη.

Der hl. Chrysostomus schreibt: „Das wißt ihr alle, die ihr an den Geheimnissen theilnehmt; denn dadurch werden wir augenblicklich umgeschaffen. Und wie geschieht dies? Höre wiederum den Ausspruch des heiligen Apostels: Weil nun die Kinder theilhaben an Fleisch und Blut, so hat auch er gleichermaßen daran theilgenommen (Hebr. 2, 14). Hier aber theilt er sich uns mit, nicht wir uns ihm. Wie sind wir also von seinem Fleisch und von seinem Gebein? Einige verstehen dies in Bezug auf das Blut und Wasser; das ist es aber nicht. Der Apostel will damit vielmehr sagen, daß gleichwie er ohne ehelichen Umgang vom Heiligen Geiste erzeugt worden ist, so auch wir im Taufbade erzeugt werden. Beachte die Menge der Beispiele, um diese Art von Zeugung glaubwürdig zu machen!" [1] Er kennt aber nach dem Apostel auch die Verbindung dieser Gnadenmittel mit der Kirche als der Heilsanstalt. Die Ehe ist ein Geheimniß der Kirche, ein Abbild der Gegenwart Christi. Dem Areopagiten bildet das Sacrament den Mittelpunkt der Theologie. Es ist eine von dem lebendigen Christus ausströmende Macht, welche, durch die kirchliche Hierarchie vermittelt, die Erde mit dem Himmel in Verbindung setzt [2].

Es ist daher unrichtig, daß die griechische Theologie von der Kirche als Heilsanstalt nur etwas weiß, wenn sie an Heiden, Gefallene oder unmündige Kinder denkt. Denn die Lehre von der Freiheit und von der Erlösung ließe nur dann den Gedanken einer Heilsanstalt und einer von Gott auserwählten Gemeinde nicht aufkommen, wenn die Freiheit nicht die der Kinder Gottes wäre und die Vergottung auf Grund der Incarnation nicht durch die Kirche vermittelt würde. Geschieht dies durch die Sacramente für die Herstellung und Wiederherstellung, so ist auch die Erhaltung dadurch bedingt. Die Lehre von dem Opfer der Kirche beweist dies zur Genüge. Indem sich hier Christus immer wieder den Gläubigen mittheilt, hat er ein Gnadenmittel für sie bereitet. Ob die Wirksamkeit Gottes in ihrem Umfange fester oder weniger fest abgegrenzt sei, entscheidet für den allgemeinen Charakter nicht.

Die Lateiner haben zunächst mysterium im Sinne der Griechen verwendet, oder sacramentum in demselben Sinne gebraucht. Doch hat sich bei ihnen schon frühe eine besondere Bedeutung, welche durch den lateinischen Sprachgebrauch geboten und durch die mit der Taufe verbundene abrenuntiatio und sponsio nahe gelegt war, herausgebildet.

Tertullian gebraucht das Wort von der Religion überhaupt, von der jüdischen und heidnischen, wie von den Mysterien derselben. Wenigstens ist

---

[1] Hom. in ep. ad Eph. 20, 3. Cf. *Greg. Nyss.* Sermo in Epiph. (Migne t. 46. p. 581).

[2] Eccl. hier. 2. 3, 2: εἰκόνες ἀφανῶν. Ἔστι . . τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα καὶ ἐπ' ἀυτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός· τὰ δὲ νοητὰ τῶν καθ' αἴσθησιν ἱεραρχικῶν ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμη.

das sacramentum extraneum [1] wohl von einer fremden (persischen?) Religion im Sinne Marcions zu deuten. Die Mithrasmysterien werden sacramenta aridae et ardentis naturae, die gnostischen Speculationen sacramenta haereticarum idearum genannt [2]. Die alttestamentliche Religion ist das vetus sacramentum und birgt in der Buchkapsel eines einzigen Propheten (Moses) den Schatz der ganzen jüdischen und daher auch unserer Religion (sacramenti) [3]. Das sacramentum passionis, die sacramenta Christi sind im Alten Testament vorgebildet. Die christliche Religion ist religionis christianae sacramentum, societas, agnitio sacramenti, regula, lex, ordo sacramenti (nostri), christianum sacramentum [4]. Das niedrige Leben Jesu erscheint den Juden als Schmach, den Christen als sacramentum humanae salutis [5]. Das Christenthum ist die ganze Religion (totum sacramentum), wie sie einstimmig von den Aposteln verkündet wird. Sie gestattet denen, welche Gott und das Geheimniß des Glaubens (sacramentum fidei) kennen gelernt haben, keine Buße mehr [6]. Aehnliche Bezeichnungen mit Bezug auf die ganze Lehre und einzelnen Theile, auf Sachen und Einrichtungen finden sich noch oft, „so daß man diese Bedeutung als die bei Tertullian vorherrschende bezeichnen kann" [7].

Mit dem sacramentum fidei ist aber bereits auf ein specielles Geheimniß der christlichen Religion Bezug genommen. Tertullian wollte nach der Taufe keine Buße mehr gestatten. Denn die Taufe ist das Geheimniß des Glaubens, weil in ihr nicht nur die Nachlassung der Sünden und die Wiedergeburt bewirkt und der Heilige Geist verliehen wird, sondern weil mit ihr auch die abrenuntiatio satanae und die professio fidei verbunden waren [8]. Für Abraham genügte zur Rechtfertigung das sacramentum fidei, aber im Christenthum ist der Glaube an das Leiden und die Auferstehung Christi hinzugekommen, so daß auch eine Erweiterung des Sacraments (ampliatio sacramenti), eine Besiegelung der Taufe (obsignatio baptismi) nothwendig ist [9]. Daher wurde auch das abgelegte Glaubensbekenntniß, der Inbegriff der Glaubensgeheimnisse und der Grund der Verpflichtung, sacramentum oder symbolum genannt. Tertullian weist nach, daß die Häretiker keinerlei Anspruch auf die Apostolicität haben. Deshalb werden sie auch von keiner apostolischen Kirche in den Frieden und die Gemeinschaft aufgenommen, „nämlich wegen der Verschiedenheit des Geheimnisses (sacramenti) sind sie durchaus nicht apostolisch", d. h. es fehlt ihnen der apostolische Glaube, das apostolische Glaubensbekenntniß [10]. Dagegen stehen die apostolischen Kirchen in der Gemeinschaft des Friedens,

---

[1] Adv. Marc. V, 7. cf. 18.

[2] Adv. Marc. I, 13. De an. 18. Cf. *Firmicus Maternus,* De errore profanarum rell. 18, 20. 21: signa, symbola in ipsis superstitionibus, profani sacramenti signa, symbola profanae religionis.

[3] De bapt. 8. Scorp. 9. Apol. 19. 47. Adv. Iud. 10. 13.

[4] Adv. Marc. I, 21. III, 10. 19. V, 3. 5. 15. 17. Adv. Prax. 18. 28.

[5] Adv. Marc. II, 27.

[6] De pud. 18. 19. Cf. De resurr. 63. Scorp. 9.

[7] Kellner, bei Kraus, Real-Encyklopädie II, 704. Vgl. *A. Réville,* Du sens du mot sacramentum dans Tertullien. Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences religieuses. Vol. I. Paris 1889. p. 194—204.

[8] Adv. Marc. I, 28. De an. 1. De bapt. 6. De poen. 6.

[9] De bapt. 13. [10] De praescr. 32. cf. 20.

der Bruderbegrüßung, der Gastfreundschaft, Rechte, welche von keinem andern Grunde hergeleitet werden als von der einen Ueberlieferung desselben Glaubensbekenntnisses. Man kann hier den spätern technischen Ausdruck traditio sacramenti oder symboli, wenn auch in weiterem Sinne, erkennen [1]. Die contessaratio hospitalitatis weist auf das Symbol hin, welchen Ausdruck erst Cyprian für das Glaubensbekenntniß gebrauchte. Die Uebergebung des Symbols (bei der Taufe) ist den heidnischen Mysterien entlehnt und wurde sowohl von Formeln als von äußeren Zeichen gebraucht. Noch beim hl. Bernhard begegnet uns der Name sacramentum christianitatis für den Katechumenenunterricht (sacramentum catechismi).

Da die Ablegung des Glaubensbekenntnisses bei der Taufe den Charakter einer feierlichen, für das ganze Leben verbindlichen Verpflichtung hatte, durch welche der Gläubige von der Fahne des Teufels, welcher er in der abrenuntiatio abgeschworen hatte, sich lossagte und zur Fahne Christi bekannte, so erhielt das Taufbekenntniß als sacramentum fidei die Bedeutung einer Eidesformel, durch welche der miles Christi zur Fahne seines Gottes schwört. Man übertrug die tessara contractuum auf die tessara militaris = Losungswort, und verstand darunter den Fahneneid (sacramentum). Die Christen konnten das Wort als Losungswort, Fahneneid und Zeichen des Bundes, den sie in der Taufe mit Gott geschlossen haben, verwenden. Tertullian, der in der lateinischen Sprache wohl bewandert war, gebrauchte daher das Wort vom Eide des Soldaten, um davon die Anwendung auf den christlichen Soldaten zu machen [2]. Indem er die Frage aufwirft, ob der Christ Kriegsdienste leisten dürfe, bemerkt er, es schicke sich nicht, dem göttlichen und menschlichen Eide (sacramentum), dem Zeichen Christi und des Teufels, dem Lager des Lichtes und der Finsterniß zu dienen [3]. Denn die Christen sind schon damals zum Kriegsdienst des lebendigen Gottes berufen worden, als sie auf die Worte des Glaubensbekenntnisses (sacramentum) antworteten [4]. An anderen Stellen gibt er auf die Frage, ob die Christen an den Schauspielen theilnehmen und Götzenbilder verfertigen dürfen, eine ähnliche Antwort. Er verwirft beides, weil es gegen die Abschwörung bei der Taufe (in sacramento, signaculo fidei) und gegen das abgelegte Glaubensbekenntniß verstoße. Niemand geht in das Lager des Feindes über, außer nachdem er seine Waffen weggeworfen, die Zeichen und Eide (signa et sacramenta) seines Fürsten verlassen hat [5].

Gewöhnlich nimmt man an, daß diese eidliche Gelobung beim Empfang der Taufe zur Anwendung des Wortes geführt und der Begriff des Geheimnisses erst nachträglich, zum Theil infolge der Arcandisciplin, damit verbunden worden sei [6]. Denn bei den Classikern finden wir das Wort nur in ersterem

---

[1] Probst, Die Sacramente und Sacramentalien in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1872. S. 3. Lehre vom Gebet. 1871. S. 66. Vgl. *Augustinus*, Serm. 212 ad 214. De traditione symboli.

[2] De ieiun. 10. Cf. De rebapt. 16: Perinde ac si quis sacramento miles dicto desertis suis castris in hostium diversissimis castris longe aliud sacramentum velit dicere, hac ratione constat eum vetere sacramento exauctoratum esse.

[3] De idol. 19. De cor. 11. Scorp. 4. De spect. 24. [4] De mart. 3.

[5] De spect. 24. De idol. 6. Apol. 22. De pud. 9. De res. 21. De bapt. 6

[6] Hahn, Die Lehre von den Sacramenten. 1864. S. 6 f. *Réville* l. c.

Sinn. Es bezeichnet im juristischen Sprachgebrauch [1] die Verpflichtung zum Kriegsdienst und besonders den damit verbundenen Eid, den Eid der Treue (sacramentum fidei), der, vor heiligen Bildern oder Symbolen unter Anrufung der Götter abgelegt, eine res sacra s. sacrata war. Uebertragen wurde es vom Kriegsdienste überhaupt und von jedem Eide gebraucht [2]. Damit hängt die juristische Bedeutung zusammen. Das Wort erscheint bei Varro [3] als ein Begriff der ältesten Jurisprudenz und bedeutet eine Caution, eine verpfändete Summe Geldes, die man beim Beginne des Processes hinterlegen mußte und welche der unterliegende Theil zugleich mitverlor, das Haftgeld, die Strafsumme. Weil diese Summe bei der religiösen Autorität hinterlegt war, hieß sie res sacrata oder sacramentum. Von der Summe ging die Bezeichnung auf die richterliche Action selbst über [4]. Ebenso bedeutete es die gegenseitige Provocation auf eine Strafsumme, eine Art Wette, die der Kläger und der Beklagte um die Wahrheit ihrer Behauptungen eingingen (sponsio).

Doch ist nach dem Gesagten dieser Begriff selbst für den Juristen Tertullian der secundäre. Das Geheimniß der Religion, der Prophetie, des Christenthums, seines Glaubens, seiner Lehre, seiner Einrichtungen, war der ursprüngliche Begriff. Das sacramentum im Epheserbriefe stellte die Verbindung Christi mit der Kirche als Erfüllung des Geheimnisses dar, welches durch den Schöpfer in der Verbindung von Adam und Eva angedeutet worden war [5]. Wie der ganze religiöse Sprachgebrauch, so spricht selbst die Etymologie für diese ursprüngliche Bedeutung. Denn sacramentum est id quod sacrat, also die Bezeichnung für eine res sacra, ein signum sacrum, etwas Heiliges, ob es in Worten ausgesprochen oder in Zeichen und Handlungen gegeben sei. So sind auch ornamentum, fulcimentum, nutrimentum, vestimentum, alimentum, von ornare, fulcire, nutrire, vestire, alere abzuleiten. Es ist daher wahrscheinlich, daß sich diese ursprüngliche Bedeutung des Wortes, welche noch im Soldateneid und in der Haftsumme zu erkennen ist, für das religiöse Leben erhalten hat und das Geheimnißvolle und Geheimzuhaltende bezeichnete. In den allgemein verbreiteten Mysterien spielten die Geheimnisse eine Hauptrolle. Die Eingeweihten waren zur Geheimhaltung verpflichtet [6].

Diesen geheimnißvollen Charakter meint Tertullian auch, wenn er die Vorwürfe der Heiden gegen den christlichen Gottesdienst als sacramentum infanticidii, sacramenta et non sacramenta nostrae religionis, sacramentum incusandi spiritus bezeichnet [7]. Auch christliche Gebräuche wie die Monogamie der Cleriker, das Fasten und anderes konnten sacramenta genannt werden [8]. Denn die christliche Religion ist eine lex sacramenti. Die

---

[1] *Cicero,* De off. I, 11 (?). Tac. H. I, 5.

[2] Vgl. noch das can. Recht (Decr. 22. q. 5. c. 14) und dazu Thomas (S. th. III, 60, 1, 3).

[3] Quis iudicio vicerat, suum sacramentum a sacro referebat; victi, ad aerarium redibat.

[4] *Cicero,* Pro Caecina 33. Pro domo 29. Pro Milone 27.

[5] De monog. 5. Adv. Marc. V, 18. De ieiun. 3. De an. 11. 21.

[6] Μύω = schließen, d. h. den Mund, μύστης = der Eingeweihte, welcher zur Geheimhaltung eidlich verpflichtet ist.

[7] Apol. 7. Ad. natt. I, 16. De bapt. 5. De an. 9.

[8] De monog. 11. De ieiun. 7. 11. Adv. Marc. V, 1. 5.

Taufe des Johannes ist ebenfalls ein sacramentum, die Taufe der Christen ein sacramentum aquae [1], denn das durch Anrufung des Heiligen Geistes geheiligte Wasser hat die Kraft der Heiligung eingesogen. Gott hat der materia in sacramentis propriis eine besondere Kraft verliehen [2]. Danach sind die Ausdrücke sacramentum baptismi, eucharistiae, benedictionis, sanctificationis, salutis, panis et calicis, sacramenta lavacri, propria, res sacramentorum divinorum [3] leicht verständlich. Ueberall sind heilige, geheimnißvolle, vor Außenstehenden zu verbergende Sachen und Handlungen gemeint, welche als göttliche Werke das innerlich bewirken, was sie äußerlich andeuten. Die Hauptsacramente sind aber das Sacrament der Taufe und Eucharistie, welche die Mithraspriester nachgemacht haben.

Der hl. Cyprian kennt ebenso das sacramentum Christi, d. h. das im Alten Testament vorausgesagte Leben und Wirken Jesu [4], ein sacramentum fidei im Bekenntniß des Namens Jesu, unitatis, trinitatis, sacramenta orationis dominicae, weil das Vaterunser auch Geheimnisse des Glaubens birgt [5]. Das s. vitae ist in den zwei Geboten der Liebe enthalten. Die Kirche ist das Sacrament der Einheit. Die Wahrheit der Kirche und die Einheit des evangelischen Sacraments gehören zusammen [6]. Deshalb ist auch die Arche Noe's ein Sacrament. Dem hl. Cyprian wird es als ein Verdienst angerechnet, daß er die Geheimnisse aufgeschlossen habe (sacramenta nudare) [7].

Cyprian macht aber die gleiche Anwendung auf die Taufe. Besonders betont er die aus dem Eid (sacramentum) bei der Abschwörung und dem Glaubensbekenntniß folgende Verpflichtung [8]. Dem Papste Stephanus wirft er vor, daß durch seine Zulassung der Ketzer die „Fahneneide des göttlichen Kriegsdienstes" aufgelöst und die Feldzeichen des himmlischen Heerlagers preisgegeben werden. Von anderen Sacramenten nennt er das sacramentum paschae et agni, calicis. Für die Eucharistie, in welcher mit Wasser gemischter Wein dargebracht wird, kann er das sacramentum et testimonium aller Schriften anführen. Schon in Melchisedech sehen wir das sacramentum sacrificii dominici vorgebildet [9]. Das Geheimniß dieses Kelches verkündigt der Psalmist (22, 5). Daher muß man bei der apostolischen Tradition bleiben, denn es ist nicht recht, „so große, so erhabene Gebote, welche zu dem Geheimnisse des Leidens des Herrn und unserer Erlösung selber in Beziehung stehen, zu brechen".

Bei den folgenden Vätern finden wir dieselben Auffassungen und Deutungen. Die Geheimnisse des Alten und Neuen Testaments, die einzelnen Lehren, Typen, Weissagungen, Zeichen, Handlungen sind Sacramente [10]. Sacra-

---

[1] De bapt. 1. 12. [2] De bapt. 7. Adv. Marc. I, 14.

[3] De bapt. 1. 2. 9. De cor. 3. De pud. 14. 15. Adv. Marc. I, 14. 24. IV, 34. V, 8. De virg. vel. 2. De praescr. 40.

[4] Testim. prooem. Ep. 64, 2.

[5] De or. dom. 9. 28. De un. 4. Ep. 31, 3. 78, 1.

[6] De un. 7. Ep. 51, 1. 75, 7. 15. [7] Ep. 78, 1.

[8] De laps. 13. Ep. 75, 11. 74, 8. Vgl. Ep. 10, 2, wo er von dem Martyrium sagt: O quale illud fuit spectaculum Domini, quam sublime, quam magnum, quam Dei oculis sacramento ac devotione militis eius acceptum!

[9] Ep. 63, 3. 8. 10. 11. De laps. 25.

[10] *Hilarius,* De trin. 8, 25. 27: Perfectae ac verae nativitatis sacramentum; sub

mente sind aber besonders die von Christus angeordneten Zeichen des Heiles, die Taufe und Eucharistie und die einzelnen Handlungen, welche damit verbunden sind. Man war in der Behandlung dieser speciellen Sacramente nicht ganz einig, aber allmählich bildete sich doch eine gemeinsame Auffassung, der Anfang der Sacramentenlehre. Wie Cyrill für die Griechen, so hat Ambrosius für die Lateiner zuerst eine Darstellung derjenigen Sacramente gegeben, welche in der Regel den Katechumenen kurz nacheinander gespendet wurden [1]. Auch er hält den geheimnißvollen Charakter insoweit fest, als er die Erklärung nur an die Getauften richtet.

„Nun ist es Zeit, über die Geheimnisse (mysteria) zu reden und das Wesen der Sacramente selbst darzulegen, die wir mehr verrathen als bekannt gegeben zu haben scheinen würden, wenn wir sie vor der Taufe den Nichteingeweihten hätten aufdrängen zu sollen geglaubt." [2] Hierauf gibt Ambrosius eine Erklärung der Taufe, Firmung und Eucharistie sammt den bei deren Spendung üblichen Ceremonien. Weil die Taufe das erste und nothwendigste Geheimniß ist, so wurde für sie besonders die Bezeichnung angewendet. Ambrosius nennt auch die Fußwaschung wie die Taufe sacramentum mysterii [3]. Insofern aber die Eucharistie den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildete, war sie das Hauptgeheimniß. „Was ist es, das verborgen und nicht öffentlich ist in der Kirche? Das Sacrament der Taufe, das Sacrament der Eucharistie. Denn unsere guten Werke sehen auch die Heiden, die Sacramente aber werden vor ihnen verborgen; aber von dem, was sie nicht sehen, steigt das empor, was sie sehen." [4] Julius I. wunderte sich, daß eine Untersuchung über das Blut und den Leib Christi, welcher die Priester, obwohl sie die Verwalter der Geheimnisse sind, nicht beiwohnen dürfen, bei auswärtigen Richtern, in Gegenwart von Katechumenen und gar von Heiden und Juden gepflogen wurde [5]. Für die Firmung deutet Innocenz I. diesen Charakter des Geheimnisses an, wenn er bemerkt, die Worte, mit welchen die Bischöfe dieselbe spenden, könne er nicht sagen, damit er nicht vielmehr preiszugeben, als auf die Anfrage zu antworten scheine [6]. Die Synode von Laodicea Kap. 5 ordnet an, daß die Weihen nicht vor den Zuhörenden ertheilt werden, und Chrysostomus bezeichnet es als unerlaubt, das, was bei der Weihe vor sich gehe, den Ungeweihten zu enthüllen [7]. Ambrosius findet keinen Unterschied darin, ob die Priester durch die Buße oder durch die Taufe ihr Recht ausüben; denn in beiden ist ein Geheimniß (mysterium) [8].

Die genauere Bestimmung des Sacramentsbegriffes in der alten Zeit verdanken wir dem hl. Augustinus. Wie in anderen Gebieten fand er auch hier die Elemente vor, es fehlte nur an der festen Begrenzung und genaueren Definition. Wenn behauptet wird, was in der abendländischen Kirche

---

sacramento cohabitationis Sp. s. Cf. *Hier*. Ep. 65: Spiritu s. futura Christi sacramenta pandente . . . Christi et ecclesiae sacramenta.

[1] Exhort. virg. 7. n. 42: Venit paschae dies, in toto orbe baptismi sacramenta celebrantur.

[2] De mysteriis 1, 1, 2. Cf. *Pseudo-Ambr.*, De sacramentis.

[3] De virg. 10. In Ps. 38. n. 25.

[4] *Aug.*, In Ps. 103. I, 14. [5] Ep. 1, 15. [6] Ad Decent. 3.

[7] Hom. 18, 3 in II. ep. ad Cor. [8] De poen. I, 8, 36.

seit Augustinus Sacrament im specifischen Sinne des Wortes (Gnadenmittel) heiße, habe die Kirche des dritten Jahrhunderts nur in der Taufe besessen [1], so gilt dies nicht einmal für die formelle Darstellung bei Tertullian und Cyprian. Denn beide stellen Taufe und Eucharistie zusammen, und Tertullian erwähnt besonders die Salbung als Mittel innerer Heiligung, kennt das Priesterthum und die Ehe [2]. Selbst Hahn, auf welchen sich Harnack beruft, bemerkt, so mannigfaltig namentlich in der ältesten Zeit der Gebrauch des Ausdrucks sacramentum gewesen sei, so sei er doch schon frühzeitig auf gewisse kirchliche Handlungen übertragen worden, zuerst auf die Taufe, dann auch auf das heilige Abendmahl, bald auch auf mehrere andere kirchlichen Handlungen. Hat man auch mit dem Ausdruck in dieser Anwendung noch einen ziemlich allgemeinen und unbestimmten Sinn verbunden, so gewöhnte man sich doch mit der Zeit daran, mit sacramentum, indem man es von diesen kirchlichen Handlungen brauchte, nicht nur den Sinn, den dieses Wort schon an sich im kirchlichen Gebrauche hatte, sondern zugleich auch alle die Vorstellungen zu verbinden, die man mit der Taufe und dem heiligen Abendmahl, noch ehe diese durch den gemeinsamen Namen verknüpft waren, einzeln zu verbinden sich gewöhnt hatte [3].

In der Liturgie waren diese kirchlichen Gebräuche vereinigt, allerdings ohne specifisch genau unterschieden zu sein; aber der Gedanke an eine göttliche Gnadenwirkung beherrschte das Ganze. Damit war die traditionelle Grundlage für die Sacramentenlehre gegeben. Die Entwicklung mußte eintreten, sobald durch die Verhältnisse die öffentliche Behandlung der Sacramente erlaubt und angezeigt, die strengere Unterscheidung nothwendig gemacht war. Wie fest aber diese Grundlage war, beweist der bemerkenswerthe Umstand, daß die morgenländische Kirche sammt allen aus ihr im vierten und fünften Jahrhundert hervorgegangenen Secten neben vielen heiligen Handlungen und Gebräuchen nachmals die Siebenzahl der speciellen Sacramente als christlicher Gnadenmittel unentwegt festhielt und trotz aller gegentheiligen Versuche bis heute festhält.

Augustinus hat dem Pelagianismus gegenüber den innern Charakter der Gnade und Gnadenmittel energisch vertheidigt und wissenschaftlich begründet. Zwar sind die Gesichtspunkte, unter welchen er die Sacramente betrachtet, noch ziemlich allgemein gehalten; doch lassen sich die charakteristischen Momente des Begriffes nachweisen. Denn abgesehen von dem allgemeinen Begriff des Geheimnisses der Offenbarungslehre [4], wahrt er den Gnadenmittel den eigentlichen Begriff des Sacraments. Die Sacramente sind ihm einmal äußere Zeichen, wie solche jede religiöse Gemeinschaft nöthig hat, sodann aber Zeichen, welche unter einer sichtbaren Hülle zugleich ein Höheres, Geistiges, Göttliches andeuten und mittheilen, eine Wirkung, welche ihnen nur von Gott, beziehungsweise Christus verliehen worden sein kann.

---

[1] Harnack, Dogmengeschichte. 2. Aufl. 1888. I, 392. *Réville* l. c. 196.

[2] De praescr. 40. [3] Lehre von den Sacramenten. S. 10 f.

[4] In Ps. 126, 2. De Gen. ad lit. VIII, 5, 10. Sermo 252, 1: Altitudinem divinitatis suae et misericordiam humanitatis in scripturis sanctis Dominus I. Ch. ostendit, quemadmodum solet, in mysteriis et sacramentis. Serm. 99, 11: Impleto baptismatis mysterio et sacramento.

Es liegt im Wesen und Charakter des Menschen, als eines „socialen Thieres", daß alles, was auf Geist und Herz einwirken und die Menschen zu einer Gemeinschaft vereinigen soll, äußerlich, wahrnehmbar, sichtbar dargestellt werden muß. Besonders ist dies in der Religion der Fall, welche den Menschen vom Sinnlichen, Irdischen zum Geistigen, Göttlichen erheben und in Gott die Menschen zu einer großen Familie vereinigen soll. Es gibt keine Religion, welche nicht durch gewisse äußere Zeichen und Handlungen ihre Lehre und Wirksamkeit zur Darstellung bringt und dadurch ihre Bekenner zu einer Genossenschaft verbindet. „Auf keinen Namen einer Religion, sei es ein wahrer oder falscher, können die Menschen verbunden werden, wenn sie nicht durch irgend einen gemeinsamen Kreis von Zeichen oder Sacramenten vereinigt werden. Die Kraft dieser Sacramente gilt unsäglich viel und macht die Verächter irreligiös (sacrilegos). Denn es ist gottlos, das zu verachten, ohne welches die Frömmigkeit nicht hergestellt werden kann." [1] „Die Mannigfaltigkeit der Zeichen, welche, wenn sie zu göttlichen Dingen gehören, Sacramente genannt werden", bildet ein Problem der Offenbarungsgeschichte. Selbst die zersprengten Juden werden, nachdem sie den Tempel, das Opfer, das Priesterthum und selbst das Reich verloren haben, durch wenige alte Sacramente in den Stand gesetzt, den Namen und den Stamm zu bewahren, damit sie nicht, unter die Heiden gemischt, ohne Unterscheidung zu Grunde gehen und das Zeugniß der Wahrheit verlieren [2].

Damit ist schon angedeutet, daß diese äußeren Zeichen der religiösen Gemeinschaft zur Versinnlichung des Geistigen dienen müssen. Um dem Menschen ein sichtbares Unterpfand seiner Verheißungen zu geben, ist Gott im Alten Bunde den Patriarchen, Moses und den Propheten erschienen, hat er durch Zeichen und Wunder seine Gegenwart kundgegeben und im Opfer und Cultus dem Gottesdienst eine sichtbare Einrichtung, im Priesterthum sichtbare Vertreter gegeben. Schon Tertullian hatte darauf hingewiesen, daß durch die sichtbare Menschwerdung das Fleisch der Angelpunkt des Heiles geworden sei. Aus demselben Grunde hat er die Verwendung der Elemente bei den Sacramenten gegen die Gnostiker vertheidigt. Denn Gott hat dieselben bei allen seinen Werken verwendet. Er ließ sie auch in seinen Sacramenten sichtbar werden, damit, was das irdische Leben lenkt, auch im himmlischen thätig sei [3].

Augustinus findet diese Anordnung Gottes zur Hebung des in die Sinnlichkeit versunkenen Menschen besonders passend. „Weil der Mensch in die sinnliche Knechtschaft gefallen ist, war es nothwendig, daß die Verwalter Gottes die mystischen Werke und Worte in vielem Wasser körperlich und sichtbar wirken — so nämlich sind mir jetzt die Wasser- und Luftthiere erschienen —, mit denen begnadet und eingeweiht die Menschen sich den körperlichen Sacramenten unterworfen haben, aber doch nicht vorwärts schreiten würden, wenn nicht ihre Seelen auf eine andere Stufe des geistigen Lebens gelangten." [4] Deshalb haben die Sacramente ihren Namen davon, daß in ihnen etwas anderes geschaut, etwas anderes erkannt wird [5]. Dies gilt von dem Sacrament im weitern Sinne, also auch von dem Einweihungsritus der Katechumenen

---

[1] *Aug.* c. Faust. Man. 19, 11. Ep. 138, 1, 7. [2] Serm. 201 de Epiph.
[3] De bapt. 3. [4] Confess. XIII, 20, 28. [5] Sermo 272.

(sacramentum catechumeni)[1]. Man muß ihnen sagen, daß beim Sacrament des Salzes, welches sie empfangen, gewisse sichtbare Zeichen (signacula) göttlicher Dinge vorhanden seien, aber die unsichtbaren Dinge selbst verehrt werden, und daß die durch den Segen geheiligte Gestalt nicht wie im gewöhnlichen Gebrauch zu betrachten ist. Man muß ihnen auch erklären, was die dabei gesprochenen Worte bedeuten, worin die Würze bestehe, von der die Gestalt eine Aehnlichkeit an sich hat[2].

Diese Aehnlichkeit muß bei den eigentlichen Sacramenten nothwendig vorhanden sein. „Denn wenn die Sacramente nicht eine gewisse Aehnlichkeit mit den Dingen hätten, deren Sacramente sie sind, so wären sie überhaupt keine Sacramente. Wegen dieser Aehnlichkeit haben sie meistentheils auch den Namen der Dinge selbst bekommen. Wie also in gewisser Weise das Sacrament des Leibes Christi der Leib Christi, das Sacrament des Blutes Christi das Blut Christi ist, so ist das Sacrament des Glaubens der Glaube. Denn glauben heißt nichts anderes, als den Glauben haben." Das Kind hat, obwohl es den Affect nicht hat, den Glauben wegen des Sacraments des Glaubens, und bekehrt sich zu Gott wegen des Sacraments der Bekehrung, weil auch die Antwort selbst zur Feier des Sacraments gehört (Röm. 6, 4)[3]. Daraus folgt zwar nicht, daß gerade ein bestimmtes natürliches Zeichen gewählt werden mußte, denn es gibt ja verschiedene Elemente, welche Gott zu demselben Zweck hätte auswählen können; aber irgend eine Analogie zwischen Zeichen und Wirkung muß vorhanden sein, weil sonst die innere Beziehung fehlt.

Bei den alttestamentlichen Sacramenten bestand die Beziehung in der Andeutung dessen, was in Christus durch die neutestamentlichen Sacramente verwirklicht werden sollte. „Denn das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes dem Täufer hatten Sacramente, welche zukünftige Dinge vorausverkündigten; die Sacramente unserer Zeit aber bezeugen, daß das gekommen ist, was jene als kommend voraussagten."[4] „Die alttestamentlichen Sacramente versprechen den Erlöser; die neutestamentlichen geben das Heil." Die Beschneidung weist auf die Auferstehung, das Paschalamm auf das Leiden des Herrn und den Weggang zum Vater hin. Daher ist unsere Taufe und unsere Feier des Leibes und Blutes Christi eine andere. Die fleischliche Beschneidung hat außerdem die geistige Beschneidung des Herzens in der Taufe versinnbildet[5]. Auch im Gesetz der Natur gab es mit Rücksicht auf den künftigen Mittler ein Sacrament für die Kinder.

Durch die Vollendung in Christus haben die Sacramente des Alten Testamentes aufgehört, und die neutestamentlichen Sacramente wurden in der Zahl vermindert, in der Bedeutung erhöht. Als die Zeit der Liebe und Gnade kam, wurden wenige, aber sehr heilsame Sacramente eingesetzt, welche

---

[1] Sermo 228, 3: Sermonem ad altare Dei debemus hodie Infantibus de sacramento altaris. Tractavimus ad eos de sacramento symboli, quod credere debeant; tractavimus de sacramento orationis Dominicae, quomodo petant; et de sacramento fontis et baptismi.

[2] De catech. rud. 26, 50. Cf. Conf. XIII, 23. De bapt. IV, 21, 28.

[3] Ep. 98, 9.

[4] Contra Litt. Pet. II, 26, 87. De bapt. V, 10, 12. In Ps. 73, 2. 77, 2.

[5] Ep. 23, 4. 40, 4. Contra Iulian. V, 11, 45.

die Gemeinschaft des christlichen Volkes, d. h. der unter der Herrschaft des einen Gottes freien Menge, zusammenhalten sollen[1]. Denn die christliche Freiheit hat die Gläubigen nicht nur von den nutzlosen Zeichen der Heiden, welche weder für sich, noch mit Bezug auf die zu versinnbildende Sache einen Werth hatten, sondern auch von den nützlichen Zeichen der Juden befreit, indem sie das volle Verständniß, und damit die Wahrheit verlieh. Wären in der Heiligen Schrift keine Sacramente, und in den Sacramenten keine Zeichen der Wahrheit, so würde das Handeln genügend mit dem Erkennen übereinstimmen. So aber sind für den Christen die für das alttestamentliche Gottesvolk zur Vorbereitung nöthigen Sacramente, was die Beobachtung betrifft, weggefallen, betreffs des Glaubens und der Erklärung aber geblieben. Dadurch wurden die Gläubigen von den Zeichen, welche sie verstehen, entlastet und erhielten ihrerseits einige wenige für viele, und zwar solche, die leicht zu vollziehen, erhaben für den Verstand, lauter für die Beobachtung sind und vom Herrn selbst oder von der apostolischen Einrichtung übergeben worden sind, wie das Sacrament der Taufe und die Feier des Leibes und Blutes des Herrn. Der Eingeweihte erkennt, worauf sie sich beziehen, und verehrt sie nicht mit fleischlicher Knechtschaft, sondern vielmehr mit geistiger Freiheit. Wie es aber ein Zeichen knechtischer Schwachheit wäre, dem Buchstaben zu folgen und die Zeichen für die zu versinnlichende Sache zu nehmen, so wäre es ein Beweis für einen übel umherirrenden Irrthum, nutzloser Weise die Zeichen zu deuten[2].

Die Einsetzung der Sacramente durch Christus ist hiermit deutlich ausgesprochen, denn er allein ist die Erfüllung des Alten Testaments, der Spender der Sacramente des Neuen Bundes[3]. Doch hat Augustinus nicht streng zwischen der unmittelbaren Einsetzung durch Christus und der mittelbaren durch die Apostel oder gar die Kirche unterschieden. Wie er sacramentum = Geheimniß und = Gnadenmittel oft nebeneinander verwendet, und auch in letzterem Falle stets das Geheimniß betont[4], so hat er auch die Einrichtungen der Kirche nicht immer von den Sacramenten Christi unterschieden. Doch grenzt er diese sowohl gegen das Alte Testament als auch gegen die spätere Zeit deutlich ab, indem er vor allem die Angaben der Heiligen Schrift und der apostolischen Ueberlieferung zum Beweis anführt. Weil Jesus ein sanftes Joch und eine leichte Bürde auferlegen wollte, hat er wenig Sacramente eingesetzt, die leicht zu beobachten und durch ihre Bedeutung (significatio) ausgezeichnet sind, wie die Taufe, die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi und „wenn sonst noch etwas in den canonischen Schriften empfohlen wird". „Von dem aber, was wir nicht aus der Schrift, sondern aus der Ueberlieferung festhalten und was auf dem ganzen Erdkreis beobachtet wird, ist anzunehmen, daß es entweder von den Aposteln selbst oder von Provinzialconcilien . . . empfohlen und festgesetzt worden ist."[5] Als Beispiel führt er die Feier des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn und der Herabkunft des Heiligen

---

[1] De vera rel. 17, 33. C. Faust. 19, 16. Ep. 138, 1.

[2] De doctr. chr. III, 9, 13. In Ps. 73, 2.

[3] Ep. 93, 46 sq. Tract. in Ioh. 15, 3. 4.

[4] De vera rel. 17, 33: Mysteriorum expositio, sacramenta in scripturis, signacula in sacramentis. Cf. *Gregor* I. in Ezech. H. 2, 10, 10· Sacramenta Dominicae incarnationis. [5] Ep. 51, 1.

Geistes an. Noch klarer folgt die unmittelbare Einsetzung durch Christus aus der energischen Vertheidigung der von der sittlichen Qualität des Spenders unabhängigen Wirksamkeit der Sacramente. Christus ist es, welcher tauft, die Gnade spendet. Maximus von Turin hat, von der Eucharistie ausgehend, die Folgerung hieraus gezogen: „Ergo auctor sacramentorum quis est nisi Dominus Iesus?“ [1]

Deshalb konnte Augustinus auch die häretische Taufe anerkennen, wenn sie nur richtig gespendet worden ist. Er hat zuerst den 19. Canon der Synode von Nicäa erklärt, indem er die Fälschung der Taufformel als Grund für die Ungiltigkeit der Taufe der Paulianisten angab [2]. Bei Anwendung der richtigen Taufformel muß das Sacrament giltig sein, ob es ein Häretiker oder ein Rechtgläubiger spendet; denn Christus wirkt durch das von ihm angeordnete Sacrament, so oft es nach seiner Anordnung gespendet wird. Von dem Verständniß hängt die Wirkung nicht ab, sonst wäre es auch in der Kirche schlecht bestellt [3].

In die Definition des Sacraments hat Augustinus diese Einsetzung durch Jesus Christus nicht aufgenommen, dagegen hat er den geheimnißvollen Charakter, welcher durch das versinnbildende Zeichen angedeutet ist, und die innere Gnade stark hervorgehoben. Die allgemeinste Definition lautet: „aliud videtur, aliud intellegitur“ [4], denn sie paßt auf alle Geheimnisse und Gebräuche, in welchen etwas Geistiges, Göttliches unter sinnlicher Hülle verehrt wird [5]. In diesem Sinne waren auch die Opfer des Alten Bundes Sacramente, denn sie waren ein heiliges Zeichen eines unsichtbaren Opfers, des zerknirschten Herzens [6]. Doch ist beim Sacrament im engern Sinne bereits an eine nähere Verbindung der göttlichen Dinge mit den sichtbaren Zeichen gedacht. Dies folgt nicht nur aus der oben erwähnten Aehnlichkeit zwischen beiden, sondern auch aus dem geheimnißvollen Vorgang, welcher den äußern Vollzug begleitet, und aus der Beziehung zur Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, welche der Heilige in jener Rede selbst zu Grunde legt. Das sacramentum ist in dem Sinne ein signum rei sacrae, daß die res sacra irgendwie durch dasselbe vermittelt wird. Denn in den Sacramenten selbst (in eis) wird etwas anderes erkannt, verehrt, als was geschaut wird; sie bergen eine geheimnißvolle Kraft in sich, wirken eine geistige Frucht [7]. Die sacramenta temporalia sind gleichsam der

---

[1] *Pseudo-Ambr.*, De sacr. IV, 4. [2] De haer. 44. [3] De bapt. III, 15, 20.

[4] Sermo 272: Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in iis aliud videtur, aliud intellegitur. De catech. rud. 50: Signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari. Cf. *Tertull.*, De bapt. 2: Nihil adeo est quod obduret mentes hominum, quam simplicitas divinorum operum, quae in actu videtur, et magnificentia, quae in effectu repromittitur. *Ambros.*, De myst. 3 nach Kor. 4, 18.

[5] Doctr. christ. II, 1.

[6] De civ. Dei X, 5: Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, i. e. sacrum signum est.

[7] Sermo 272: Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intellegitur, fructum habet spiritalem. Corpus ergo Christi si vis intellegere, Apostolum audi dicentem fidelibus: Vos autem estis corpus Christi (1 Cor. 12, 27) et membra. Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est: mysterium vestrum accipitis.

ärztliche Verband (alligamenta medicinalia), welcher weggenommen wird, wenn unsere Heilung vollendet ist. Unsere Heilung wird erst im Jenseits vollendet, aber wir würden zu der Vollendung nicht gelangen, wenn die Sacramente nicht als Verband dienten und Trost gewährten [1].

Die Wirkung dieser Sacramente ist daher eine bleibende. Die corporalia sacramenta sind zwar quasi verba visibilia, weil die Handlung vorübergeht, wie das Wort, welches gesprochen wird; aber die Kraft, welche durch dieselbe wirkt, bleibt immer, und das geistige Geschenk, welches durch sie übermittelt wird, bleibt ewig [2]. Die Gnade, welche durch sie mitgetheilt wird, ist wirksam. Doch ist diese Gnade nicht für alle wirksam, sondern nur für jene, welche disponirt sind. Das Bad der Wiedergeburt ist allen gemeinsam, aber die Gnade, welcher die Sacramente selbst zugehören, durch welche die Glieder des Leibes Christi mit ihrem Haupte wiedergeboren sind, ist nicht allen gemeinsam. Denn auch die Häretiker haben dieselbe Taufe und die falschen Brüder in der Gemeinschaft des katholischen Namens. Die durch die evangelischen Worte Christi geheiligte Taufe ist, wenn sie auch durch Ehebrecher und an Ehebrechern gespendet wird, heilig, weil ihre Heiligkeit nicht verunreinigt werden kann und die göttliche Kraft ihrem Sacramente assistirt, sowohl wenn es gut zum Heile, als wenn es schlecht zum Verderben gebraucht wird. Die sichtbaren Zeichen, durch welche die Sacramente vollzogen werden, sind vergänglich; aber das, was durch sie bewirkt wird, kann nicht corrumpirt werden [3]. Es kommt bei der Frage über die Integrität und Heiligkeit des Sacraments nicht auf den Glauben des Empfängers an.

Diese Wirkung ist so sehr mit der Setzung des äußern Zeichens verknüpft, daß sie nur im Falle der Noth durch andere Mittel, wie die Blut- oder Begierdtaufe, ersetzt werden kann. Auch diejenigen, welche vor der Taufe geistig und sittlich weit fortgeschritten sind, dürfen das Sacrament nicht verachten, welches durch das Werk der Ausspender vollzogen wird, „sed per hoc Deus hominis consecrationem spiritualiter operatur“ [4]. Dadurch werden die Sacramente wirksame Zeichen der invisibilis gratia [5]. Gott wirkt die invisibilis gratia per Spiritum sanctum in den visibilibus sacramentis, wo die ganze Frucht der sichtbaren Sacramente vorhanden ist. Ohne die sanctificatio der invisibilis gratia nützen die visibilia sacramenta nichts. Es gibt eine sanctificatio ohne sichtbare Sacramente, wie z. B. beim reuigen Schächer, obwohl er auch schon getauft sein konnte; aber die visibilis sanctificatio kann in den sichtbaren Sacramenten ohne jene vorhanden sein, jedoch nichts nützen. Der Verächter derselben kann in keiner Weise unsichtbar geheiligt werden. Deshalb ist Cornelius noch getauft worden, obwohl er schon den Heiligen Geist empfangen hatte.

Joh. 15, 3: „Ihr seid schon rein wegen des Wortes, das ich zu euch geredet habe“, hat dem hl. Augustinus Veranlassung zu einer nähern Unter-

---

[1] Enarr. in Ps. 146, 8.

[2] C. Faust. 19, 16. Enarr. in Ps. 77, 2: Gratia, quae sacramentorum virtus est . . ., cuius ipsa sunt sacramenta. Cf. Sermo 227.

[3] De bapt. III, 10, 15. [4] De bapt. IV, 22, 29. Quaest. in Lev. 84.

[5] De catech. rud. 26, 50. Ep. 105, 3, 12: Operatur per illum (ministrum) Deus visibilem sacramenti formam, ipse autem donat invisibilem gratiam.

suchung über das Verhältniß des Wortes Christi zum Sacrament der Taufe gegeben [1]. Dadurch erhielt er eine Bestimmung des Sacraments, welche mit den beiden vorhergehenden: aliud videtur, aliud intellegitur, signum rei sacrae nicht ganz zu harmoniren scheint; aber nur, wenn man hierin eine erschöpfende Definition statt einer durch das Citat gebotenen Erklärung finden will. Dies gilt um so mehr, als Augustin in der eben citirten Stelle die Sacramente als verba visibilia bezeichnet, um dadurch die Veränderung der Sacramente gegenüber den alttestamentlichen zu rechtfertigen. Christus, sagt er, habe in seiner Rede die Taufe nicht erwähnt, weil auch in der Taufe das Wort reinige. Wenn man das Wort wegnehme, so sei das Wasser nichts als Wasser. „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum etiam ipsum tamquam visibile verbum." Dies habe Jesus damit angedeutet, daß er sagte: „Wer gewaschen ist, braucht weiter nichts als die Füße zu waschen, sondern er ist ganz rein" (Joh. 13, 10). Diese Kraft erhalte das Wasser nur durch das wirkende Wort, nicht weil es gesprochen, sondern weil es g e g l a u b t w e r d e. Auch beim Wort sei ja die bleibende Kraft von dem vorübergehenden Schall zu unterscheiden (Röm. 10, 8—10). In der Apostelgeschichte lese man: „Er hat durch den Glauben ihre Herzen gereinigt" (15, 10), und der hl. Petrus sage: „Die Taufe hat euch gerettet, nicht als Ablegung des Schmutzes am Fleisch, sondern als Befragen des guten Gewissens" (1, 3, 10) [2]. Dies ist das Wort des Glaubens, das wir predigen, durch welches ohne Zweifel auch die Taufe geheiligt wird, damit sie reinigen kann. Christus nämlich, der Weinstock mit uns, hat mit dem Vater, dem Weingärtner, die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben. Und der Apostel fügt hinzu: „um sie zu heiligen, indem er sie reinigte durch das Bad des Wassers im Wort" (Eph. 5, 25. 26). Die Reinigung würde also keineswegs dem flüssigen und hinfälligen Elemente beigelegt, wenn nicht hinzugefügt würde: im Wort. Dieses Wort des Glaubens vermag so viel in der Kirche Gottes, daß es durch den, welcher glaubt, darbringt, segnet, tauft, auch das kleine Kind reinigt, obwohl es noch nicht mit dem Herzen zur Gerechtigkeit glauben und mit dem Munde zum Heil bekennen kann. Dies alles geschieht durch das Wort, von welchem der Herr sagt: „Ihr seid bereits rein u. s. w."

Protestantische Dogmatiker schließen hieraus, daß nach Augustinus also die Sacramente nicht in magischer Weise, sondern mittelst eines geistigen Processes, den sie im Empfänger hervorrufen, wirken [3]. Die Unterscheidung von äußerer Handlung und nebenbeigehender Wirkung und das Werthlegen auf das „Wort" und das Interesse für die Objectivität habe Anstöße gegeben. Jene Unterscheidung mußte zu einer Spiritualisirung führen, welche die Sacramente überhaupt verflüchtigte oder in dem „Wort" concentrirte. Beides sei eingetreten; nicht nur die mittelalterliche Sacramentenlehre gehe auf Augustinus zurück, sondern auch die Spiritualisten des Mittelalters, und wiederum verdanken Luther und Calvin ihm die Fingerzeige [4]. Allein so sehr es für Augu-

---

[1] Tract. 80. in Ioannem.

[2] Cf. Ep. 98, 5. Verba sacramentorum vom Taufgelöbniß. Sacramentum = symbolum. De symb. II, 13. III, 1. 12. IV, 13 (dubium). [3] H a h n a. a. O. S. 361.

[4] H a r n a c k III. 147. Vgl. übrigens schon Durandus u. a. bei S c h ä t z l e r, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato. München 1860. S. 211.

stinus selbstverständlich ist, daß die Rechtfertigung ein dem Menschen innerlicher Proceß ist, so wenig folgt aus obiger Stelle, daß die Sacramente bloß durch einen geistigen Proceß, welchen sie im Empfänger anregen, wirken. Dagegen sprechen nicht nur alle anderen vorher besprochenen Stellen, sondern auch die Anwendung auf die Kinder. Gerade die Kindertaufe bildete ja den Hauptbeweis im Kampfe Augustins gegen den Pelagianismus.

Aber Augustinus will überhaupt bloß zeigen, daß die Taufe vom Worte Gottes ihre Kraft habe und demgemäß selbst als Wort Gottes aufgefaßt werden könne. Die Predigt des Wortes Gottes und die Spendung des Sacraments sind die Hauptfunctionen des Priesters [1]. Die Taufe wird durch das Wort geheiligt und dadurch wirksam. Dies zeigt deutlich, daß Augustinus hier gerade nicht den subjectiven Proceß im Auge hatte; denn unter Heiligung durch die evangelischen Worte ist auch anderwärts die Benediction des Wassers gemeint. Diesen Gedanken haben schon Tertullian und Ambrosius vorbereitet, indem sie das Wasser die Kraft zu heiligen einsaugen, durch das Kreuz Christi zum Sacrament werden lassen [2]. Die Auffassung der geweihten Elemente ist im Alterthum weit verbreitet und erklärt auch die Anordnung Innocenz I. über die letzte Oelung. Wo Augustinus den Vollzug des Sacraments beschreibt, betont er ausdrücklich das Aussprechen der trinitarischen Formel [3] und macht die Wirksamkeit des Sacraments unabhängig vom Glaubensstand des Spenders und Empfängers, so sehr er diesen für die würdige Spendung und für den heilsamen Empfang für nothwendig erklärt. Erst in dieser Fassung konnte verbum für die sacramentale Form genommen werden. Auch hierfür ist bei Tertullian ein Vorgang zu finden. Er beschreibt die Taufe als Hinabsteigen in das Wasser unter dem Aussprechen von ein paar Worten [4].

Die mittelalterliche Sacramentenlehre, welche im opus operatum die objective Wirksamkeit der Sacramente darstellt, geht also mit Recht auf Augustinus zurück. Sie allein kann sich ganz auf ihn berufen, weil sie auch ebenso wie Augustinus die eigene Thätigkeit des Menschen fordert, ohne die Wirksamkeit des Sacraments davon abhängig zu machen. Augustinus versteht unter der Gnade des Sacraments eine wirkliche res sacramenti, welche durch Christus mittelst des Heiligen Geistes gewirkt, mitgetheilt wird, aber den die Sacramente schlecht Gebrauchenden zum Verderben, den anderen zum Heile gereicht [5]. Wenn die Spiritualisten des Mittelalters auf ihn zurückgehen und Luther und Calvin ihm Fingerzeige verdanken, so kommt dies nur daher, daß dieselben ein einziges Moment des Augustin'schen Sacramentsbegriffes einseitig herausnahmen und zur alleinigen Geltung brachten. Augustinus trifft hierin keine Schuld. Wohl war er in seinem Kirchenbegriff von dem Gedanken der Gewiß-

---

Bellarmin, De sacr. in gen. I, 20. II, 10. Cornelius a Lapide erklärt zu Jac. 5, 15 das „quia creditur": non ratione externi soni, qui transit, sed ratione internae virtutis, quae sola fide percipitur. Deshalb füge Augustinus hinzu: nam in ipso sono aliud est sonus transiens, aliud virtus manens.

[1] Confess. XI, 2.

[2] De bapt. 4. *Ambros.*, De init. 4. Comm. in Luc. 22, 10. Vgl. Probst, Sacramente und Sacramentalien S. 76. Hahn a. a. O. S. 98. 141. 369.

[3] De bapt. III, 15. IV, 12. Ep. 23, 4. [4] De bapt. 2.

[5] De bapt. III, 10, 15. C. Litt. Pet. II, 47, 10. De un. eccl. 21, 27.

heit der Gnade und des Ernstes des Glaubens und der Liebe beherrscht und wollte in seiner Gnadenmittellehre den Trost sichern, aber aus diesem Grunde hat er eben die Autorität der sichtbaren Kirche und die Objectivität ihrer Gnadenmittel vertheidigt. Hat er, „soweit damals möglich", den Kirchen- und Sacramentsbegriff der geistigen Lehre von Gott, Christus, Evangelium, Glaube, Liebe untergeordnet, so hat er nur etwas gethan, was die Kirche von Anfang an that und bis auf den heutigen Tag thut.

Ob man nun nach Augustinus die „Heilswirkung" oder „Kraftäußerung überhaupt" ex vi sacramenti annehme, in jedem Falle sind die Sacramente wirkliche Gnadenmittel, wirksame signa rei sacrae. Nur das Heil oder Verderben dieser Wirkung hängt von der Mitwirkung mit der Gnade ab. Wer diese nicht anerkennt, kann den Augustin'schen Sacramentsbegriff so wenig als den scholastischen erklären. Wer aber das „Wort" allein wirken läßt, braucht überhaupt kein Sacrament als Gnadenmittel, sondern höchstens als Zeichen oder Erbauungsmittel. Der hl. Thomas bezieht das „verbum" des hl. Augustinus auf die Form des Sacraments und findet in dieser Definition eine Proportion zu dem Wesen des Menschen, insofern die „sacramentalis medicina per rem visibilem corpus tangit et per verbum ab anima creditur" [1].

Nur die Außerachtlassung der verschiedenen Bedeutungen des Wortes sacramentum kann zu der Behauptung einen Schein von Berechtigung geben, daß die erste Bedingung, unter welcher die Sacramente das wirken, wozu sie bestimmt sind, das Verständniß des Zeichens sei. Denn Augustinus sagt nur, daß, wer die Kraft und Bedeutung des göttlich eingesetzten Zeichens kenne, nicht das Zeichen, sondern die Sache verehre [2], was für die Wirksamkeit ohne Bedeutung ist. Der Ausspruch „sacramentorum utilitas in intellectu est" [3] sagt aber etwas ganz anderes; denn er bezieht sich auf die „mores", welche der Apostel im zweiten Theile seines Briefes behandelt [4]. Davon unterscheidet Augustinus die alttestamentlichen Sacramente, welche den Juden eine Knechtschaft sind, weil sie dieselben nicht verstehen, während sie dem Moses und den Propheten, welche sie verstanden haben, nützlich gewesen sind. Wird ein solches Sacrament nicht verstanden, so schreckt es die Seele; wird es verstanden, so erweckt es Freude. „Omne autem sacramentum cum intellegitur aut ad contemplationem veritatis refertur aut ad bonos mores." [5] Die ganze Ausführung bezieht sich also auf den vorbildlichen Charakter der alttestamentlichen Sacramente. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit anderen Stellen, in denen der Glaube und die Erkenntniß betont werden. Zu Joh. 6, 64 bemerkt Augustinus allgemein, Jesus gebe auch den Grund an für das Fehlen des Verständnisses. Sie verstehen nicht, weil sie nicht glauben. Durch den Glauben werden wir verbunden, durch die Erkenntniß belebt.

---

[1] S. th. III, 60, 6. cf. 4 c. [2] De doctr. chr. III, 9, 13.

[3] Expos. in ep. ad Gal. 19.

[4] Haec enim onera potius imponi gentibus, quorum utilitas in intellectu est: nam haec omnia exponuntur christianis, ut quid valeant, tantum intellegant, non etiam facere cogantur.

[5] Cf. de catech. rud. 26, 50: Si quid etiam in scripturis audiat quod carnaliter sonet, etiamsi non intellegit, credat tamen spirituale aliquid significari, quod ad sanctos mores futuramque vitam pertineat.

Die Ketzer- und Kindertaufe zeigen an sich schon die Unhaltbarkeit dieser Erklärung. Augustinus bemerkt wiederholt, daß selbst die meisten „pārvuli“ in der Kirche die trinitarische Formel nicht verstehen und dennoch giltig die Taufe empfangen. Auch wenn er die „caritas“ als nothwendige Bedingung aufstellt und sie selbst als „virtus sacramenti“ bezeichnet [1], will er nur die nothwendige Mitwirkung für den fruchtbaren Sacramentsempfang betonen. Ohne die Liebe können die Sacramente im Menschen sein, nützen können sie nichts. Verlieren wir die Liebe, so verlieren wir die Kraft der Sacramente. Sie bleiben nur äußerlich bei uns (forma sacramenti, character indelebilis) [2]. Speciell von der Eucharistie bemerkt er, daß dieses Sacrament den einen zum Heil, den anderen zum Verderben gereiche, „res vero ipsa, cuius sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicunque eius particeps fuerit“ [3].

Augustinus hat also bereits alle Momente für den katholischen Sacramentsbegriff, wie für die Rechtfertigung [4] und Heiligung, gekannt und gelehrt: das äußere Zeichen, welches die innere Gnade versinnbildet, die innere Gnade, welche von Gott durch die Sacramente den Empfängern mitgetheilt wird, und die Einsetzung durch Jesus Christus, welcher der Urheber der Gnade und des Heiles ist. Wenn er auch diese Momente nicht immer gleichmäßig darstellt, und das innere Verhältniß derselben zueinander oft mehr errathen läßt als ausspricht, so erkennt er doch in den Sacramenten des Neuen Bundes stets die von Christus seiner Kirche zur Verwaltung anvertrauten Gnadenmittel [5], welche im regelmäßigen Lauf der Dinge die unerläßliche Bedingung und die wirksamen Ursachen des christlichen Heiles sind, wenn sie im Glauben und in der Liebe gebraucht werden.

Eine Definition, welche nicht selten als die genaueste betrachtet wird und später öfter wiederkehrt, können wir trotzdem nicht als eine Definition des Sacraments im engern Sinne gelten lassen. Augustinus beschreibt in seinem Brief an Januarius [6] das Sacrament als eine feierliche Handlung, deren

---

[1] Fragm. ex serm. oct. Paschae 4: Quae est forma pietatis? Sacramentum visibile. Quae est virtus pietatis? Invisibilis caritas . . . Nam sacramenta sunt sancta et magna, sed nihil est homo, si caritatem non habeat. Ergo virtus sacramenti caritas. (C. Faust. 19, 12. Sermo ad Caesar. eccl. 3.)

[2] Certe iam renati sunt ex aqua et spiritu fratres nostri, et nos aliquot ante annos renati sumus ex aqua et spiritu. Bonum est nobis, ut non diligamus mundum, ne remaneant in nobis sacramenta ad damnationem, non firmamenta ad salutem. Firmamentum salutis est, habere radicem caritatis, habere virtutem pietatis, non formam solam. Tract. 2, 9 in ep. Ioann. ad Parthos.

[3] In Ioann. tr. 26, 15. Ueber das sacramentum chrismatis vgl c. Litt. Pet. II, 104: Discerne ergo visibile sanctum sacramentum, quod esse et in bonis et in malis potest, illis ad praemium, his ad iudicium.

[4] Vgl. Ritschl, Die Lehre von der Rechtfertigung I, 83. A. 3: Augustinus sei im ganzen betrachtet, der Patron, ja der directe Begründer des abendländischen Katholicismus. Von ihm sei namentlich das ganze Material der mittelalterlichen Lehre von Gnade und Freiheit, von Justification und Verdienst. Die Folgerungen, welche die Reformatoren aus seinen Lehren von der Sünde und der Prädestination gezogen haben, seien ihm nicht in den Sinn gekommen. [5] Conf. IX, 3. Ep. 93, 46.

[6] Ep. 55, 1, 2: Sacramentum est in aliqua celebratione, cum rei gestae ita fit commemoratio, ut aliquid etiam significari intellegatur, quod sancte accipiendum est.

Eigenthümlichkeit darin bestehe, daß sie nicht bloße Gedächtnißfeier sei, sondern daß der Gegenstand des Andenkens zugleich durch symbolische Handlungen äußerlich abgebildet und dem würdigen Empfänger dargereicht werde. Allein der Zusammenhang zeigt, daß es sich gar nicht um ein eigentliches Sacrament handelt. Augustinus bespricht die Frage, warum der Geburtstag Christi stets an demselben Monatstage gefeiert werde, während das Pascha sich nach dem Monde richte. Er findet den Grund darin, daß der Geburtstag nicht in sacramento gefeiert werde, sondern bloß zur Erinnerung an die Geburt Christi [1], also rein historisch. Das Sacrament bei einer Feier bestehe aber darin, daß neben dem Gedächtniß noch etwas versinnbildet werde, das heilig aufzunehmen sei. Dies treffe bei der Paschafeier zu, weil wir nicht nur das Gedächtniß des Todes und der Auferstehung Christi feiern, sondern auch das übrige, was darüber bezeugt wird, zur Versinnbildlichung des Sacraments nicht übergehen. Dieses ist durch das Wort Pascha=Uebergang schon angedeutet; es ist der Uebergang vom sterblichen zu einem andern, unsterblichen Leben, welcher durch den Uebergang Jesu vom Tod zum Leben vorgebildet wird.

Die Definitionen des hl. Augustinus bilden für das Mittelalter die Grundlage der Sacramentenlehre. Das signum gratiae Dei, invisibilis gratiae visibilis forma, signum rei sacrae kehren in den verschiedensten Wendungen und Verbindungen bei den Scholastikern wieder. Der römische Katechismus bezeugt dem hl. Augustinus noch [2], daß keine Definition klarer und verständlicher sei als die von allen scholastischen Lehrern angenommene Definition: „Sacramentum est signum rei sacrae“, oder mit anderen Worten: „Sacramentum est invisibilis gratiae visibile signum, ad nostram iustificationem institutum.“ Die Unterscheidung zwischen verbum und elementum vererbte sich gleichfalls auf das Mittelalter, wurde aber stets von dem äußern Zeichen und den consecratorischen Worten verstanden. Erst im 13. Jahrhundert wurde sie durch die sachlich gleichbedeutende, aber formell prägnantere Unterscheidung zwischen materia und forma ersetzt. Doch fehlte die Einsicht in den ursprünglichen Zusammenhang des Augustinus nicht ganz.

Die liturgischen Bücher, welche Anweisungen zur feierlichen Spendung der Sacramente, namentlich des heiligsten Sacraments in Verbindung mit dem heiligen Meßopfer, geben und bis auf Leo I., Gelasius, Gregor I. hinaufreichen, wurden Sacramentarien, sacramentorum volumina oder auch sacramentorum praefationes et orationes genannt, weil sie die Gebete während

---

[1] Vgl. aber über die Epiphanie Serm. 204: Epiphania = manifestatio et refertur ad illud . .: Sine dubio magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne . . . Oportebat itaque nos, h. e. ecclesiam quae congregatur ex gentibus, huius diei celebrationem, quo est Christus primitiis gentium manifestatus, illius diei celebrationi, quo est Christus ex Iudaeis natus, adiungere, et tanti sacramenti memoriam geminata sollemnitate servare. Serm. 210: Pertinuit enim ad praebendum nobis humilitatis et devotionis exemplum, ut illa etiam sacramenta veniens suscipere dignaretur (Christus), quibus venturus ipse praenuntiabatur: ut hinc ostenderet, quanta religione nos oportet haec suscipere sacramenta, quibus iam venisse nuntiatur. Sermo 231, 2: Resurrectio Domini nostri Iesu Christi nova vita est credentium in Iesum, et hoc est sacramentum passionis et resurrectionis eius, quod valde nosse et agere debetis.

[2] P. II. c. 1. q. 3. Cf. Trid. S. XIII. c. 3.

der eucharistischen Feier enthielten[1]; denn schon der hl. Augustinus hatte die bei der Meßfeier verrichteten Gebete sacramenta genannt. Für die nähere Bestimmung des Begriffes finden wir übrigens in diesen Schriften wenig. Wir müssen die weitere Entwicklung desselben bei den Theologen suchen.

Isidor von Sevilla († 636), der erste, welcher wieder eine Definition gibt, hat die Definition aus dem Briefe Augustins an Januarius fast wörtlich herübergenommen[2], aber doch durch die Auslassung eine Beziehung auf die eigentlichen Sacramente angebahnt, die er noch dadurch bestärkt, daß er nach Anführung der Sacramente (baptismus et chrisma, corpus et sanguis) die nähere Bestimmung beifügt: „Sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur.“[3] Dadurch hat Isidor nach der Etymologie von sacramentum = id quod sacrat sowohl das signum rei sacrae als das invisibilis gratiae visibile sacramentum näher erklärt. Indem er die göttliche Kraft in dem Symbol wirksam sein läßt, hat er den Zusammenhang zwischen Symbol und Gnade genauer bestimmt, obwohl auch hierfür Augustinus durch sein verbum et elementum vorgearbeitet hatte. Die Einsetzung durch Jesus Christus ist wenigstens durch die divina virtus angedeutet.

Diese Definition wird von den nachfolgenden Theologen mit geringen Veränderungen oft wiederholt und größtentheils unmittelbar dem hl. Augustinus oder auch Gregor I. zugeschrieben[4]. Aber über die allgemeine Erklärung des hl. Augustinus kommen die Theologen trotz ihrer Umschreibungen lange nicht hinaus. Wenn Ratramnus erklärt: omne sacramentum in rebus divinis aliquid secreti continere et aliud esse quod corporaliter appareat, aliud vero, quod spiritualiter sit accipiendum, so schwebt ihm die allgemeine Definition vor Augen: aliud videtur, aliud intellegitur. Die Anwendung auf die Mysterien des Leibes und Blutes Christi zeigt, daß er unter dem Geistigen die innere Wirkung in dem Gläubigen versteht. Dies bestimmt er noch genauer, indem er die salus bei Isidor durch den Zusatz fideliter accipientium ergänzt. Paschasius läßt durch die göttliche Feier (celebratio) ein pignus salutis übergeben, weil die sichtbare Sache innerlich eine ganz verschiedene Wirkung hervorbringe. Dadurch ist die Beziehung Augustins auf die Paschafeier beseitigt und aus dem Verständniß der symbolischen Bedeutung (transitio) die Uebergabe einer innern Gnade, welche dem Gläubigen zum Heile dient, geworden. Hier sieht man deutlich, wie wenig der Zusammenhang in der Darstellung Augustins berücksichtigt worden ist. Man hielt sich an

[1] *Gennadius*, Liber pontificalis. Vgl. Probst, Duchesne über die drei ältesten Sacramentarien. Zeitschrift für kath. Teologie 1891. S. 193 ff.

[2] Etymol. 6, 19, 39: Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit, ut aliquid significari intellegatur, quod sancte accipiendum est.

[3] L. c. 42: Unde et graece mysterium dicitur quod secretam et reconditam habeat dispositionem.

[4] Rabanus Maurus, Ratramnus, Paschasius Radbertus, Lombardus, Alexander von Hales, Albertus, Thomas, Bonaventura, Durandus, Biel u. a. Vgl. auch Decr. I. q. 1. cap. Multi secularium. Thomas schreibt sie S. th. III, 84, 1, 1. dem hl. Gregor, Opusc. 7 (4): De articulis fidei et ecclesiae sacramentis tr. 2. (Paris. 1889. T. 27, 177) dem hl. Augustinus zu.

den Buchstaben der Definition und deutete ihn nach der thatsächlichen Erfahrung im kirchlichen Leben. Aus der weitern Erklärung, welche nach dem Vorgange Isidors der Aufzählung der Sacramente beigefügt ist, verdient bemerkt zu werden, daß durch die divina virtus caro consecratur, ut hoc sint (sacramenta) interius in veritate, quod exterius creduntur virtute fidei.

Seit dem 11. Jahrhundert finden wir regelmäßig die Definitionen: sacrum signum oder signum sacrae rei oder visibile signum invisibilis gratiae oder invisibilis gratiae visibilis forma [1]. Ueber die nähere Erklärung herrschte noch große Unklarheit, weil nicht nur die Zahl der eigentlichen Sacramente noch nicht abgegrenzt war, sondern sich seit Augustinus die frommen Gebräuche und heiligen Handlungen, welche unter diesen Begriff gestellt wurden, bedeutend vermehrt hatten. Desto mehr drängte sich das Bedürfniß nach einer strengern Unterscheidung und genauern Bestimmung auf, zumal die dualistischen Secten den ganzen Bestand der Kirche und ihrer Sacramente zu bekämpfen angefangen hatten [2]. Eine wissenschaftliche Untersuchung hierüber stellte erst Hugo von St. Victor († 1141) an. Er handelt im vierten Tractat seiner Summa über die Sacramente im allgemeinen und hat ein eigenes Werk über die Sacramente geschrieben, welches aber der damaligen Auffassung entsprechend die ganze Dogmatik umfaßt. Er geht von den beiden Definitionen Augustins: signum rei sacrae und visibile signum invisibilis gratiae aus, bemerkt aber, daß Augustinus die Nothwendigkeit einer Aehnlichkeit zwischen dem äußern Zeichen und der Wirkung anerkannt habe. Gegen den Einwand, daß diese Definition zu allgemein sei, erwiedert er, man könne sie dadurch auf die Sacramente allein beschränken, daß man das Zeichen als ein wirksames Zeichen betrachte [3].

In der Sacramentenlehre sucht er dieses näher darzuthun [4]. Er geht vom signum rei sacrae aus, erklärt es durch die Verbindung des visibile und invisibile, nennt das visibile et materiale „sacramentum", das invisibile et spirituale „res s. virtus sacramenti"; jedoch müsse das sacramentum ein signum der spiritualis gratia sein. Um aber das deutlicher hervortreten zu lassen, ist zur Interpretation und Erklärung der „descriptio" Augustins eine ausführlichere Definition nothwendig. Diese lautet: „Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex significatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam." Diese Definition entspreche jedem Sacramente. Alles was diese drei Momente

---

[1] Siehe die Citate bei Hahn a. a. O. S. 14. Auch Roland geht von Augustinus aus: Est enim, ut ait Augustinus, sacramentum visibile signum invisibilis gratiae. Vgl. Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III. Zum ersten Male herausgegeben. Freiburg 1891. S. 155.

[2] Bach, Die Siebenzahl der Sacramente. Regensburg 1864. S. 34 ff.

[3] Sent. 4, 1: Sed ut solis sacramentis competat, sic intellegendum est: sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam sc. confert ipsum sacramentum.' Roland sagt S. 157: Diffinicionem fore sufficientem et omni et soli competere sacramento. Er beginnt seine Abhandlung mit den Worten: De sacramentis itaque tractaturi ab illo precipuo sacramento, Verbi videlicet incarnatione, exordiamur, in quo totius nostre salutis ad liberationem summa videtur consistere.

[4] I, 9, 2.

in sich faßt, ist ein Sacrament; was sie nicht hat, kann kein Sacrament genannt werden. Die Einsetzung ist zunächst auf die Bestimmung des äußern Zeichens, welches schon von Natur aus eine gewisse Aehnlichkeit hat, beschränkt; die virtus kommt aus der sanctificatio, die sanctificatio wird aus der benedictio abgeleitet; denn „accedit verbum sanctificationis ad elementum et fit sacramentum".

Dieses Verhältniß erklärt er aber nachher noch genauer [1], indem er die Einsetzung des äußern Zeichens per dispensationem (Christi) und die gratia infusa per benedictionem als die nothwendigen Bedingungen dafür bezeichnet, daß die Elemente Sacramente im eigentlichen Sinne seien. „Zuerst gab die Natur (creator) die Anlage, daß sie dies sein konnten; sodann fügte die Einsetzung (salvator) die Autorität hinzu, damit sie es wurden; endlich drittens verlieh noch die Segnung (dispensator) die sanctitas hinzu, damit sie es seien, von der Gnade erfüllt würden." Die Wirkung kommt aber erst im Momente der Spendung zu stande, denn die Sacramente nehmen mittelst der Anrufung der heiligen Dreieinigkeit die Weihe in sich auf, um sie mitzutheilen, „ut sint ex sanctificatione sanctificantia" [2]. Wenn er scheinbar dem Niedrigsten (Spender) die höchste Wirkung beilegt, so geschieht dies doch nur für den äußern Vorgang, nicht für die eigentliche Wirkung; denn er bemerkt ausdrücklich, daß Gott es ist, welcher heiligt und segnet; der Priester kann dies nur als minister Dei. Auch die „quaedam sanctificatio et benedictio" des Spenders ist wieder von Gott, welcher der Urheber „in dono" ist, und geschieht durch Gott, welcher „cooperator in ministerio" ist. Gott hätte auch ohne die Sacramente die Menschen retten können und rettet manche ohne dieselben; allein der Mensch darf die Sacramente nicht verachten, in welchen ihm der Urheber der Gnade das Heil bietet. Nur wenn sie nicht empfangen werden können, wird dem Glauben und der Liebe doch die Gnade zu theil.

Indes so bedeutend der Fortschritt ist, den die Sacramentenlehre durch Hugo gemacht hat, indem die Grundgedanken des hl. Augustinus fester gefaßt und bestimmter ausgeprägt wurden, der Begriff der Sacramente, „quae proprie et principaliter sacramenta dicuntur", bleibt doch ziemlich unbestimmt.

---

[1] L. c. cap. 4.

[2] Vgl. Schätzler, Die Lehre von der Wirksamkeit u. s. w. S. 159. Uebrigens ist der Text zweifelhaft; denn Hugo unterscheidet die neutestamentlichen Sacramente von den alttestamentlichen, indem er von jenen sagt: per benedictionem virtutem in se sanctificationis suscipiunt, ac deinde quam continent in se sanctificationem conferunt, ut sint ex sanctificatione sanctificantia, atque haec ex sua sibique caelitus indita sanctificatione conferant, während die andern ex sola horum significatione illa conferre consueverant (De sacram. I, 11, 2. cf. 5). Die Definition der Taufe: sacramentum ipsa aqua sanctificata mit Bezug auf verbum et elementum, spricht für dieselbe objective Auffassung, zumal da Hugo fortfährt: et ipsa trina immersio sacramentum dicitur vel trinitatis vel sepulturae triduanae. Et alia multa sacramenta in hoc sacramento occurrunt . . ., quae sunt partes huius sacramenti. Doch gibt er nun die Definition: baptismus est immersio facta cum invocatione trinitatis . . . potest enim baptismus appellari ipsum elementum sanctificatum, sed non ita proprie (Sent. 5, 4. cf. De sacr. I, 9, 5. Cf. Thom. S. th. III, 66, 1). Damit ist allerdings der Annahme einer magischen Wirksamkeit ausdrücklich vorgebeugt.

Hugo rechnet noch manche Sacramentalien zu den Sacramenten und schwankt beim äußern Zeichen wie bei der Einsetzung durch Gott hin und her. Zwar wenn er das erste durch rebus, factis, dictis erklärt und als Beispiel bei der Taufe aqua, submersio, invocatio trinitatis anführt, so hat er die nachmals sogen. materia remota, proxima und forma angegeben; aber die Anwendung auf andere Sacramente, selbst auf das Kreuzeszeichen, das Weihwasser u. a. läßt die Unsicherheit erkennen. Andererseits ist freilich durch die Gleichstellung der dicta mit den res et facta auch das elementum materiale überwunden und die Möglichkeit gegeben, Sacramente anzuerkennen, welche nur in Handlungen und Worten bestehen. Bei der Besprechung des „Sacraments des Glaubens" kommt die Unterscheidung des hl. Augustinus zwischen dem, was geschaut, und dem, was geglaubt wird, zur Geltung[1].

In beiden Stücken hat Petrus Lombardus († 1164) im engen Anschluß an Hugo die Sacramentenlehre weitergeführt. Einerseits faßte er das äußere Zeichen allgemeiner, andererseits nahm er die Causalität als ein Moment in den Sacramentsbegriff auf. Auch er geht von der Definition Augustins aus und erwähnt die Aehnlichkeit, welche absolut nothwendig sei: „Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat." [2] Zwei Dinge constituiren nach ihm das Sacrament, verba et res, verba et invocatio trinitatis, res ut aqua, oleum et huiusmodi. Damit wird allerdings das äußere Zeichen wieder zum Element, wozu die Rücksicht auf die Taufe immer aufs neue Veranlassung gab. Die Taufe definirt er: „Baptismus dicitur intinctio, i. e. ablutio corporis exterior, facta sub forma verborum praescripta." [3] Ohne Wort ist die Abwaschung kein Sacrament, „sed accedente verbo ad elementum fit sacramentum; non ipsum elementum fit sacramentum, sed ablutio facta in elemento". Die Substanz des Sacraments sind verbum et elementum, alles übrige gehört nur zur Feierlichkeit.

Wichtiger ist die andere Abweichung: „causa existat", weil dadurch bloß im allgemeinen die Causalität des Sacraments ausgesprochen ist, ohne daß entschieden wäre, ob die virtus sacramenti vor der Spendung im Sacrament enthalten ist; während Hugo das Sacrament geradezu als ein Gefäß bezeichnet, welches die geistige Gnade enthält, wie das Medicinglas die Arznei. Wilhelm von Auxerre erwähnt denn auch die Meinung, daß das Wasser „in quantum abluens s. ablutio aquae" die Taufe sei. Er verwirft zwar diese Meinung, betont aber doch die Abwaschung stark[4]. Es ist möglich, daß der Lombarde zu dieser weitern Fassung kam, weil er auch solche Sacramente, die kein Element haben, wie die Buße und Ehe, unter den allgemeinen Begriff bringen wollte. In betreff der sieben von ihm aufgezählten Sacramente be-

---

[1] I, 10, 9: Sacramentum fidei dupliciter potest intellegi. Sacramentum enim fidei vel ipsa fides intellegitur quae sacramentum est, vel sacramenta fidei intelleguntur quae cum fide percipienda sunt et ad sanctificationem fidelium praeparata sunt.

[2] Sent. IV. Dist. 1, 2. 4. Dagegen D. 13, 1 wörtlich die Definition Isidors.

[3] L. c. D. 3, 1.

[4] Aqua abluens est effectiva invisibilis gratiae: dicunt enim sancti, quod dominus tactu mundissimae carnis suae vim regenerativam contulit aquis. Summa aurea de bapt. fol. 249. Vgl. Schätzler S. 294 ff.

tont er nachdrücklich, sie haben vor der Ankunft Christi nicht eingesetzt werden können, weil erst Christus die Gnade verdient habe, welche durch die Sacramente vermittelt werde.

Damit hat der Lombarde formell und sachlich den Grund für die scholastische Sacramentenlehre gelegt; formell, indem er von Augustinus ausging und kritisch zu dem genauern Begriff vordrang; sachlich, indem er den Begriff nach den einmal giltigen Sacramenten zu formuliren und zu erklären suchte; denn hierin ganz besonders ging der kirchliche Glaube und die kirchliche Praxis der Wissenschaft lange voraus. Darin stimmen alle Scholastiker überein, daß die Augustin'schen Definitionen überhaupt keine Definitionen, sondern nur, wie schon Hugo bemerkte, eine Art Beschreibung des Hergangs zu besserer Erklärung seien. Alexander von Hales unterscheidet gegen Hugo mit dem Magister zwischen sacramenta und signa sacra; jene „directe gratiam signant, cetera non directe“ [1]. Er verlegt die Wirksamkeit in den Act, welcher unter der vorgeschriebenen Form vorgenommen wird. In diesem Act findet ein Zusammenwirken Gottes mit dem Vollzieher der sacramentalischen Handlung statt. Diese wird dadurch zu einer gottmenschlichen That. Damit war die im Sacrament liegende Wirksamkeit auf einen bestimmten Begriff gebracht. „Die in einem äußern Werk objectiv sich vollziehende Vereinigung des Sinnlichen und Uebersinnlichen, das Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Thätigkeit in bestimmten, von Christus eingesetzten Handlungen — dies war das Criterium des eigentlichen Sacraments.“ [2]

Albertus der Große verlangt drei Dinge für das Sacrament: die Wirksamkeit ex opere operato, die Bezeichnung ex institutione und die Mittheilung der unsichtbaren Gnade ex sanctificatione verbi [3]. Der hl. Thomas ergänzt die Augustin'sche Definition vom signum rei sacrae mit: in quantum est sanctificans homines [4], nachdem er aus dem Augustin'schen: sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, i. e. sacrum signum die Nothwendigkeit des signum rei sacrae abgeleitet hat, um nachher aus dem accedit verbum ad elementum die unterscheidende Form und Materie abzuleiten. Wie bei Lombardus ist übrigens forma in die Definition des hl. Augustinus eingeführt; aber nicht im aristotelischen Sinne, sondern für das äußere Zeichen überhaupt. Ebenso ist unvermerkt das verbum zur forma = invocatio trinitatis nach dem Vorgange Hugo's umgeformt.

Der hl. Bonaventura kommt in seiner Definition dem Hugo ziemlich nahe; denn er bezeichnet die Sacramente als „ex naturali similitudine repraesentantia, ex adiuncta institutione significantia, ex superaddita benedic-

---

[1] De sacram. q. 5. m. 2 a. 3. 4. q. 5. m. 3. 5 § 2: Sacramenta sunt causae secundum aliquem modum eius, quod figuratur, sicut illa definitio Augustini dicit: quod imaginem gerit et causa existit. § 4: Die Kraft sei nicht im Element oder im Wort allein, sondern in beiden zugleich: cum actu exercito sc. in mersione s. in unctione. Die virtus, welche Christus dem Wasser mitgetheilt habe, sei nur potentialis, und sei durch die forma verborum in actum überzuführen. Wenn dies geschehe, werde das Wasser ein sanctum und bleibe es, solange das Aussprechen der Worte in Verbindung mit dem Act der Immersio daure. Summa IV, q. 8. m. 4. § 6.

[2] Schätzler a. a. O. S. 164.

[3] Sent. IV. D. 1. a. 1. Vgl. aber 13: In sacramento sunt tria sc. materia, ratio signi et ratio causandi. [4] S. th. III, 60, 2. 3. 4, 1.

tione sanctificantia et ad gratiam praeparantia, per quam curaretur et sanaretur anima nostra“ [1]. Aus dem Schlusse läßt sich eine von Hugo abweichende Ansicht über die Causalität bereits erkennen; Bonaventura wendet sich aber noch direct gegen die physische Auffassung desselben. Er bemerkt, die Sacramente werden Gefäße oder Ursachen der Gnade genannt, nicht weil die Gnade in ihnen substantialiter enthalten oder causaliter gewirkt werde, da dieselbe nur in die Seele gelegt und von Gott allein eingegossen werden könne; sondern weil in ihnen und durch sie die Heilsgnade von dem höchsten Arzte Jesus Christus nach göttlichem Decrete geschöpft werden müsse [2]. Zwar gehe die Ansicht großer Meister dahin, daß in den Sacramenten aliqua virtus creata sei, durch welche sie in die Seele einfließen und den Charakter der Causalität in verschiedener Weise haben. Aber es gebe auch eine andere Ansicht großer Meister, wonach in den Sacramenten keine „causalitas, virtus, nec effectiva nec dispositiva ad gratiam, quae sit qualitas vel proprietas aliqua absoluta, sed per quandam assistentiam“ sei. Beide Meinungen seien probabel, aber die zweite scheine leichter festzuhalten zu sein. Die Sacramente sind Ursachen im weitern Sinne; ob sie etwas Weiteres enthalten, will Bonaventura weder bejahen noch läugnen; aber nach der zweiten Auffassung lassen sich die Schwierigkeiten leichter lösen. Ausdrücklich bemerkt er, daß die Weihe des Wassers nur zur Feierlichkeit gehöre und zur Taufe nichts beitrage [3]. In der Taufe unterscheidet er drei Dinge: sacramentum tantum (elementum visibile), res tantum (gratia curans), res et sacramentum (character). Gewöhnlich nehme man die Bezeichnung von der res sacramenti, eigentlich (proprie) von der res et sacramentum, eigentlicher vom sacramentum, noch eigentlicher de lotione, und am eigentlichsten de elemento sub tali actu. Danach unterscheide man vier Auffassungen: die des Hugo (elementum), des Lombarden (elementum in actu), des Damascenus (sacramentum et res) und des Dionysius (res sacramenti) [4]. In dem früher dem hl. Bonaventura zugeschriebenen Compendium der Theologie werden die Definitionen des hl. Augustinus (Isidor), des Lombardus und Hugo angeführt. Bei Hugo findet der Verfasser die drei Momente, welche zum Begriff des Sacraments im strengen Sinne nothwendig sind [5].

Bonaventura hat die Sacramentenlehre der Franziskaner (Scotisten) vorbereitet, indem er die Causalität im weitern Sinne faßt und das decretum Dei als Grund der Wirksamkeit der Sacramente bezeichnet. Dadurch war nicht nur die natürliche Repräsentation im äußern Zeichen, sondern auch die Versinnbildlichung auf Grund der Einsetzung in ein äußerliches Verhältniß zur Wirksamkeit gesetzt, aber auch diese selbst unmittelbar auf die parallel gehende Einwirkung Gottes auf die Seele zurückgeführt. Wenn auch Duns Scotus seine Sacramentenlehre im Gegensatz zu Thomas ausbildete, so baute er doch auf der Grundlage des Alexander und Bonaventura fort. Im Hauptpunkte, in der Frage über die unmittelbare Wirksamkeit Christi in den Sacramenten, konnten sie sich auf Augustinus berufen. Nachdem Scotus die Frage,

[1] Brevil. 6, 1. [2] Cf. Sent. IV. D. 1. p. 1. a. 1. q. 3.
[3] IV. D. 6. p. 1. dub. 3. a. 1. q. 1.
[4] IV. D. 3. p. 1. a. 1. q. 1 ad 3. [5] 6, 2.

ob ein Geschaffenes etwas aus nichts erschaffen könne, untersucht und verneint hat, bespricht er die verschiedenen Definitionen des Sacraments. Gegen alle hat er etwas einzuwenden. Allgemein setzt er aus, daß unmöglich so verschiedene Definitionen adäquat sein können. Er selbst gibt zunächst die Definition: „Sacramentum est signum sensibile gratiam Dei vel eius effectum gratuitum ex institutione divina efficaciter signans. Effectum inquam ordinatum ad salutem hominis.“ [1] Diese Definition wird sodann dahin erweitert: „ordinatum ad salutem hominis viatoris et in hoc efficaciter includitur tam certitudinaliter quam prognostice“. In diesem Sinne sei die Definition des Lombarden richtig; nur müsse man wegen der Buße und Ehe das visibile von jeder Sinneswahrnehmung erklären. Das signum betrachtet er als genus, efficax als differentia und sensibile als Fundament der Relation, gratia vel effectus gratuitus ist Correlat. Indem er jede einwohnende virtus supernaturalis in directem Gegensatz zu Thomas verwirft, sagt er nach Heinrich von Gent [2]: „Disposuit enim (Deus) universaliter et de hoc ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum ipse conferret effectum signatum.“

Die Sacramentenlehre wurde namentlich von der nominalistischen Scholastik viel behandelt. Im wesentlichen blieb sie bei den drei Momenten des Begriffes, welche Scotus vertheidigt hatte. Die Einsetzung durch Jesus Christus mußte sie mit Scotus wegen ihrer besondern Auffassung der Wirksamkeit besonders betonen. Durandus hebt als viertes Moment die Bestimmung, das Heil des Menschen zu wirken, hervor, was aber Scotus gleichfalls vorbereitet hatte. Der Doctor resolutissimus wollte aus dem Begriffe das causa existit, welches erst der Lombarde in die Theologie hineingebracht habe, streichen. Dies sei ein willkürlicher Zusatz zu Augustins Definition: „invisibilis gratiae visibilis forma“. Die Sacramente haben keine gnadenwirkende Kraft, sondern seien nur conditiones, sine quibus non [3].

Auch in einem andern Punkte knüpft die spätere Scholastik an Scotus an. Dieser bemerkt bei der Frage über die Nothwendigkeit der Einsetzung der Sacramente mit anderen (schon Hugo), dieselbe könne nicht a priori bewiesen werden, weil Gott außer sich nichts nothwendig wirke; aber auch nicht a posteriori, nämlich aus dem Zweck, weil es absolut gesprochen möglich wäre, daß es eine unsichtbare Wirkung ohne ein solches Zeichen gebe [4]. Spätere, wie Occam und Pierre d'Ailly, haben auch die Congruenz dieser Einsetzung weniger betont und es mehr für zufällig gehalten, daß Gott solche Zeichen gewählt habe, da er ebenso gut auch ein signum spirituale als Mittel hätte einsetzen können, wenn es nur efficaciter signans gewesen wäre, so daß das signum, welches ursprünglich als elementum oder als res corporalis gegolten, dann allgemein als etwas Aeußeres genommen wurde, nun zu etwas Unsichtbarem wurde, die Umkehrung der visibilis forma. Occam wie Gabriel Biel u. a. nennen die immanente Sacramentenlehre unvernünftig. Da-

---

[1] Sent. IV. D. 1. q. 2. (p. 6) de II°.

[2] Deus ex pactis suis assistit sacramentis et in collatione sacrorum sacramentorum per assistentiam causat gratiam. Vgl. Schätzler a. a. O. S. 198 f. Hahn a. a. O. S. 21. A. 56. [3] Vgl. Schätzler a. a. O. S. 210. [4] L. c. q. 3.

nach lautet die Definition: „Sacramentum est signum significans efficaciter effectum Dei gratuitum.“ [1]

Eine gleichlautende Definition findet sich also bei den Scholastikern nicht und konnte sich nicht finden, solange man nicht über die Sacramente im engern Sinne ganz im klaren und das Verhältniß der neutestamentlichen Sacramente zu den alttestamentlichen nicht festgestellt war. Die allgemeine Definition signum rei sacrae galt für alle Sacramente [2], die specielle nur für die neutestamentlichen (Lombardus, Albertus, Thomas, Bonaventura u. a.). Aber im wesentlichen kommen doch alle Scholastiker darin überein, daß die Sacramente äußere, von Christus eingesetzte Zeichen seien, welche eine innere Gnade im Menschen bewirken. Eugen IV. hat sich in der Instruction an die Armenier ganz an den hl. Thomas [3] angeschlossen. Eine eigentliche Definition gibt er nicht, doch sagt er: „Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma et persona ministri.“ Das Tridentinum hat sich in der allgemeinen Sacramentenlehre überhaupt nicht auf die positive Darstellung eingelassen, sondern nur die häretischen Behauptungen in den canones zurückgewiesen. Unter diesen steht an erster Stelle der Canon über die Einsetzung aller Sacramente durch Jesus Christus. Ebenso entschieden wird die innere Gnade hervorgehoben. Das äußere Zeichen brauchte nicht besonders genannt zu werden, da dasselbe unbestritten, ja in den Vordergrund gerückt worden war. Indes berührt das Tridentinum doch bei einer andern Gelegenheit die allgemeine Definition. Es bemerkt, daß die Eucharistie mit den anderen Sacramenten dies gemeinsam habe, daß sie „symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis“ sei [4].

Der römische Katechismus führt zuerst die Wortbedeutung nach den Profanhistorikern (iusiurandum) und den lateinischen Vätern (res sacra, quae in occulto latet, mysterium) an, und bezeichnet dann die Definition des hl. Augustinus, dem alle scholastischen Lehrer gefolgt seien, als die deutlichste und klarste: „Sacramentum est signum rei sacrae seu invisibilis gratiae visibile signum, ad nostram iustificationem institutum.“ [5] Nachdem er diese Definition erklärt, bezw. genauer bestimmt, und namentlich den innern Zusammenhang zwischen dem von Gott eingesetzten Zeichen und der Gnade dargelegt hat, gibt er eine zusammenfassende Definition: „Rem esse sensibus subiectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet.“ [6]

Die nachtridentinischen Theologen suchten die Bestimmungen des Tridentinums und des Katechismus wissenschaftlich zu rechtfertigen. Bellarmin nennt die zweite Definition des Katechismus die schönste, da sie bei aller Kürze sämmtliche acht Punkte, welche zum Wesen eines Sacraments gehören, zusammenfasse [7]. M. Canus ist zwar der Ansicht, daß in keinem Theil der Dogmatik die Ansichten der Theologen so weit auseinandergehen als in der

---

[1] Sent. IV. q. 1. [2] *Thomas,* S. th. III, 60, 1. 2.

[3] De articulis fidei et ecclesiae sacramentis. Opuscul. 7 (4).

[4] Sess. XIII. c. 3. [5] II, 1, 2. 3. De sacr. in gen. 4.

[6] II, 1, 8. De sacr. in gen. 9.

[7] De sacr. in genere I, 11: signum, sensibile, voluntarium, rei sacrae, sanctitas, vis, caeremonia solemnis, similitudo.

Sacramentenlehre, und ist geneigt, alle Schulmeinungen für mehr oder weniger falsch zu halten. Doch will er den Sacramenten einen ursächlichen Einfluß gewahrt wissen und glaubt, es könne nach dem Tridentinum von keinem Katholiken geläugnet werden, daß die Sacramente des Neuen Bundes Ursachen der Gnade seien und in Wahrheit das Heil der Seele wirken [1]. Suarez vertheidigt mit Augustin [2], sacramentum non esse naturale signum, sed ex Dei institutione et impositione significans, und erklärt mit demselben das vernunftgemäße Verhältniß zwischen Zeichen und Wirkung aus der göttlichen Weisheit. Vasquez, Lugo u. a. folgten diesen Spuren. Tournely meint, von den beiden Definitionen des Katechismus sei die erste vorzuziehen, wenn von neutestamentlichen Sacramenten die Rede sei; die zweite, wenn allgemein von den Sacramenten gehandelt werde. Es ist aber nicht einzusehen, inwiefern die zweite allgemeiner sein soll; höchstens kann die Beziehung der Einsetzung auf das äußere Zeichen eine Verallgemeinerung auf die Sacramente des Alten Testaments und die Sacramentalien gestatten. Die sanctitas et iustitia ist eben nicht von einer exterior iustitia legalis [3] zu nehmen. Man müßte nur zu diesem Zweck den Sinn nach den verschiedenen Heilsordnungen „modo oeconomiae, ad quam ipsum signum pertinet" bestimmen, wie es Franzelin thut. Deshalb nehmen andere, um die Sacramente des Neuen Bundes zu unterscheiden, nach Andeutungen bei Augustinus u. a. das Moment der bleibenden Einrichtung in den Begriff auf [4]. Perrone bemerkt daher mit Recht, daß die zweite Definition des Katechismus allgemein angenommen ist. Die Sacramente sind äußere, sinnenfällige, von Gott eingesetzte Zeichen, welche die innere Gnade versinnbilden und bewirken.

Die drei Stücke müssen später noch ausführlicher besprochen werden. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß ihre Bestimmung und gegenseitige Beziehung nur aus göttlicher Anordnung zu erklären ist. Weil aber die Sacramente das Heil der Menschen bezwecken, so sollen auch ihre äußeren Zeichen irgendwie eine Beziehung auf das Erlösungswerk haben. Die Scholastiker haben diese Beziehung in dreifacher Weise zu bestimmen gesucht. Sie bezeichnen die Sacramente als signa rememorativa, demonstrativa, promissoria sive prognostica, je nachdem die Beziehung zur Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft mehr in den Vordergrund tritt. Alle Heiligung geht vom Leiden und Sterben Christi aus und hat die ewige Herrlichkeit der Menschen zu ihrem Zweck. Am deutlichsten läßt dies das Sacrament der Taufe erkennen; denn

---

[1] Relectio de sacr. IV. Vienn. 1754. II, 894. Vgl. Schätzler a. a. O. S. 218 f.

[2] De doct. chr. 2, 13. 3, 9. *Suarez*, Paris. 1860. t. XX. p. 20 (D. 1. S. 4, 3); p. 23: Sacr. est signum sensibile ad sanctificationem aliquam conferendam et veram animae sanctitatem significandam institutum s. (aristotelico more): Sacr. est sacra ac sensibilis caeremonia, homines aliquo modo sanctificans et veram animae sanctitatem ex institutione significans. Doch gilt dies für alle Sacramente.

[3] *Bellarm.* l. c. 12. Uebrigens deutet er die erste Definition allgemein. Die übrigen Definitionen (Hugo, Magister, Katechismus) könnten nur allgemein gemacht werden, wenn man statt gratiae s. iustitiae „consecrationis cuiusdam" setze.

[4] *Pseudo-Bonav.* 6, 8. *Bell.* I, 14. Liebermann u. a. Oswald 1, 24: S. est signum sensibile a Deo stabili lege institutum, quod sanctitatis tam efficiendae quam significandae vim habet.

der hl. Paulus hat schon darauf hingewiesen, daß wir in ihr mit Christus begraben werden, um mit Christus zu einem neuen Leben aufzuerstehen (Röm. 6. 3—5). Die Eucharistie zeigt nicht blos die Speisung der Seele durch Christus an, sondern erinnert zugleich an den Tod des Herrn (1 Kor. 11, 26) und an das ewige Leben (Joh. 6, 54). Das Sacrament selbst verbirgt aber die gegenwärtige Gnade, welche durch das Leiden Christi gewirkt wird, und ist das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit [1]. Mit Rücksicht auf die Wirkung der Gnade selbst heißt das Sacrament ein signum obsignativum et efficax. Als dieses wirksame Zeichen wird es auch signum practicum sive operativum im Gegensatz zum signum nudum genannt. Als letzteres kann jede symbolische Darstellung betrachtet werden. Das Sacrament als signum theilt den Zweck einer solchen, insofern es auch auf Gemüth und Geist einwirken soll, also ein signum paraeneticum ist. Doch ist diese Seite von untergeordneter Bedeutung.

§ 3.

Die Sacramente des Alten Bundes.

Das Alte Testament spricht gerade bei denjenigen Einrichtungen und Handlungen, welche am meisten Aehnlichkeit mit den Sacramenten des Neuen Bundes haben, nicht von Sacramenten. Die Beschneidung, die Lustrationen, Ceremonien, welche von Gott angeordnet sind, werden nicht Sacramente genannt [2]. Diese Bezeichnung erhielten sie erst vom Standpunkte des Neuen Testamentes aus, welches die Erfüllung zeigte. Die eigentliche Bedeutung derselben bestand in der geheimnißvollen Hinweisung und Vorbereitung auf die Erfüllung in Christus. Nur die Beschneidung und der Pascharitus nahmen eine den neutestamentlichen Sacramenten analoge Stellung ein. Der Apostel Paulus betrachtet alle diese Einrichtungen, die Beschneidung nicht ausgenommen, als Vorbilder und Schatten des Zukünftigen [3]. Ihm haben sich die Väter angeschlossen [4].

Besonders bemerkenswerth ist der Brief des Barnabas, der alle Einrichtungen, welche die Juden ziemlich fleischlich genommen hätten, bildlich zu deuten suchte. Andere Väter folgen hierin nicht, sondern sehen eine wirkliche göttliche Einrichtung auch in der äußern Veranstaltung, betonen aber den vorübergehenden und vorbereitenden Charakter. Justin meint, die von Abraham überlieferte fleischliche Beschneidung sei zum Zeichen gegeben worden, daß die Juden von anderen Völkern und von den Christen unterschieden werden [5]. Im Neuen Testament ist die Taufe ein Ersatz dafür. Irenäus betrachtet

---

[1] *Thom.*, S. th. III, 60, 3. Sent. IV. D. 1. q. 1. a. 1. *Biel*, D. 1. q. 1. a. 1. n. 1. Cat. rom. II, 1, 8. 9.

[2] Signum foederis (Gen. 17, 11), signum (Ex. 12, 13), caeremonia (Ex. 12. 14. 17. 24), caeremoniae (Gen. 26, 5. Deut. 6, 1 u. a.).

[3] Röm. 2, 29; 3, 1 ff.; 4, 9 ff. Gal. 3, 19 ff. Phil. 3, 11. Kol. 2, 16 ff. Hebr. 7, 11 ff.; 8, 5 ff.; 9, 1 ff.; 10, 1 ff.

[4] Cf. *Bell.* l. c. c. 15.

[5] Dial. c. Tr. c. 16. 19. 23. Cf. Tert. Adv. Iud. 3. Die Petrus- und Paulusacten nehmen noch den Standpunkt von Röm. 2, 29 (Herzensbeschneidung) ein. Lipsius II, 352.

die Beschneidung und die Sabbate u. a. als Zeichen, doch nicht als leere Zeichen, sondern als Zeichen zum Hinweis auf entsprechende geistige Vorgänge, welche die Propheten oft als sittliche Forderungen dargestellt haben (Beschneidung, Zerknirschung des Herzens). Daß durch diese Dinge der Mensch nicht gerechtfertigt wird, zeigen die Beispiele der Erzväter vor Abraham und Abraham selbst, dem der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde [1]. Gott selbst sagte, daß Opfer, Neumonde, Sabbate nicht rechtfertigen vor ihm. Nach Zeno war die Beschneidung bei Abraham ein Zeichen der Auserwählung des jüdischen Volkes; die Gerechtigkeit des Glaubens aber ein Zeichen für das christliche Volk [2]. Die Beschneidung verheißt nicht sowohl das Heil, sondern zeigt vielmehr das Vorhandensein der Schuld an. Auch das Alte Testament verlangte eine Beschneidung des Herzens als Vorbedingung des Heiles [3]. Die voraugustinischen Väter haben sämmtliche [4], die Griechen alle ohne Ausnahme (nur eine Andeutung bei Athanasius) die Beschneidung nur für ein äußerliches Sacrament zur Absonderung der Juden von den Heiden gehalten. Dafür sprechen auch die Juden, Philo, Josephus; Genesis 17. Gal. 5, 6. 1 Kor. 7, 4 [5].

Wieder ist es Augustinus, welcher die Bedeutung der alttestamentlichen Sacramente zuerst systematisch behandelte. Er geht dabei von dem allgemeinen Begriff des signum rei sacrae aus, um daraus zu folgern, daß sich diese Zeichen verändern müssen, wenn die res sacra mit der Zeit eine andere geworden ist [6]. Daher haben die alttestamentlichen Sacramente aufhören müssen, als die Erfüllung eintrat. Die Vorbereitung hatte andere Zeichen und Mittel nothwendig als die Verwirklichung. Zu diesen Sacramenten der Juden rechnet er die Beschneidung, die Opfer, alle priesterlichen Functionen, die Lustrationen, die Beobachtung der Speisegebote, das Fasten, die Sabbate u. s. w. Ihr Verhältniß zu den Sacramenten des Neuen Bundes besteht darin, daß sie zwar mit diesen denselben Gegenstand, die Erlösung und Gnade in Christus, haben; aber sie sind prophetisch, verkünden diesen Gegenstand erst voraus,

---

[1] Adv. Haer. IV, 16. 17.

[2] De circumcis. 4. Vgl. Tert., Cyprian, Ambrosius, Hieronymus.

[3] *Chrys.* H. in ep. ad Rom. 6, 2. Eph. 13, 2. *Greg. Naz.*, De bapt. 28. *Ioh. Dam.*, De fide orth. 4, 25. *Franzelin*, De sacr. p. 23 sq. *Bellarmin*, De sacr. II, 15.

[4] Doch bildet Ambrosius (Ep. 76) einen Uebergang zu Augustinus, indem er im Blutvergießen eine Sühne und eine Hingebung an den Willen Gottes erkennt.

[5] *Suarez* XX. ad q. 60. a. 3. D. 5. S. 1. n. 1—8. Vgl. auch Delitzsch, Commentar über die Genesis. 1887. S. 289: „Dennoch (trotz ihrer physisch-ethischen Bedeutung und geschichtlichen Beziehung zum Volk) ist die Beschneidung kein Sacrament im neutestamentlichen Sinn und sie unterscheidet sich von der Taufe auch dadurch, daß sie kein eigentlicher Initiationsritus ist. Es ist nicht die Beschneidung, welche den Israeliten zum Israeliten, d. i. zum Mitgliede der israelitischen Gemeinde macht. Er ist es durch seine Geburt. Denn Volk und Gemeinde fallen im Alten Testament zusammen." Dagegen Schmalzl, S. 66 f., und Schegg, Archäologie. Freib. 1887. S. 515. Ein vor der Beschneidung verstorbenes Knäblein wurde nicht in das Stammregister eingetragen.

[6] Expos. in ep. ad Gal. 19: Sacramenta prosunt aliquid, si tempori congruant. Ep. 138, 1, 7. 8. Ps. 77, 14. C. *Faust.* 19, 16. Vgl. Hahn, S. 42 ff. Paulus habe die Beschneidung vornehmen lassen (Apg. 16, 3), Gelübde gemacht (18, 18) und Nasiräer übernommen (21, 26), nicht um glauben zu machen, „per ea sacramenta etiam christianam salutem dari, sed ne illa, quae prioribus, ut congruebat, temporibus in umbris rerum futurarum Deus fieri iusserat, tanquam idololatriam gentilium damnare videretur" (Ep. 82, 2, 8).

während die neutestamentlichen den gegenwärtigen darstellen. Deshalb waren die alttestamentlichen Sacramente in ihrer Bedeutung dunkel und unklar und größer an Zahl. Die Folge war, daß sie nur von wenigen, wie von Moses und den Propheten, verstanden wurden [1], während die neutestamentlichen von allen erkannt werden. Dennoch vermittelten sie auch so das Heil nicht, sondern versprachen es [2]. Dies geschah nur für diejenigen, welche sie verstanden, weil nur diese im Glauben an den künftigen Erlöser die nöthige Voraussetzung für die Erlangung der Gerechtigkeit hatten. Denn ohne Glauben wird die Gerechtigkeit nicht ertheilt, „in signis diversis eadem fides“ [3]. Für die große Menge dienten aber die nicht verstandenen Sacramente doch dazu, durch heilsame Furcht auf den Erlöser vorzubereiten.

Weil in Christus die Gnade selbst auf Erden erschienen und die Erfüllung den Glauben belebt und die Erkenntniß befördert, so ist auch die Wirksamkeit der neutestamentlichen Sacramente eine viel reichere und nachhaltigere. Wie das Wort des guten Hirten selbst mächtiger wirkte als die Stimme des vorbereitenden Propheten, so ist die Taufe Christi eine andere als die der Israeliten beim Durchgang durch das Rothe Meer; der Genuß des Blutes Christi ein anderer als der geistige Trank aus dem Felsen, welcher Christus ist (1 Kor. 10, 4). Freilich liegt dies nicht in den Sacramenten an sich, sofern man nur das äußere Zeichen als solches betrachtet, aber auch nicht bloß im Verständniß; denn so sehr Augustinus dieses für die alttestamentlichen Sacramente betont, so will er doch den Werth derselben nicht ganz in das subjective Gebiet verlegen. Glaube und Liebe sind für die Gerechtigkeit stets nothwendig, aber sie verändern ihre Beziehung vor und nach Christus. Die nuda fides [4] gilt auch für das Alte Testament nicht. Der Grundgedanke des hl. Augustinus ist die Idee der göttlichen Heilsökonomie, welche, wie in der Offenbarung der Wahrheit, so auch in der Gesetzgebung und Gnadenmittheilung einen stufenmäßigen Fortschritt befolgte, um die Menschen allmählich für die absolute Offenbarung der Wahrheit und Gnade in Christus vorzubereiten und reif zu machen. Der Grundzug der göttlichen Offenbarung muß derselbe sein, aber die Anordnung und Bedeutung ist nach den verschiedenen Zeiten berechnet. Erst mit Christus sind die Sacramente zu wirklichen Gnadenmitteln für das ewige Leben erhoben worden (Joh. 1, 17).

Es ist richtig, daß Augustinus mitunter die Uebereinstimmung beider nachdrücklich hervorhebt und den Eindruck hervorruft, als ob beide Klassen nicht hinsichtlich ihrer Kraft, sondern nur hinsichtlich der Wirkung, welche sie thatsächlich ausüben, verschieden seien, weil in der alten Zeit Verständniß und Glaube und Liebe fehlten [5]. Aber Augustinus hat hierbei den Gegensatz der

---

[1] Exp. in Gal. 15. De catech. rud. 20, 35. In Ioann. 26, 11.

[2] Enarr. in Ps. 73, 2.

[3] In Ioann. 45, 9. Ps. 77, 2: Cum essent omnia communia sacramenta, non communis erat omnibus gratia, quae sacramentorum virtus est. In Ioann. 26, 12: Sacramenta illa (manna, panis in eucharistia) fuerunt: in signis diversa sunt, in re quae significatur, paria sunt (cf. 1 Cor. 10, 14). Sed quod pertinet ad virtutem sacramenti, non quod pertinet ad visibile sacramentum, qui manducat intus, non foris, qui manducat in corde, non qui premit dente. Cf. De pecc. mer. et rem. II, 29, 47. [4] *Tertull.*, De bapt. 13. [5] Hahn a. a. O. S. 47.

Manichäer und anderer gnostischen Secten, welche das Alte Testament verwarfen, im Auge. Nicht weil Christus das Gesetz und die Propheten aufgelöst, sondern weil er sie erfüllt hat, haben die alten Sacramente aufgehört. Die Sacramente und Zeichen sind geändert worden, aber die Sache nicht [1]. Seine Lehre über die Wirksamkeit der Sacramente muß also aus den anderen Stellen dargestellt werden.

Was speciell die Beschneidung betrifft, so nennt sie Augustinus ein sacramentum mediatoris, weil die Alten durch denselben Glauben an den kommenden Erlöser selig wurden. Seitdem die Beschneidung eingesetzt wurde, war sie, wie ein signaculum iustitiae (Röm. 4, 11), so ein Heilmittel zur Reinigung von der Erbsünde; wie die Taufe von da an zur Erneuerung des Menschen zu wirken anfing, als sie eingesetzt wurde. Vor Abraham rechtfertigte der Glaube, von diesem an die Beschneidung, wenn auch in jeder Weise das Sacrament der Rechtfertigung aus dem Glauben verborgen war [2]; denn nur die Gnade durch Jesus Christus, unsern Herrn, kann lebendig machen (Röm. 7, 25). Mit Berufung auf Gen. 17, 14 erklärt er, daß die Beschneidung rechtfertige. „Wer nicht wiedergeboren ist, dessen Seele wird zu Grunde gehen von jenem Volke, weil er den Bund Gottes zerstört hat, da auch er in Adam mit allen gesündigt hat.“ [3] Schon Bellarmin hat hierzu bemerkt, daß Augustinus durch die Lesart der LXX, welche „am achten Tag“ hinzugefügt hat, zu seiner Erklärung gekommen sei. Und in der That ist im Urtext die Ausrottung aus dem Volke gemeint [4]. Augustinus vertheidigte diese Wirkung der Beschneidung um so entschiedener, als die Pelagianer die Erbsünde läugneten und die Gerechten des Alten Bundes als Beweis gegen die Nothwendigkeit der Gnade anführten.

Die späteren Väter sind im wesentlichen Augustinus gefolgt. Dies kann man bei Pseudo-Ambrosius (Maximus von Turin) in der Schrift über die Sacramente sehen [5]. Derselbe zeigt zugleich auch die Voraussetzungen, welche Augustinus bei seinem Lehrer und Vorbild Ambrosius vorfand. Wenn man diesen Zusammenhang beachtet und den antimanichäischen und antipelagianischen Zweck des hl. Augustinus berücksichtigt, so kann man allerdings Franzelin zustimmen, welcher sagt, Augustinus und andere Väter haben dem Sacramente der lex naturae und der Beschneidung keinen sühnenden Werth beigelegt, und zwischen ihm und anderen unwiderlegbaren Documenten, in welchen die inefficacia aller alten Sacramente und speciell der Beschneidung gelehrt wird, sei nur ein scheinbarer Widerspruch [6].

Doch läßt sich nicht bestreiten, daß im Anschluß an Augustinus die positive Wirksamkeit der alten Sacramente, besonders der Beschneidung, immer stärker

---

[1] C. Faust. 19, 7. 8. 14. 16. Ep. 138, 1, 8.

[2] De nupt. et conc. II, 11, 24. Ep. 23, 4. C. Iul. V, 11, 45. Op. imp. c. Iul. I, 50. II, 73. De bapt. IV. n. 31. C. Litt. Pet. II. n. 162. Serm. 351, 5 (12).

[3] De civ. Dei XVI, 27; cf. XV, 16.

[4] Vgl. Ex. 31, 14; 35, 2. Num. 15, 32—36. *Suarez* XX, 80. 84.

[5] I, 4. IV, 3. Cf. *Suarez* XX, 80. Gregor, Isidor, Prosper, Bernhard, Rupert, Hugo und alle Scholastiker ohne Ausnahme. Franzelin a. a. O. S. 15. Schmalzl, Die Sacramente des Alten Testamentes. Eichstätt 1883. S. 4 ff.

[6] A. a. O. S. 29.

hervorgehoben wurde. Gregor I. stellt sie geradezu der Taufe gleich[1]. Dasselbe thun Beda, Bernhard, Roland u. a.[2]. Auch die Salbung des Saul bezeichnet Gregor als sacramenta unctionis. Die Salbung sei ein Sacrament, so daß, wer äußerlich gesalbt wird, innerlich durch die Kraft des Sacraments gestärkt wird[3].

Die Auffassung von den verschiedenen Zeichen zu verschiedenen Zeiten für dieselbe Sache hat namentlich seit dem 12. Jahrhundert die Theologen wieder viel beschäftigt. Sie gingen aber dadurch über Augustinus hinaus, daß sie die unitas fidei gleich wirksam sein ließen. Sie stellten die Wirkung der sola fides maiorum pro parvulis und das mysterium circumcisionis der Taufe gleich (Abälard[4], Hugo v. Rouen). Daraus folgt, daß auch für die Kinder der Heiden ohne äußeres Sacrament oder mittelst eines einfachen Zeichens das Heil zu erlangen war.

Für die erstere Ansicht kann man auf die salus per nudam fidem bei Tertullian verweisen, obwohl bei ihm die Ausdehnung auf die Kinder nicht ganz sicher ist. Klarer lautet die Stelle des hl. Gregor. Die andere Ansicht hat den hl. Augustinus zum Vorgänger; denn er nimmt an, daß selbst vor dem Gesetz der Beschneidung die Diener Gottes, wenn sie vom Glauben an den künftigen Mittler beseelt waren, ihre Kinder durch irgend ein Sacrament unterstützt haben, obwohl die Heilige Schrift aus irgend einem Grunde darüber Stillschweigen beobachte. Indem sich nun Hugo von St. Victor an Augustinus anschloß, erhielt er Sacramente der Natur, des Gesetzes und der Gnade[5]. Alle waren Christen, welche die, wenn auch dunkel, auf Christus hinweisenden Sacramente empfingen, zwar nicht dem Namen, aber doch der Sache nach. Mit dem Sündenfall wurde auch bereits das Heilmittel gegen die Sünde bereitet, damit das Menschengeschlecht nicht gänzlich der Herrschaft des Satans verfalle. Die Sacramente der Natur sind nur ein Schattenriß des Zukünftigen; die Sacramente des Gesetzes ein Bild; die Sacramente der Gnade stellen die Gnade leibhaftig dar, sind unmittelbare Abbilder der Gnade selbst, während die früheren nur mittelbare waren, insofern sie die Sacramente der Gnade unmittelbar abbildeten. Die neutestamentlichen Sacramente sind daher Zeichen von etwas Unsichtbarem, alle früheren Zeichen von etwas Sichtbarem.

Ebenso verhält es sich mit der Kraft der Sacramente. Nur die neutestamentlichen erhalten dieselbe unmittelbar aus dem Leiden Christi, alle anderen

---

[1] Mor. 4, 3: Quod apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres, vel pro parvulis sola fides, vel pro maioribus virtus sacrificii vel pro his qui ex Abrahae stirpe prodierant, mysterium circumcisionis.

[2] Tournely a. a. O. S. 48 f. Schmid, Wissenschaft und Auctorität. 1868. S. 77. A. 1. Gietl, Sentenzen Rolands &c. S. 141. 195 f.

[3] In 1 Reg. l. IV. c. 5 (1 Reg. 10).

[4] Sermo 3 in circumcis. Dom. col. 404: Sunt qui etiam circumcisionem ad originalis peccati sive actualium quoque remissionem dixerint fuisse necessariam et ob hoc institutam. Nobis autem illa quam supra reddidimus causa probabilior et rationabilior videtur, cum videl. constet priores iustos hoc sacramento nequaquam eguisse etc. Gietl, Sentenzen Rolands &c. S. 141. A. 12. Roland sagt mit Abälard consequenterweise: Quotquot ante octavam diem moriebantur, dampnabantur. 143. 199. Hugo urtheilt milder. Ihm folgt Thomas, während der Lombarde die strengere Ansicht vertritt.

[5] De sacr. I, 8, 11; 12, 2. Cf. Dial. de sacr. leg. nat. et scriptae.

erst mittelbar durch die Sacramente des Neuen Bundes. Obwohl alle Sacramente die Rechtfertigung bewirkten, so konnten doch die vor Christus Gerechtfertigten nicht sofort in das Himmelreich eingehen [1]. Was aber die Art der Wirksamkeit anbelangt, so wirken die neutestamentlichen ex sanctificatione verbi, die anderen ex sola sanctificatione, d. h. jene haben infolge der Worte des Priesters eine eigene Kraft, diese wirken nur als Zeichen durch ihre Einwirkung auf das religiöse Gemüth, durch den geistigen Proceß, welchen sie im Empfänger veranlassen, d. h. sie rechtfertigen durch den Glauben. Damit hat er deutlicher als Augustinus den Unterschied hervorgehoben; aber auch dieser hatte doch nicht „allen Sacramenten ohne Unterschied" diese Wirksamkeit zugeschrieben. Da die Heilige Schrift über die Sacramente der Natur nichts berichtet, so konnte Hugo um so leichter annehmen, daß dieselben nicht nothwendig waren, sondern ihre Beobachtung dem freien Willen überlassen wurde. Im Gegensatz zu Augustinus läßt dagegen Hugo die Zahl der Sacramente mit der Zeit vermehrt werden. Am geringsten war sie zur Zeit der Natur (Opfer, Zehnten), größer zur Zeit des Gesetzes (Opfer, Paschalamm, Sabbatgesetz, Beschneidung u. s. w.), am größten zur Zeit der Gnade [2]. Dazu rechnet Hugo allerdings auch die große Zahl der Sacramentalien.

Der Magister kehrte wieder zu der Zweitheilung in alt- und neutestamentliche Sacramente zurück, unterschied aber bei den ersteren zwischen der Beschneidung als dem eigentlichen Sacrament des Alten Bundes und den übrigen Sacramenten [3]. Letztere sind nur Zeichen des Heiles, haben keinerlei rechtfertigende Kraft und kommen daher nicht weiter in Betracht. Die Beschneidung bewirkt dagegen wie die Taufe, als nothwendiges Mittel, vermöge der einwohnenden Kraft die Nachlassung der Erbsünde. Doch beschränkt sich ihre Wirkung auf diesen negativen Effect, während die Taufe auch eine positive Wirkung der Heiligung hat. Außerdem kann die gleiche Wirkung durch den Glauben erreicht werden, wie es bei Abraham und bei den jüdischen Frauen der Fall gewesen ist.

Dieser Unterschied wurde im wesentlichen von der Scholastik festgehalten; doch folgten nur einzelne, wie Wilhelm von Auxerre, dem Lombarden hinsichtlich der Perioden, die meisten ließen mit Hugo in jeder der drei Perioden besondere Sacramente eingesetzt sein. Als Sacramente der Natur nahm die herrschende Ansicht drei als unbedingt nothwendig an: das Sacrament des Glaubens, der Buße und Ehe, ohne daß man gerade ein bestimmtes Zeichen für dieselben anzugeben wußte. Für die Erwachsenen galt der Glaube als Mittel der Erlangung der Seligkeit für hinreichend; doch hielt man es für selbstverständlich, daß sich derselbe bei Gelegenheit durch äußere Zeichen, wie z. B. durch Opfer, bekunde [4]. Betreffs der Kinder bestand eine doppelte Ansicht. Die einen (Thomas, Bonaventura, Richard v. Middleton) hielten den Glauben, bezw. den Glaubensact der Eltern oder anderer Erwachsenen für die Kinder ohne ein äußeres Zeichen als ausreichend, weil die Gläubigen sich noch nicht von den Ungläubigen

[1] L. c. II, 6, 3.

[2] Dial. de sacr. legis nat. et scriptae (Migne C. th. 176, 34).

[3] Sent. IV. D. 1.

[4] *Thom.*, Sent. IV. D. 1. q. 2. a. 6. S. th. III, 70, 4. 91, 2. Vgl. Hahn a. a. O. S. 59 f.

zu einer durch Zeichen unterschiedenen Gemeinschaft abgesondert hatten, wenn es auch für wahrscheinlich galt, daß dabei Gebete gesprochen oder eine Segnung angewandt wurde. Die anderen (Alexander, Scotus u. a.) verlangten dafür ein besonderes Sacrament, weil die Kinder eines innern Actes nicht fähig seien. Man müsse also ein solches wirksames Zeichen zur Tilgung der Erbsünde annehmen, obwohl die Schrift darüber schweige. Begreiflicherweise war damit der Willkür ein großer Spielraum eröffnet[1]. Noch die Spätscholastik beschäftigte sich viel mit dem Gegenstande. M. Canus schließt daraus, daß in der Schrift von einer Religion und einem Priesterthum vor Abraham berichtet wird, daß es auch Sacramente, ohne welche jene nicht möglich seien, gegeben habe[2]. Suarez findet das Heilmittel „in fide venturi Messiae" und sucht zu zeigen, daß die Einschränkung der Christen auf die Taufe keine Benachtheiligung sei.

Die Sacramente des Gesetzes beurtheilten die meisten wie der Magister, indem sie die alttestamentlichen Sacramente nur als Sacramente in analogem Sinne auffaßten (Albertus, Bonaventura, Thomas früher). Einzelne (Scotus, Durandus) wollten aber neben der Beschneidung auch andere Zeichen, wie die priesterliche Salbung und die Reinigungen, als besondere oder eigentliche Sacramente betrachtet wissen, während die anderen mehr Ceremonien seien. Thomas sagt, einige Sacramente des Neuen Bundes seien ihrem Wesen nach im Alten Bunde vorhanden gewesen, wenn auch mehr, insofern sie eine Pflicht oder Handlung der Tugend seien, wie die Buße, Priesterweihe und Ehe; einige waren nur figürlich vorhanden, wie die Taufe und Eucharistie; einige gar nicht, wie die Firmung und letzte Oelung[3]. Er zählt die Beschneidung, das Paschalamm, die Priesterweihe und die Lustrationen als Sacramente auf[4] und sagt, diese Sacramente haben die Heiligung des Volkes und der Priester, die Consecration zum Culte Gottes bezweckt. Damit ist aber bereits angedeutet, daß ihnen eine eigentliche Gnadenwirkung nicht zukam, wie er dies an einem andern Ort auch direct ausspricht[5].

Die Sacramente im weitern Sinne sind bloße Zeichen der zukünftigen Gnade. Wenn sie rechtfertigten, so geschah es ex opere operante, nicht ex opere operato[6]. Das opus operans ist die Thätigkeit des Empfängers;

---

[1] *Thom.* III, 60, 5 ad 3: Ex interiori instinctu determinabatur eis (sc. hominibus in statu legis naturae), quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur.

[2] De sacr. in gen. p. 3. *Suarez* XX, 73.

[3] IV. D. 8. q. 1. a. 2; quaestiunc. 3.

[4] S. th. 1. 2, 102, 5 sq. Vgl. dazu über Maimonides: Guttmann, Das Verhältniß des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Literatur (Avicebron und Maimonides). Göttingen 1891. S. 86 f.

[5] Opusc. 22 c. 2: Absit enim ut sacramenta novae legis solum significent et nihil faciant, sicut veteris legis sacramenta. S. th. III, 62, 6: Sacramenta veteris legis erant quaedam illius fidei (passionis Christi) protestationes . . . non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur gratiam iustificantem.

[6] *Thom.* IV. D. 1. q. 1. a. 5. quaestiunc. 3. Vgl. Schmalzl, Die Sacramente des Alten Testaments im allgemeinen nach der Lehre des hl. Thomas dargestellt. Eichstätt 1883. Nach ihm hat Thomas in der theol. Summa beiden Arten von Sacramenten den generellen Sacramentsbegriff im gleichen Sinne zu Grunde gelegt (1. 2, 101, 4. 102, 5. 3, 60, 2).

als solche wurden in der Regel der Glaube und die Liebe gefordert. Die eigentlichen Sacramente, d. h. nach der großen Mehrzahl der Scholastiker die Beschneidung, sind nicht bloße Zeichen, sondern zugleich Ursachen der Gnade ex opere operato [1]. Der erste Zweck der Beschneidung ist der Nachlaß der Erbsünde (Beda), und zwar hinsichtlich der Schuld und Strafe. Die positive Seite, d. h. die Herstellung der rechten sittlichen Ordnung, wird wenigstens größtentheils angenommen [2]. Diese wurde zwar von einigen wieder negativ erklärt, d. h. auf die Sündennachlassung beschränkt (Alexander, Wilhelm von Auxerre), von den meisten aber im vollen Sinn genommen, wobei es von untergeordneter Bedeutung ist, ob die negative (Thomas) oder positive Wirkung (Scotus, Biel) der Hauptzweck ist. Doch hat Thomas in seiner Summa die positiven Wirkungen mehr auf das opus operans zurückgeführt [3]. Später wurde diese Ansicht die allgemeinere. Ja Bellarmin [4], Vasquez, Natalis Alexander, Tournely u. a. läugnen jede Wirkung ex opere operato. Innocenz III. bezeichnet die Beschneidung als remedium peccati originalis. Gott, der nicht will, daß jemand verloren gehe, habe hierin ein Heilmittel für die Seligkeit angeordnet [5].

Mit der Erfüllung mußte auch die Beschneidung ihren Werth und ihre Berechtigung verlieren. Der Zeitpunkt wird aber etwas verschieden bestimmt. Dem Augustinus folgend [6], der sich seinerseits auf das Beispiel des hl. Paulus beruft, nahmen die meisten, auch Thomas, an, daß die Beschneidung seit dem Tode Christi wenigstens nicht mehr nothwendig oder nützlich, aber doch erlaubt gewesen sei bis zur vollen Bekanntmachung des Evangeliums. Von da an sei sie aber unerlaubt und schädlich gewesen. Anders urtheilen Scotus und Biel, welche die verschiedenen Zeiten der Verkündigung des Evangeliums bei verschiedenen Völkern und den Unterschied zwischen Juden und Heiden mehr berücksichtigen. Eugen IV., welcher die Bedeutung der alttestamentlichen Sacramente in die Bezeichnung des Zukünftigen verlegt [7], läßt sie mit der Ankunft

---

[1] *Biel* D. 1. q. 4. a. 1, 2: Omnes in hoc concordant, quod circumcisio ex vi circumcisionis s. ex opere operato delet culpam originalem. Cf. *Scotus* IV, 1, 6.

[2] *Thom.* IV. D. 1. q. 2. a. 4: Ab omnibus conceditur, quod circumcisio peccatum auferebat, sicut signabat ablationem, et in hoc cum sacramentis N. L. quodammodo conveniebat, quia efficiebat hoc quod figurabat. S. th. III, 70, 4: Quidam tamen dixerunt, quod non conferebatur gratia, sed solum auferebatur peccatum; quod Magister ponit. Sed hoc non potest esse, quia culpa non remittitur nisi per gratiam, secundum illud Rom. 3, 24.

[3] L. c.: Et ideo dicendum est, quod in circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiae effectus; aliter tamen quam in baptismo. Nam in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi quam habet, in quantum est instrumentum passionis Christi iam perfectae; in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cuius signum erat circumcisio, ita sc. quod homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem, vel adultus pro se, vel alius pro parvulis. Vgl. Schmalzl a. a. O. S. 58 ff.

[4] De sacr. in gen. II, 1 (t. III, 86): Circumcisionem nullam vim habuisse ex sese, nisi ad praecidendam carnem.

[5] C. Maiores 1. 3. Decr. t. 42. c. 3. [6] C. Faust. 19, 17.

[7] Ad Iacobitas: Legalia V. T. s. Mosaicae Legis, quae dividuntur in ceremonias, sacra, sacrificia, sacramenta, quia significandi alicuius futuri gratia fuerant instituta, licet divino cultui illa aetate congruerent, significato per illa Domino nostro Iesu Christo adveniente cessasse et N. T. sacramenta coepisse. Ad Ar-

Christi aufhören. Vom Leiden Christi an haben sie nicht mehr für nothwendig und nützlich gelten können, obwohl sie bis zur Promulgation des Evangeliums haben benützt werden dürfen. Nach dieser dürfen sie ohne Verlust des Heiles nicht mehr beobachtet werden.

Das Tridentinum bestätigte einfach den Unterschied, ohne eine nähere Erklärung zu geben[1]. Doch ist bei seiner Stellung zum hl. Thomas anzunehmen, daß es eine Wirksamkeit ex opere operantis lehren wollte; denn nur von den Sacramenten des neuen Gesetzes lehrt es die Wirksamkeit ex opere operato. Der römische Katechismus zeigt dies noch deutlicher; zwar bemerkt er, daß die Pfarrer hierüber keine Belehrung brauchen, weil diese Sacramente durch das Gesetz des Evangeliums und der Gnade aufgehoben seien, fügt aber doch bei, daß die Zeichen des Alten Testaments bloß deshalb den Menschen übergeben worden seien, damit sie etwas versinnbilden oder ermahnen. So die gesetzlichen Reinigungen, das ungesäuerte Brod und vieles andere, was zu den Ceremonien des mosaischen Cultus gehörte. Der Unterschied der alttestamentlichen Sacramente zeige sich auch im Mangel einer Form, infolge dessen sie sehr unsicher und dunkel wurden[2]. Die Beschneidung erwähnt er nur gelegentlich[3], um aus Röm. 4, 11 zu zeigen, daß das sacramentum unter die signa zu stellen sei. Ob sie damit als Sacrament im eigentlichen Sinne bezeichnet sei, ist fraglich; denn auch die Zusammenstellung mit der Taufe geschieht wegen der Beziehung zum äußern Zeichen. Jedenfalls begünstigt der Katechismus die ältere, von Hugo vertretene Ansicht, wonach alle Sacramente des Alten Testaments ex opere operante wirken.

Da die Erklärung Innocenz' III. nicht als dogmatische Entscheidung gelten kann, und auch der Katechismus, selbst wenn er sich genauer ausdrücken würde, nicht zweifellos entscheiden kann, insofern er nicht ein symbolisches Buch im strengen Sinne ist, so kann also die Frage über die Bedeutung der Sacramente des Gesetzes (und der Natur) nur theologisch beantwortet werden. Wenn es nun auch einzelne Theologen gibt, welche mit den Scotisten neben der Beschneidung noch andere Einrichtungen (Priestereinweihung, Expiationen, Osterlamm, Schaubrode) zu den Sacramenten im engern Sinne zählen, so sind doch alle darin einverstanden, daß letztere nicht ex opere operato wirken[4].

---

menios: Quae multum differunt a sacramentis antiquae legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant. Cf. Concilium Vaurense (Lavaur) 1368. *Hardouin*, Coll. conc. VII. 1807.

[1] S. 7. can. 2: S. q. d., ea ipsa novae legis sacramenta a sacramentis antiquae legis non differre, nisi quia ceremoniae sunt aliae, et alii ritus externi: a. s.

[2] II, 1, 6. 12. 23. De sacr. in gen. 3. 7. 15. [3] L. c. 6.

[4] Schmalzl a. a. O. S. 12 gibt als allgemeinen Sacramentsbegriff: Sacrament ist ein sichtbares Zeichen, das von Gott zu dem Zweck eingesetzt worden ist, um die Heiligung der Menschen in einer der jeweiligen Heilsökonomie, zu der das Sacrament selbst gehört, entsprechenden Weise nicht nur zu bezeichnen, sondern auch zu bewirken. Die Sacramente des Alten Bundes sind insofern Ursachen, als sie die gesetzliche Heiligkeit und Reinheit bewirkten. Aber die legale Reinheit war eben eine äußerliche, von welcher der Apostel die Gerechtigkeit auch im Alten Bunde unterscheidet. Auch die Väter legen auf das Typische und Symbolische den Hauptnachdruck. Der deutlichste Beweis hiefür ist das Fehlen jeder Form. Der gewöhnlichen Ansicht gibt der Satz Ausdruck, daß die Sacramente des Alten Bundes den Menschen zu einem Geweihten (sacrum) gemacht haben, die des Neuen Bundes heilig (sanctum) machen.

Vielmehr werden sie auch von diesen nur als unmittelbare Vorbilder neutestamentlicher Sacramente Sacramente genannt. Dagegen machen fast alle nachtridentinischen Theologen mit dem hl. Thomas bei der Beschneidung eine Ausnahme. Wie Suarez, so lehren auch die neuesten Dogmatiker, daß vor Moses ein Heilmittel für die Kinder bestanden habe und die Beschneidung wenigstens die Vergebung der Sünden bewirkte. Hier nur eine Wirkung ex opere operante, bezw. ex fide anzunehmen, ist deshalb schwierig, weil es sich um unmündige Kinder handelt. Will man aber den Glauben der Eltern an den Messias als Ersatz beiziehen, so ist derselbe bei heidnischen Eltern sehr zweifelhaft, aber selbst bei jüdischen nicht sicher, weil die Beziehung der Beschneidung auf den Messias im Gesetz nicht hervortritt, wenn auch durch Gen. 17, 10 die Beziehung auf den Segen Abrahams (Gen. 22, 18) nahe gelegt ist [1]. Außerdem ergibt sich die schon bei den Vätern erwähnte Schwierigkeit, daß die Frauen ohne Sacrament bleiben. Denn es geht kaum an, für dieselben bei den Juden ein Sacrament der Natur vorauszusetzen. Die Verweisung auf die einseitige Strafe der Frau (Gen. 3, 16) ist nicht zutreffend, weil auch der Mann eine Strafe erhalten hatte (Gen. 3, 17). Es bleibt also nur die Annahme, daß Gott dem Volk der Verheißung mit Rücksicht auf die Verdienste des kommenden Erlösers aus besonderer Barmherzigkeit die Gnade der Sündennachlassung gewährte, und zwar den Kindern im Anschluß an das Bundeszeichen und zum Zeichen der Aufnahme in die Gemeinschaft, den Erwachsenen auf Grund des persönlichen Glaubens. Dabei verstand es sich von selbst, daß die eigene Mitwirkung im Acte intensiver sein mußte [2]. Muß der Glaube der Spender und der Gemeinschaft überhaupt stärker betont werden, so konnten um so mehr die Erwachsenen nur durch vollkommene Reue und Liebe Gottes die Rechtfertigung erlangen [3].

Auf die Frage, wie weit die alttestamentliche Rechtfertigungsgnade mit der des Neuen Bundes übereinstimmte, lautet die Antwort verschieden; denn die einen verwerfen mit Petavius, Scholz u. a. die Kindschaft Gottes und die Inhabitation des Heiligen Geistes; andere, wie Franzelin, Schell, Obersdörffer, nehmen beide an. Zwischen der Rechtfertigung im Alten und Neuen Bunde sei nur ein Unterschied wie zwischen Taufgnade, Firmung und Priester-

---

[1] Haneberg, Alterthümer. 2. Aufl. S. 19 f.

[2] Vgl. Tournely a. a. O. S. 50. *Lessius*, De perfectionibus moribusque divinis 12, 12. n. 87 sq.

[3] Eine Zusammenstellung der verschiedenen Meinungen bei Suarez D. 10. S. 1 (XX, 162): 1) Keine rechtfertigende Gnade (alte Väter, Thomas); 2) doch Nachlassung der Erbsünde; 3) bloß Nachlassung der Erbsünde, ohne Gnade (Lomb.); 4) Gnade nur für die privativen Wirkungen, nicht für die positiven; 5) nur zur Nachlassung der Schuld (früher Thom., Bonav.); 6) nur ex opere operantis (Thom., Capreolus, Soto, Bell.): Paulus, alle griechischen Väter; 7 u. 8) gegen die Ansicht aller Scholastiker; 9) nur probabel, wenn man die Beschneidung als conditio sine qua non für die Mittheilung der Gnade mittelst des Glaubens der Kirche und des Spenders betrachte (Thom., Bon., Richard, Dur.); 10) innere Gnade (Alex., Rot., Gabriel, Paludanus); 11) richtig für Kinder; 12) auch ohne Glauben der Eltern oder des Spenders „ipsum signum externum circumcisionis". Nur die Intention des Spenders ist nothwendig. Diese hat bei der Beschneidung der Heiden gefehlt. Also das sacr. legis naturae et circumcisionis ex opere operato (Aug., Greg., Bed., Rup., Scotus, Gabriel).

weihe. Ohne den Heiligen Geist sei überhaupt keine Gnadenwirksamkeit denkbar. Nur war das göttliche Wirken des Heiligen Geistes mit den alttestamentlichen Sacramenten lockerer verbunden, weil auch die Beziehung derselben zu dem meritorischen Princip seines Gnadenwaltens, dem Opfer Christi, eine mehr lockere und subjective war. Als Unterschied wird für die Einwohnung des Heiligen Geistes in den Gerechtfertigten des Neuen Testaments angegeben, daß sie allgemeiner, reichlicher und vollkommener, unter einer wahrnehmbaren Form, durch sinnliche Zeichen, durch Sacramente, welche ex opere operato wirken, hergestellt werde. Indes reicht dies nicht aus, um den großen Unterschied, welchen der hl. Paulus zwischen Gesetz und Gnade macht, und die Verweisung des Herrn auf den zu sendenden Heiligen Geist einigermaßen zu erklären. Die Kindschaft Gottes durch die Einwohnung des Heiligen Geistes gilt der Heiligen Schrift und den Vätern für eine specifisch christliche Gabe der göttlichen Liebe. Wenn man mit dem hl. Ambrosius das Evangelium in die Mitte zwischen das Gesetz und die Glorie stellt, so wird man gerade in dieser theilweisen Anticipation der Theilnahme an der göttlichen Natur den Vorzug des Evangeliums erkennen müssen [1].

§ 4.

Der Sacramentsbegriff der Reformatoren.

Die Reformatoren haben die Rechtfertigung und Heiligung voneinander getrennt und jene allein durch den Glauben als Vertrauen auf Christus bedingt sein lassen. Dadurch wurde die Bedeutung der äußeren Sacramente für das christliche Leben auf eine subjective Einwirkung beschränkt und ihre organische Verbindung mit der von Christus gestifteten Kirche, welche vorwiegend als eine unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen betrachtet wurde, aufgehoben. Der Unterschied zwischen den Sacramenten des Alten und Neuen Bundes konnte sich nur mehr auf die äußeren Zeichen beziehen. Nicht nur wurde von den Reformatoren die Ansicht katholischer Theologen, daß die Sacramente des Alten Bundes wenigstens einigermaßen zur Rechtfertigung beitragen, zurückgewiesen, sondern es wurde auch die andere Meinung, daß dieselben ex opere operantis wirken, bis zur Läugnung aller Wirksamkeit der Sacramente gesteigert und diese Lehre zugleich auf die Sacramente des Neuen Bundes übertragen.

Melanchthon schreibt: „Die Beschneidung ist nichts, so ist auch die Taufe nichts, die Gemeinschaft des Tisches des Herrn ist nichts; sie sind vielmehr Zeugen und σφραγῖδες des göttlichen Willens gegen dich; durch sie wird dein Gewissen sicher, wenn es an der Gnade, an dem Wohlgefallen Gottes gegen dich zweifelte." Ja er vergleicht die Sacramente des Neuen Bundes mit den Zeichen, die dem Gideon gegeben wurden, um ihn des zu erkämpfenden Sieges

---

[1] In Ps. 38. n. 25: Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in caelestibus. Cf. De offic. 1, 48, 218. *Franzelin,* De sacr. p. 12. Schmalzl a. a. O. S. 128 ff.: „Im Alten Bunde gab es nur Zeichen ohne die Realität der Gnade; in der Glorie wird es nur mehr Wahrheit und Leben geben ohne äußeres Zeichen und Bild; in der Kirche hier auf Erden müssen die Sacramente beides, Zeichen und Sache, wirkliches Gnadenleben, aber verhüllt durch Bild und Symbol, enthalten" (S. 133).

gewiß zu machen. Nicht als ob die Sacramente uns in derselben Weise ein Siegeszeichen über unsern Feind, das Böse, sein sollen, sondern nur weil uns der Sieg im allgemeinen vergewissert wird, insofern wir, auch wenn wir im Kampfe unterliegen, Trost schöpfen[1]. Aber auch Luther fand noch im Jahre 1523 keinen Unterschied zwischen alten und neuen Sacramenten. Weder diese noch jene geben die Gnade Gottes, sondern der Glaube allein auf Gottes Wort und Zeichen gab dort und hier Gnade. Darum haben die Alten ebenso wohl durch denselben Glauben Gnade erlangt, wie St. Peter sagt: „Wir vertrauen, durch den Glauben selig zu werden, wie unsere Väter" (Apg. 15, 11).

Es mußte vor allem das Wort Gottes, die Predigt des Evangeliums als Kraft Gottes für einen jeden, der glaubt, als das vornehmste Mittel für die Rechtfertigung angesehen werden. Alle Reformatoren stimmen darin überein, die grundsätzliche Identität des göttlichen Wortes und der Sacramente zu proclamiren, die Wirkung des Wortes und des Sacraments für identisch zu erklären[2], ja die Unterordnung des Sacraments unter das Wort zu verkünden. Dieses Wort Gottes hat aber seine Kraft aus dem Leiden Christi. Daher ist Christus selbst als der leidende und sterbende Gottmensch das einzige Heilmittel, Sacrament. Andere Sacramente können nur insofern wirksam sein, als sie eine Erinnerungsfeier an den Sieg Christi über Tod und Hölle sind und gleichsam zur Voraussetzung der fortgesetzten Menschwerdung und Erlösung dienen, und insofern sie andererseits durch ihre subjective Einwirkung die Ergreifung der Gnade Christi durch den Glauben fördern. Christus ist nicht nur die Ursache, sondern der Ort unserer Gerechtigkeit, so daß man sich nur desselben bewußt zu werden braucht, um gerechtfertigt zu werden.

Die volle Consequenz aus diesen Prämissen zu ziehen, hinderte die deutliche Lehre der Schrift und der allgemeine Gebrauch der Kirche. Bei dem Bestreben, den Sacramenten eine Stelle im System der Gnadenlehre anzuweisen, mußte aber immer wieder das äußere Zeichen und die subjective Einwirkung den Ausschlag geben. Anfänglich wollten die Wittenberger Reformatoren die Sacramente nur als Zeichen und Unterpfänder der göttlichen Verheißung, daß Sünden um Christi willen vergeben werden, als Bezeugung der Sündennachlassung, als Bekenntniß des Glaubens gelten lassen; allein der Kampf mit den Sacramentirern zeigte ihnen die gefährlichen Folgen dieser Voraussetzungen. Luther ist allmählich von dem einen Extrem in das andere gerathen (signum, verbum, promissio). In der ersten Periode (1518, 1519) fand er das Wesen des Sacraments in der Einheit von Zeichen und Bedeutetem, welche durch den Glauben hergestellt werde; in der zweiten (1520) setzte er an die Stelle des Bedeuteten die Verheißung, das Wort Gottes. Dies erweiterte er durch das Mandat Gottes, und seit 1526 unterschied er zwischen der Predigt für die Gemeinde und dem Wort Gottes in den Sacramenten für die einzelnen. So führte ihn seine auf die Objectivität gerichtete Tendenz der thomistischen Auffassung immer näher.

---

[1] Möhler, Symbolik. 6. Aufl. S. 260.

[2] Conf. Aug. I, 5. p. 11: Nam per verbum et sacramenta, tamquam per instrumenta, donatur Spiritus S., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium. 8. p. 12: Sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia.

Sie mußten um so mehr auf einen positiveren Begriff zurückgehen, als sie bei den Verhandlungen mit den Katholiken Grund hatten, die Neuerung möglichst zu verdecken. Dies geschah namentlich auf dem Reichstag zu Augsburg. Zwar wird die äußere Seite stark hervorgehoben [1], aber doch bemerkt, daß die promissiones per sacramenta exhibentur et ostenduntur. Doch wird die Wirksamkeit ex opere operato ausdrücklich zurückgewiesen. Die Apologie drückt sich sogar etwas positiver aus, indem sie auch die mit der promissio verbundene Gnadenwirkung erwähnt [2]. Die Sacramente sind Zeichen des göttlichen Willens gegen uns, Zeichen der Gnade, der Verheißungen, d. h. der verheißenen Nachlassung der Sünden, worauf im wesentlichen die Wirkung der Sacramente beschränkt wird.

Das Sacrament besteht aus zwei Dingen, aus Zeichen und Wort (signum et verbum). Das Wort ist die Verheißung, welche dem Zeichen beigefügt ist (Luc. 22, 19. Matth. 26, 28). Das Wort bietet die Sündenvergebung an, die Ceremonie ist gleichsam das Gemälde des Wortes oder das Siegel. Deshalb nenne Augustinus treffend das Sacrament ein verbum visibile. Die Worte werden als verba concionatoria erklärt (Röm. 10, 17). Der Glaube muß die Verheißung aufnehmen. Wie das Wort zur Erweckung dieses Glaubens überliefert worden ist, so ist das Sacrament eingesetzt worden, damit das äußere Zeichen, welches sich dem Auge darbietet, das Herz zum Glauben bewege. Denn durch das Wort und Sacrament wirkt der Heilige Geist [3]. Der Empfänger muß alles im Glauben aufnehmen und überzeugt sein, daß diese Zeugnisse nicht trügerisch, sondern so gewiß sind, als ob Gott durch ein neues Wunder vom Himmel versprechen würde, er wolle verzeihen. Melanchthon ist im wesentlichen nie über diese Auffassung hinausgekommen; im Gegentheil näherte er sich später der calvinistischen Sacramentenlehre.

In den Schmalkaldischen Artikeln und im Großen Katechismus vertheidigt Luther die Bedeutung der äußeren Sacramente gegen die Enthusiasten, die „novi spiritus“, welche sich nicht scheuen, den Glauben und die Sache, auf welche sich der Glaube stützt, zu trennen. Diese Sache muß eine äußere sein,

---

[1] Conf. Aug. I, 13. p. 13: Quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. In der „Babylonischen Gefangenschaft“ hat Luther noch definirt: Proprie sacramentum esse promissionem signo externo annexam. Melanchthon in den loci von 1522 vergleicht die Sacramente mit den symbolis s. tessaris militaribus, quod essent notae tantum, quibus cognoscerentur, ad quos pertinerent promissiones divinae. Vgl. Möhler a. a. O. S. 259 f. 270. Bellarmin I, 22. II, 2. Röhm, Confessionelle Lehrgegensätze. Hildesheim 1886. III, 539 ff.

[2] XII, 17. p. 253: Sacramentum est cerimonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa cerimoniae promissio, ut baptismus est opus, non quod nos Deo offerimus, sed in quo Deus nos baptizat, videlicet minister vice Dei, et hic offert et exhibet Deus remissionem peccatorum . . . iuxta promissionem (Marc. 16, 16). VII, 11. p. 200 (203, 267): Sacramenta vocamus ritus, qui habent mandata Dei, et quibus addita est promissio gratiae. Die Verfasser der Confutatio bemerken zu obiger Stelle der Confessio: Nihil est, quod hoc loco principes a vera catholicae ecclesiae fide abhorrent. Ficker, Die Confutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Leipzig 1891. S. 48.

[3] Conf. I, 5. p. 11. Apol. VII, 1. p. 202. 203.

daß sie durch die Sinne wahrgenommen und begriffen werden kann und so der Seele eingeprägt wird, wie das ganze Evangelium eine gewisse äußere und körperliche Predigt ist. „Kurz, was Gott in uns thut und wirkt, will er nur durch solche äußere Dinge und Einrichtungen wirken.“ [1] Man müsse dabei verharren, daß Gott mit uns nicht anders verkehren wolle als „per vocale verbum et sacramenta“, und daß alles, was ohne diese als Geist gerühmt werde, der Teufel sei. Luther adoptirt für die Taufe und das Altarssacrament das Wort Augustins: „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.“ Ja er bemerkt dazu, dieses Wort sei so bestimmt und concis ausgedrückt, daß Augustin kaum etwas Prächtigeres gesagt habe. Durch die Kraft des Wortes wird das Element ein Sacrament, ohne das Hinzukommen des Wortes bleibt es nur ein Element. Eigenthümlicherweise hatte sich die Apologie auf dasselbe Wort des Augustinus berufen, um denselben sagen zu lassen, „quod fides sacramenti, non sacramentum iustificat“. Doch setzen wenigstens die Herausgeber hinzu: „Sensus non verba August. in Ioh. tr. 80. § 3.“

Augustinus wurde denn auch für die Zusammenstellung von verbum et sacramentum = verbum audibile et visibile, durch welche wie durch Werkzeuge der Heilige Geist geschenkt wird [2], als Autorität angerufen. Habe Augustinus auch die Bedeutung des „Wortes“ noch nicht gebührend geschätzt und verfolgt, so habe er doch erkannt, daß das Wort als Evangelium allem heilbringenden Handeln der Kirche zu Grunde liegen müsse. Das Wort selbst werde zu einem Sacrament, insofern in ihm der Geist Gottes gegenwärtig sei und wirke [3]. Bei der Kindertaufe sucht Luther das Fehlen des persönlichen Glaubens dadurch zu ersetzen, daß er sagt, Gott möge wohl dem Kinde, auf die Fürbitte der Gemeinde oder der sie vertretenden Gevattern, den nöthigen Glauben schenken [4]. Doch sieht er sich gezwungen, zu bekennen, daß die höchste Kraft nicht darin gelegen sei, ob der, welcher getauft wird, glaube oder nicht; denn dadurch wird der Taufe nichts entzogen. Vielmehr besteht die Hauptsache im Worte und Gebote Gottes. Selbst die fictive Taufe hält er für richtig. Der Unwürdige und Heuchler empfängt die Taufe wie die Eucharistie, wenn er auch nicht glaubt. Gott habe einmal so befohlen, die Kinder zu taufen. Diese ganze Ausführung, welche stark gegen die frühere Lehre von der einzigen Wirksamkeit des Glaubens in den Sacramenten [5] absticht, ist eine Vertheidigung gegen die „Rottengeister“ und die „fanatischen Geister“, zeigt

---

[1] Cat. mai. IV, 25. p. 540. Art. Sm. III, 8. p. 331.

[2] Conf. I, 5. p. 11. Vgl. Harnack, Dogmengeschichte III, 140.

[3] *Aug.*, Exp. in Gal. n. 20 (3, 2—9): Utique ex auditu fidei (Spiritum accepistis). Ab apostolo enim praedicata est eis fides, in qua praedicatione utique adventum et praesentiam sancti Spiritus senserant: sicut illo tempore in novitate invitationis ad fidem etiam sensibilibus miraculis praesentia s. Spiritus in actibus apostolorum legitur.

[4] Cat. mai. IV, 41 sq. p. 544.

[5] Z. B. in der „Babylonischen Gefangenschaft“: At tunc sacramenta non sua sed fidei virtute faciunt, quod faciunt, sine qua nihil prorsus faciunt. Freilich fehlt es nicht an (orthodoxen) Protestanten, welche auch in dieser Schrift den „magischen Sacramentsbegriff“ finden wollen. Meinhold, Der Heilige Geist und sein Wirken am einzelnen Menschen, mit besonderer Beziehung auf Luther dargestellt. Leipzig 1890. S. 150.

aber, wie schwer es ist, bei dem Begriff verbum et sacramentum stehen zu bleiben. Es fehlt daher nicht mehr viel zum opus operatum, welches die Wiedergeburt und Heiligkeit bewirkt, so sehr sich auch Luther gegen diesen Ausdruck ereifert. Wie in seinem Glaubensbegriff, so hat sich Luther auch in seinem Sacramentsbegriff der katholischen Auffassung, von deren Bekämpfung er ausgegangen war, immer mehr genähert; denn der Kampf gegen die consequenten Enthusiasten hatte ihm die Gefahr des Subjectivismus in grellen Farben gezeigt.

Zwingli hat diese Entwicklung nicht mitgemacht. Vielmehr hat er die anfängliche niedrige Ansicht Luthers und Melanchthons über den Werth der Sacramente consequent durchgeführt. Von Karlstadt sagt Luther, ihm seien die Sacramente nichts anderes als gewisse Zeichen, dazu eingesetzt, um das christliche Volk von den Juden und Heiden zu unterscheiden, wie sich die Römer einst von den Griechen durch den Gebrauch der Toga unterschieden haben und jetzt die Ordensleute durch die Kleidung sich voneinander unterscheiden. Melanchthon weicht anfangs nicht viel davon ab. Zwingli betrachtet die Sacramente nur als Ceremonien, durch welche sich der Mensch als Mitglied der Kirche und Anhänger Christi darstellt. Er tadelt die Lutheraner, daß sie die Sacramente noch als Unterpfänder der göttlichen Huld und Barmherzigkeit verehren, da derjenige, dessen Glaube einer solchen Bestätigung bedürfe, gar keinen besitze. Der Empfang der Sacramente gebe viel mehr der Kirche die Versicherung, daß ihre Anhänger glauben, als daß diese selbst in ihrem Glauben sicherer und fester würden. Indem er von der alten Bedeutung des sacramentum = iuramentum ausgeht, erklärt er die Sacramente als Handlungen, durch welche man angesichts der Gemeinde zur Fahne Christi schwöre und dadurch Mitglied der Gemeinde werde. Ihm sind also die Sacramente auch nicht mehr Bundeszeichen zwischen Gott und dem Menschen, wie Luther und Melanchthon, sondern nur Bundeszeichen der Menschen unter sich[1]. Doch verlangt er mitunter eine Verehrung der Sacramente, weil sie sehr heilige Dinge versinnbilden, sowohl solche, welche vollbracht worden sind, als auch solche, welche wir vollbringen sollen. Wie die Taufe andeutet, daß Christus uns durch sein Blut abgewaschen habe und wir ihn anziehen müssen, so zeigt auch die Eucharistie an, was uns alles durch Christus geschenkt worden ist, und daß wir dankbar unsere Brüder mit derselben Liebe umfassen müssen.

Calvin protestirt in gleicher Weise gegen diejenigen, welche den Sacramenten eine geheime Kraft beilegen, wie gegen diejenigen, welche dieselben zu leeren Zeichen herabsetzen. Er bezeichnet die Sacramente einerseits als Symbole, durch welche uns Gott seine Verheißungen zur Stärkung unseres Glaubens besiegelt, andererseits als Bekenntniß unseres Glaubens vor Gott und den Menschen[2]. Indem Calvin die lutherische und zwinglische Definition com-

---

[1] De vera et falsa rel. Comment. Opp. Turic. 1832. III, 228. De peccato orig. III, 642. Fidei ecclesiasticae expositio IV, 56. Vgl. Möhler a. a. O. S. 271 f. Kuhn, Theol. Quartalschrift 1855. S. 43 ff. Röhm a. a. O. III, 575 ff.

[2] Inst. IV, 14, 1: Sacramentum externum est symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientiis nostris Dominus obsignat, ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem: et nos vicissim pietatem erga eum nostram tam coram eo et angelis quam apud homines testamur. Conf. Helv. II. c. 19: Praedicationi verbi

binirt, scheint er eine Mittelstellung zwischen beiden einzunehmen; doch steht er weit mehr auf Luthers als auf Zwingli's Seite, unterscheidet sich aber auch von der lutherischen wie von der katholischen Auffassung durch strenge Sonderung zwischen dem Sacrament als äußerem Zeichen und der innern Wirkung. Ebenso spricht er nicht schlechtweg von der Gnade und der Nachlassung der Sünden, sondern ähnlich wie einst Gottschalk betont er die Prädestinationsgnade, für welche die Sacramente Zeugnisse seien, um den Glauben an die Prädestination zu stärken, den ewigen Heilsrathschluß durch den Heiligen Geist zu erfüllen und die prädestinirte Seele der Kindschaft, des göttlichen Lebens und der Seligkeit theilhaftig zu machen. Das Sacrament erscheint als ein Siegel des durch das Wort Gottes gewirkten Zustandes im Prädestinirten, wie etwa eine Urkunde die Besiegelung eines abgeschlossenen Vertrages ist. Würde das Sacrament an und für sich eine Wirkung haben, so müßten auch die Nicht-auserwählten die Gnade empfangen, und weil die Gnade unwiderstehlich wirkt, so kämen sie dadurch in die Zahl der Auserwählten.

Könnte man mit einigen Aeußerungen des hl. Augustinus und Hugo's eine Aehnlichkeit herausfinden, so würde diese durch die schroffe Trennung wieder beseitigt. Beide unterscheiden wohl auch zwischen dem, was geschieht, und dem, was geglaubt wird, zwischen dem sichtbaren Zeichen und der innern Wirkung, ja Hugo vergleicht das Sacrament mit einer Medicin, welche äußerlich angewandt wird, damit eine verborgene Kraft innerlich wirke, so daß die Gesundheit nicht als Wirkung der Medicin erscheine, aber beide wollen damit nur die rein physische Auffassung der Wirksamkeit der Sacramente ablehnen. Dies trifft bei Hugo um so mehr zu, als er selbst die Vergleichung des Sacraments mit einem Medicingefäß angewendet hat. Daher ist Calvin im Unrecht, wenn er gegen die katholische Lehre polemisirt, als ob nach ihr Gott nicht durch seine eigene Kraft wirkte, sondern seine Stelle an die äußeren Symbole abgetreten hätte. Er hat nichts Neues gelehrt, wenn er betonte, daß, welche Werkzeuge Gott auch benützen möge, er seiner eigenen Thätigkeit nichts vergebe, und hatte nicht erst den Irrthum, daß die Kraft der Rechtfertigung in den Elementen wie in Gefäßen oder Körben eingeschlossen sei, zu beseitigen. Dies war nur eine extreme Meinung, welche sich bei Hugo und späteren Thomisten findet, aber nie allgemeine Zustimmung fand. Selbst die Vertreter dieser Meinung betrachteten aber Gott als den Urheber der Gnade in den Sacramenten. Bonaventura, Scotus und seine ganze Schule haben durch die Lehre von der moralischen Wirksamkeit der Sacramente ohnehin eher dem andern Extrem das Wort geredet [1].

---

sui adiunxit mox ab initio in ecclesia sua sacramenta vel signa sacramentalia. Sunt autem sacramenta symbola mystica vel ritus sancti aut sacrae actiones, a Deo ipso institutae, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia homini exhibita retinet in memoria et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat et quae ipse nobis interius praestat, exterius repraesentat, ac veluti oculis contemplanda subicit, adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget, quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat, sibique soli consecrat et obligat, et quid a nobis requirat, significat.

[1] Vgl. Möhler, Neue Untersuchungen. 2. Aufl. 1835. S. 364 ff.

Das Ueberwiegen des Wortes in der reformirten Kirche konnte den Sacramenten nur die secundäre Wirkung der Stärkung des Glaubens zuerkennen. Zwischen den Sacramenten des Alten Bundes und denen des Neuen ist nach der zweiten helvetischen Confession kein eigentlicher Unterschied. Auf Grund der den Vätern gegebenen Verheißung stellte das Sacrament für sie wie für uns „foederis sui signum et pignus“ dar, in welchem der Logos in gleicher Weise zugegen war, dort als der Zukünftige, hier als der Gekommene. Nur dem Grade nach sei unseren Sacramenten ein Vorzug einzuräumen, wegen ihrer größern Einfachheit, Ausbreitung und Dauer[1].

In der reformirten Kirche erhielt die calvinische Lehre die Oberherrschaft, in der protestantischen Kirche aber wurde mehr und mehr der objective Charakter des Sacraments wieder zur Geltung gebracht, wenn auch formell der Widerspruch gegen das opus operatum aufrecht erhalten wurde. Daß freilich immer das „mediante fide“ vorausgesetzt wurde, versteht sich von selbst; aber auch die katholische Lehre anerkennt die Bedeutung des Glaubens im Rechtfertigungsproceß. Die Concordienformel zeigt uns den Niederschlag der theologischen Entwicklung in der ersten nachreformatorischen Generation. Anläßlich der Besprechung der realen Gegenwart Christi im Abendmahl wird zunächst bemerkt, es habe nichts das Wesen eines Sacramentes außerhalb des von Christus angeordneten Gebrauchs oder außerhalb der göttlich angeordneten Handlung. Sodann wird aber gegen die „Sacramentirer“, welche diesen Genuß vom geistigen Genuß des Glaubens verstehen, so daß die Ungläubigen den Leib Christi nicht empfangen, gelehrt, daß unser Glaube das Sacrament nicht bewirke, sondern daß vielmehr das sichere Wort und die Einsetzung des allmächtigen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi dies leisten. „Denn das Wort Gottes ist in der Kirche wirksam und bleibt, und es wird weder durch die Würdigkeit noch durch die Unwürdigkeit des Spenders noch durch den Unglauben des Empfängers ihm etwas entzogen oder seine Kraft geschwächt.“[2] Im Anfang wird die Lehre der Schwenkfeldianer, daß das Taufwasser nicht das Mittel und Instrument sei, durch welches Gott die Kindschaft besiegle und die Menschen wiedergebäre, verworfen.

Instructiv für die Beurtheilung des Unterschiedes der lutherischen und calvinischen Sacramentenlehre zu jener Zeit ist auch eine Anweisung für die Visitatoren der sächsischen Kirche aus dem Jahre 1592. Denn mit Verwerfung aller figürlichen Deutungen der Sacramente und ihrer Wirkungen wird aufs entschiedenste die reale Gegenwart Christi im Abendmahl gelehrt und von der Taufe gesagt, sie sei das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes, durch welches uns Gott selig mache und in uns eine solche Gerechtigkeit und Reinigung von den Sünden bewirke, daß, wer in diesem Bund und Vertrauen bis zum Ende verharre, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe[3].

In der spätern Zeit hat namentlich der Rationalismus den Sacramentsbegriff der Reformirten in weiteren Kreisen zur Geltung zu bringen gesucht. Je mehr die akatholischen Confessionen das positive Christenthum zurücktreten

---

[1] Conf. Helv. II, 19. Vgl. Röhm a. a. O. III, 573 ff. [2] P. II. c. 7. n. 85. p. 751.
[3] Cf. *Francke*, Libri symbolici. Lips. 1847. App. p. 116 sq.

lassen, desto leerer wird auch ihr Sacramentsbegriff. Die noch mehr positiven und orthodoxen Dogmatiker suchen zwar die reale Bedeutung des Sacraments auf Grund des Glaubens zu vertheidigen, aber sie können zu keinem sichern Sacramentsbegriff kommen, weil sie vor jedem opus operatum zurückschrecken. Wird von den (lutherischen) symbolischen Büchern gesagt, daß sie in der Bestimmung des Sacramentsbegriffes die reine Mitte zwischen der magischen und spiritualistischen Vorstellung halten, so gilt dies von den neuesten Vertheidigern derselben nicht mehr. Denn nur einzelne Theologen stehen noch ganz auf dem Boden der symbolischen Bücher. Der Rationalismus und die Kritik haben ja selbst vor der Quelle des Glaubens nicht Halt gemacht.

Eigenthümlich nimmt sich bei diesen positiven Theologen die Aengstlichkeit aus, mit welcher sie alle Verwandtschaft mit dem katholischen Sacramentsbegriff abzuweisen bestrebt sind. Der Unterschied zwischen dem katholischen Dogma, wonach die Sacramente die Gnade enthalten (continere), und der Behauptung, daß sie die Gnade mittheilen (conferre), ist von um so geringerer Bedeutung, als letzterer Ausdruck auch in der katholischen Kirchenlehre gang und gäbe ist. Denn es wird doch anerkannt, es liege schon im Wort „Gnadenmittel", daß Gottes Gnade wirklich in den Sacramenten enthalten ist, so daß sie gleichsam die Kanäle sind, durch welche die göttliche Gnade zur Erde herniederströmt, daß aber andererseits diese Gnade gleichwohl nicht mit ihnen eins geworden ist, sondern daß Gott nach freiem Wohlgefallen dieselbe mit dem äußern Elemente verbunden hat und fortwährend verbindet als dem Mittel, wodurch sie dem Menschen zugeführt wird [1]. Wenn beigefügt wird: „Weder ausdrücklich noch stillschweigend wird der fast magischen Auffassung des Katholicismus vom Wesen und Wirken der Gnadenmittel irgendwelche Zustimmung ertheilt", so beweist dies nur die Wahrheit dessen, was schon Bellarmin über unsern Gegenstand gesagt hat. Wenn die Lutheraner noch so viele katholische Ausdrücke in ihrer Sacramentenlehre gebrauchen — und die protestantische Scholastik des 17. Jahrhunderts hatte fast alle gebraucht —, so können sie dabei doch das nicht denken, was wir denken, nämlich, daß die Sacramente wahre und unmittelbare Ursachen der Rechtfertigung sind, solange sie nicht von ihrem ersten Princip, daß der Glaube allein rechtfertigt, zurücktreten, „was sie bis jetzt nicht gethan haben" [2].

Vielmehr begnügen sich die Protestanten mit allgemeinen Vorstellungen. Sie geben zu, daß zu einer befriedigenden begrifflichen Auffassung bis heute keine der beiden Reformationen gekommen sei; „allein auf eine theologische Theorie vom Sacrament, auf den Begriff desselben, kommt es für die gläubige Gemeinde zum Glück überhaupt nicht an. Sie hat Taufe und Abendmahl als zwei von Christus für sie eingesetzte Handlungen; die wissenschaftlichen

---

[1] Scheele bei Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften. Nördlingen 1884. II, 441. Andere Zeugnisse der orthodoxen Dogmatik s. Röhm a. a. O. III, 579 ff.

[2] De sacr. in gen. II, 2 (III, 59). Vgl. aber Allgem. evang.-luther. Kirchenzeitung 1877. S. 365 f.: „Die Substanz der Sacramente ist vom Glauben unabhängig. . . Nicht der Glaube macht das Sacrament, sondern der Glaube gründet sich auf das Sacrament. Die Sacramente wirken an sich ex opere operato, insofern weder der Glaube des Priesters noch der der Gemeinde es ist, welcher das Sacrament macht, und insofern sie da, wo sie einsetzungsmäßig verwaltet werden, immer die Gabe Gottes bringen."

Theologen mögen sich bemühen, für beide einen einheitlichen Begriff zu finden; wenn sie einen befriedigenden erarbeiten, wird die Gemeinde sich freuen, wenn nicht, so wird sie doch ruhig Taufe und Abendmahl weiter feiern; ob die Theologen beide Handlungen sacramentum nennen oder nicht, ist auch unwesentlich; denn dieses Wort stammt aus dem heidnischen Latein, ist also gar nicht auf christlichem Boden gewachsen." [1] In der christlichen Gemeinde herrscht allerdings, soweit sie nicht bereits von der rationalistischen Kritik des Mysteriums angefressen ist, eine höhere Vorstellung von den Sacramenten. Sie läßt sich weder durch das Grundprincip vom allein rechtfertigenden Glauben, noch durch theologische Entleerung des Sacramentsbegriffs von dem Glauben abbringen, daß die Sacramente wirkliche Gnadenmittel seien. Wie könnte auch ein Prediger anders noch die Kindertaufe und das Abendmahl empfehlen? Was würde es nützen, zu sagen, das Sacrament habe nur in Verbindung mit dem Evangelium einen Werth, oder: „Der eucharistische Act ist nur das sichtbar gemachte Wort, ein Gemälde des Wortes, das Wort unter eine concrete Form gebracht und unter den Augen der Gläubigen in Action gesetzt"? [2] Eine glückliche Inconsequenz verdeckt den Widerspruch zwischen dem Glaubensprincip und dem Gebrauch der Sacramente [3], zwischen Leben und Theorie, Glauben und Wissenschaft. Die Consequenz würde von Anfang an zur Beseitigung der Sacramente als Gnadenmittel geführt haben, aber damals wie jetzt protestirte das Herkommen dagegen.

Es ist hier nicht der Ort, diese Sacramentenlehre kritisch zu untersuchen. Dies geschieht einerseits in der Lehre von der Rechtfertigung, wo gezeigt wird, daß weder der Glaube allein, noch der Glaube in Verbindung mit persönlichen Werken, sondern beide, vom Falle der contritio perfecta abgesehen, mittelst der vom Herrn angeordneten Gnadenmittel nicht bloß die Rechtfertigung, sondern zugleich auch die innere Heiligung bewirken. Dort ist im Anschluß an die Lehre der Heiligen Schrift zu zeigen, daß allerdings der Glaube, welcher durch die Predigt des Wortes Gottes angeregt und durch die Gnade im Herzen des Menschen gewirkt wird, die Wurzel und das Fundament der Rechtfertigung ist, aber in seiner Entwicklung die Liebe aus sich erzeugt und durch das Sacrament zu einem übernatürlichen Habitus der Seele wird. Andererseits ist aber im folgenden hinlänglich Gelegenheit gegeben, die einzelnen Momente des Sacramentsbegriffes genauer zu untersuchen.

Was aber speciell den Begriff anbelangt, so ist aus einer Vergleichung mit den früheren Ausführungen ersichtlich, daß die Reformatoren nur dadurch sich in Widerspruch mit der geltenden Kirchenlehre gesetzt haben, daß sie bloß einzelne Momente, und zwar gerade die untergeordneten, aus dem Sacramentsbegriff herausnahmen und diese als vollen Begriff aufstellten. Freilich liegt der Grund tiefer. Der Hauptgedanke der subjectiven Aneignung des Heiles mußte zur Entleerung und Veräußerlichung des Sacramentsbegriffes führen. Dieses Gegensatzes wegen wollte man im katholischen Sacramentsbegriff eine

---

[1] Tschackert, Evangelische Polemik. Gotha 1885. S. 69 ff. Nitzsch, Ev. Dogm. Freib. 1892. S. 554 f.

[2] *Lobstein*, La doctrine de la s. Cène. Lausanne 1889. p. 186.

[3] Vgl. Schott, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft 1881. S. 115 ff. Röhm a. a. O. III, 565 ff. Kuhn, Theol. Quartalschrift 1855. S. 14 f.

totale Vernachlässigung des Spirituellen finden. Indem man die einseitige physische Auffassung des Sacraments als die einzig richtige kirchliche Lehre betrachtete, konnte man sich rühmen, daß man zuerst der geistigen Auffassung Bahn gebrochen habe. Besonders Calvin hat sich diesen Anschein gegeben. Und doch haben nicht nur Alexander von Hales, Bonaventura, Scotus u. a. der moralischen Wirksamkeit das Wort geredet, sondern auch Thomas und seine Schule haben den geistigen Proceß gelehrt. Die Sacramente sind ihnen nicht bloß Gefäße, Kanäle der Gnade, sondern auch Werkzeuge, durch welche eine geistige Kraft ähnlich wirkt wie etwa die Seele im Körper, der Gedanke im Wort.

Um so leichter war es dem Tridentinum, das berechtigte Moment im reformatorischen Sacramentsbegriff anzuerkennen. Es verwarf diesen nur in seiner Ausschließlichkeit, insofern er vorwiegend das Moment des äußern Zeichens, sei es als bloßen Unterscheidungszeichens, sei es in der Beziehung zur innern Stimmung, zum Glauben, oder in seinem äußerlichen Verhältniß zur Gnade der Nachlassung allein und ausschließlich zur Geltung bringt. Dieses Moment ist richtig und von Bedeutung, aber es genügt allein nicht, ja ist allein von untergeordnetem Werth. Deshalb mußte das Tridentinum vor allem das Verhältniß der Sacramentenlehre zum Glauben und zur Rechtfertigung darstellen. Dies geschah, indem es die Rechtfertigung, als Sündennachlassung und Heiligung, nicht dem Glauben allein, sondern den Sacramenten auf Grund des Glaubens und unter Mitwirkung des Glaubens und anderer Werke beilegte. Durch die Sacramente nimmt alle wahre Gerechtigkeit ihren Anfang, oder wird die angefangene Gerechtigkeit vermehrt, oder die verlorene wiederhergestellt. Sie sind also nicht bloß äußere Zeichen, sondern wahre Gnadenmittel. Sie sind nicht eingesetzt, um bloß den Glauben zu befördern, noch sind sie bloß Zeichen der durch den Glauben erhaltenen Gnade und Gerechtigkeit oder gewisse Kennzeichen des christlichen Bekenntnisses, durch welche sich die Gläubigen von den Ungläubigen unterscheiden, sondern sie enthalten die Gnade, welche sie versinnbilden, und theilen sie denen mit, welche keinen Riegel vorschieben[1], und zwar immer und allen, soweit sie Sache Gottes sind, und nicht bloß zeitweilig und einzelnen.

Die Bedeutung der äußeren Zeichen für die innere Stimmung und für die äußere Kirchengemeinschaft wird aber noch mehr vom Römischen Katechismus hervorgehoben. Derselbe schließt sich hierin, wie in anderen Stücken, eng an die seit Hugo gebräuchliche Darstellung, besonders aber an den hl. Thomas an. Wie der Lombarde als Grund für die Wahl der Elemente zu der Spendung der Sacramente die Verdemüthigung, Unterweisung und Uebung der Gläubigen angegeben hat[2], so haben die späteren Scholastiker diese Beziehungen in mannigfachen Wendungen weiter auszubilden gesucht. Indem der Katechismus[3] diese Erklärungen in sechs Punkten zusammenstellt, läßt er zugleich erkennen, inwiefern der einseitige Sacramentsbegriff der Reformatoren eine theilweise Berechtigung hat.

---

[1] Sess. 7. can. 6. 7.

[2] Sent. IV. D. 1. q. 1: Propter humiliationem, eruditionem, exercitationem. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte III, 582 f. Möhler a. a. O. S. 254 f. Schätzler a. a. O. S. 140 ff. [3] De sacram. in gen. 12.

Die Schwachheit des Geistes verlangt äußere Zeichen. Denn die menschliche Natur ist so eingerichtet, daß niemand ohne Hilfe der Sinneswahrnehmung zur Kenntniß der geistigen Dinge gelangt. Damit wir daher das Verborgene, welches durch Gottes Kraft gewirkt wird, leichter erkennen können, hat der Schöpfer aller Dinge es weislich eingerichtet, daß er uns gerade diese Kraft durch sinnenfällige Zeichen erklärt. Wenn, wie der hl. Chrysostomus sagt, der Mensch der Leibesmasse entbehrte, so wären ihm die Güter selbst ohne sinnliche Hülle dargeboten worden. Weil aber die Seele mit dem Leibe verbunden ist, so ist es nothwendig, daß sie sich der Unterstützung sinnenfälliger Zeichen zur Erkenntniß derselben bediene.

Der menschliche Geist bedarf besonderer Motive zum Glauben an die Verheißungen. Solche hat Gott im Alten Testament durch sein Wort und durch besondere, mitunter wunderbare Zeichen gegeben, wie die Sendung des Moses beweist. So hat auch im Neuen Testament unser Heiland, als er uns die Nachlassung der Sünden, die himmlische Gnade, die Mittheilung des Heiligen Geistes versprochen hat, gewisse den Augen und Sinnen unterworfene Zeichen eingesetzt, durch welche wie durch Unterpfänder er sich uns verpflichtet hat, so daß wir nie zweifeln können, daß er treu in seinen Verheißungen sein werde.

Die Sacramente sollten als die Heilmittel und Medicamente des evangelischen Samaritans, wie der hl. Ambrosius schreibt, zur Erlangung oder Bewahrung der Gesundheit der Seele bei der Hand sein. Denn die Kraft, welche aus den Lenden Christi fließt, nämlich die Gnade, welche jener uns auf dem Altar des Kreuzes verdient hat, muß durch die Sacramente wie durch einen Kanal auf uns überströmen. Anders kann niemand eine Hoffnung auf das Heil haben. Deshalb wollte der gütige Herr die durch sein Wort und seine Verheißung geheiligten Sacramente in der Kirche zurücklassen, durch welche uns, wie wir zweifellos glauben, die Frucht seines Leidens mitgetheilt wird, wenn nur jeder von uns fromm und religiös diese Heiligung sich verschaffen will.

Die Sacramente mußten aber auch eingesetzt werden, damit gewisse Zeichen und Symbole vorhanden seien, an welchen sich die Gläubigen gegenseitig erkennen, da, wie auch Augustinus sagt, keine Gemeinschaft von Menschen durch den Namen weder einer wahren noch einer falschen Religion gleichsam zu einem Leib verbunden werden kann, wenn sie nicht durch das Band sichtbarer Zeichen vereinigt werden. Beides leisten aber die Sacramente des neuen Gesetzes, da sie die Bekenner des christlichen Glaubens von den Ungläubigen unterscheiden und die Gläubigen selbst durch eine Art heiliges Band unter sich verknüpfen.

Ein besonders schwerwiegender Grund für die Einsetzung der Sacramente kann aus dem Worte des Apostels: „Mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Munde geschieht das Bekenntniß zum Heil“ (Röm. 10, 10) entnommen werden. Denn durch die Sacramente bekennen und offenbaren wir unsern Glauben angesichts der Menschen. Der Täufling bekennt seinen Glauben an die reinigende Kraft des Wassers. Dadurch haben die Sacramente eine große Kraft, nicht bloß, um den Glauben in unserem Herzen zu erwecken und zu üben, sondern auch, um die Liebe, welche wir gegeneinander

haben müssen, zu entzünden, da wir durch die Gemeinschaft der heiligen Geheimnisse erinnert werden, daß wir durch das engste Band verbunden und Glieder eines Körpers geworden sind.

Endlich ist für das Streben nach christlicher Frömmigkeit sehr hoch anzuschlagen, daß die Sacramente den Stolz des menschlichen Geistes bändigen und zerdrücken und uns in der Demuth üben, weil wir gezwungen werden, uns sinnlichen Elementen zu unterwerfen, um Gott zu gehorchen, von dem wir vorher freventlich abgefallen sind, um den Elementen der Welt zu dienen.

§ 5.

Die Sacramentalien [1].

Das ganze Leben des Christen soll ein Gottesdienst sein. Die Christen sollen ihre Leiber als heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, als vernünftigen Gottesdienst darstellen (Röm. 12, 19; 1 Petr. 2, 5) und ihre Glieder zu guten Werken heiligen. Gott selbst segnete nach der Schöpfung die Thiere und die Menschen (Gen. 1, 22. 28) und wiederholte den Segen nach der Sintflut (Gen. 9, 1). Die Patriarchen und Gerechten des Alten Bundes segneten ihre Kinder und Nachkommen, um ihnen gemäß der gewordenen Verheißung durch Anrufung Gottes dessen Schutz und Gnade zu erflehen. Im mosaischen Cult wurden die Stiftshütte und der Tempel, die Priester und Leviten, die Gaben und Opfer durch Salbung und Gebet Gott geweiht. Die Könige wurden durch die Salbung als die von Gott bestellten Herrscher über das Volk Israel bestätigt und geweiht.

Im Neuen Testament wird von Jesus berichtet, daß er bei verschiedenen Gelegenheiten Sachen und Personen segnete. Er hat vor der Brodvermehrung die Brode (Matth. 14, 19; 15, 36. Joh. 6, 11), und vor dem letzten Mahle Brod und Wein gesegnet (Matth. 26, 26. 27). Der Segen zu Emmaus (Luc. 24, 30) beweist jedenfalls die Gewohnheit des Herrn, den jüdischen Tischsegen in seiner Art zur Anwendung zu bringen. Jesus legte aber auch den Kindern die Hände auf und segnete sie (Matth. 19, 15) und ertheilte seinen Jüngern vor der Himmelfahrt den Segen (Luc. 24, 50). Letztere Stelle erhält ihre nähere Erklärung durch Matth. 28, 18 ff., wo Jesus mit Berufung auf die Macht, welche ihm der Vater gegeben, den Jüngern den Auftrag gibt, zu lehren und zu taufen. Daraus müssen wir folgern, daß Jesus auch da, wo er sich den jüdischen Gebräuchen anschloß, durch seine Segnungen mehr als eine bloße Ceremonie oder Bitte vollzog und aussprach. Bezeichnend hierfür ist schon das Aufblicken zum Himmel, welches dem Segen bei der Brodvermehrung vorherging (Matth. 14, 19; vgl. Joh. 11, 41). Jesus bittet seiner menschlichen Natur nach um die Kraft, den Segen, diejenigen Werke auszuführen, welche er als Gott aus eigener Machtvollkommenheit vollbringen konnte, aber als Gottmensch nur in der Unter-

---

[1] Probst, Sacramente und Sacramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1872. Schanz, Die Wirksamkeit der Sacramentalien. Theol. Quartalschrift 1886. S. 548—600.

ordnung unter den Willen des Vaters vollführen sollte. Will man die Auflegung der Hände, welche gleichfalls jüdischer Gewohnheit entsprach, anders erklären, so bleibt doch die Voraussetzung dieselbe. Gewöhnlich ist die Handauflegung im Neuen Testament das Zeichen für die Mittheilung des Heiligen Geistes, doch hat Jesus auch durch Handauflegung oder sonstige Berührung Krankenheilungen bewirkt (Matth. 8, 3; 9, 25. Marc. 5, 30; 8, 23). Haben wir bei den Segnungen mehr die Unterordnung unter den Vater anzuerkennen, so offenbart sich in diesen Contactheilungen die eigene göttliche Macht. In beiden Fällen war der Erfolg zweifellos, weil die moralische Uebereinstimmung zwischen dem Willen des Sohnes und des Vaters ebenso vollkommen war als die physische Einheit des göttlichen Willens und der göttlichen Macht.

Aber diese Benedictionen zeigen uns für die Sacramentalien nur die allerdings bedeutungsvolle Thatsache, daß Christus nach dem Vorbild des Alten Testaments äußere Mittel nicht verschmäht hat, um leibliche und geistige Wohlthaten durch dieselben zu spenden. Ueber die Art der Wirksamkeit der Sacramentalien folgt hieraus nichts, weil bei Jesus das opus operantis und operatum in gewissem Sinne zusammenfiel. Christus selbst als Gottmensch ist der Wirkende, und die von ihm ausgehende Gabe oder Gnade ist das Gewirkte. Trotzdem deutet die Heilige Schrift selbst bei den Heilungen Jesu die andere Seite des opus operantis an. Denn nur hierauf kann sich das wiederholte Wort des Herrn: „Dein Glaube hat dir geholfen" (Matth. 9, 22; 15, 28. Luc. 17, 19) beziehen. Wenn Jesus in seiner Vaterstadt wegen des Unglaubens der Nazarener wenig Wunder wirken konnte (Marc. 6, 5), so liegt darin ein Beweis, daß der Herr seine Gaben nicht an Unwürdige verschwenden wollte.

Jesus hat auch seinen Jüngern den Auftrag und die Macht gegeben, durch Wort und Werk wunderbare Wirkungen hervorzubringen. Sie sollten das Haus, in welches sie eintreten, grüßen, daß der Friede auf dasselbe komme (Matth. 10, 12), die Kranken heilen und die Teufel austreiben. Die zurückkehrenden Jünger freuen sich, daß ihnen im Namen Jesu die Teufel gehorchen (Luc. 10, 17), und Johannes berichtet dem Herrn: „Wir sahen einen in deinem Namen Teufel austreiben und haben es ihm gewehrt, weil er uns nicht nachfolgt" (Luc. 9, 49). Jesus untersagte es aber nicht; denn „wer nicht wider euch ist, der ist für euch". Dennoch ist auch diese Wirkung nicht ganz sicher. Denn die Jünger konnten einen zu ihnen gebrachten Besessenen nicht heilen „wegen des Kleinglaubens" (Matth. 17, 16). Jesus fügte hinzu: „Dieses Geschlecht wird nicht ausgetrieben, außer in Gebet (und Fasten)" (Marc. 9, 29). Marc. 6, 13 berichtet über den Erfolg der Apostel: „Sie trieben viele Teufel aus und salbten viele Kranke mit Oel und heilten sie." Dies ist zugleich die einzige Stelle, in welcher ein besonderes Heilmittel genannt wird; denn als solche können die vom Herrn bei Heilungen angewandten Mittel nicht betrachtet werden, weil sie in keinem Verhältnisse zu dem zu erwartenden Erfolge standen, während das Oel wenigstens allgemein als Heilmittel gegolten hat. Jedoch ist auch hier nicht gesagt, daß das Oel benedicirt gewesen sei, obwohl es wahrscheinlich ist. Selbst wenn man eine Beziehung zu der Taufe oder zu der Krankenölung herausfinden wollte (Jac.

5, 16), so wäre dafür keine Andeutung in der Heiligen Schrift gegeben. Daraus hat sich später die Gewohnheit entwickelt, auch Gesunde zu ölen, daß sie vor Krankheiten bewahrt würden, ebenso die Pönitenten bei der Buße, die Nupturienten, selbst die Todten zu salben. Aber die Erfahrung zeigte, auch wenn man es anders erwartet hätte, daß es sich um religiöse Gebräuche, welche keine unfehlbare Wirkung haben, handelte.

Die Apostel hatten aber eine bleibende Macht der Krankenheilung. Selbst durch ihre Kleider und Gürtel konnten sie diese Macht ausüben. Ja der Geist der Heilung wurde den Gläubigen überhaupt mitgetheilt. „Denen, welche glauben, wird dies nachfolgen; sie werden in meinem Namen Teufel austreiben, in neuen Sprachen reden. Sie werden mit den Händen Schlangen aufheben, und wenn sie etwas Tödtliches trinken, so wird es ihnen nicht schaden; Kranken werden sie die Hände auflegen, und sie werden sich wohl befinden" (Marc. 16, 17 f.). Die Erfüllung berichtet der Evangelist alsbald in den folgenden Zeilen. Die Apostelgeschichte gibt eine genauere Darstellung von diesen wunderbaren Erscheinungen, und der Apostel Paulus schildert im ersten Korintherbrief diese Vorgänge in den Christengemeinden. Zugleich aber warnt er vor der Ueberschätzung und dem Mißbrauch der Charismen, wie der Herr selbst, die Nothwendigkeit der eigenen Gerechtigkeit und Heiligkeit betonend, das Vertrauen auf solche Werke tadelt. „Nicht darüber freuet euch, daß euch die Geister gehorsam sind, sondern freuet euch, daß eure Namen im Himmel eingeschrieben sind" (Luc. 10, 20). Am Tage des Gerichtes „werden viele sagen: Haben wir nicht in deinem Namen geweissagt, in deinem Namen Teufel ausgetrieben, in deinem Namen viele Wunder gewirkt? Und dann werde ich zu ihnen sagen: Ich habe euch nicht gekannt; weichet von mir, die ihr die Ungerechtigkeit vollführet" (Matth. 7, 22. 23).

Doch diese besonderen Gnadengaben für besondere Verhältnisse sind zwar in der Kirche nie ganz verschwunden, aber sie waren weder allgemein, noch immer von sicherem Erfolg begleitet. Dagegen werden in den apostolischen Briefen Segnungen und Danksagungen genannt, welche im ganzen Leben der Christen zur Anwendung kamen und auch das gewöhnliche Leben mit der Weihe der Religion umgeben sollten. Der Apostel ermahnt (Eph. 5, 20) die Leser zu geistigem Gesang, „dankend allezeit für alles im Namen unseres Herrn Jesu Christi Gott dem Vater". Kol. 3, 16 fügt er noch hinzu: „Und was ihr thun möget in Wort oder Werk, thut alles im Namen des Herrn Jesu, Gott dem Vater durch ihn dankend." Im Gegensatz zu den Irrlehrern, die da verbieten, zu heiraten und Speisen zu genießen, die doch Gott zum Genuß mit Danksagung für die Gläubigen, welche die Wahrheit erkannt haben, geschaffen hat, fordert der hl. Paulus (1 Tim. 4, 5) zum erlaubten Genuß auf; „denn jedes Geschöpf Gottes ist gut und nichts verwerflich, was mit Danksagung empfangen wird; denn es wird geheiliget durch das Wort Gottes und das Gebet".

Aus dem Zweck und der Verallgemeinerung folgt aber von selbst, daß bei diesen Segnungen und Danksagungen in erster Linie auf die Disposition des Genießenden Rücksicht genommen ist. Selbst der entscheidende Schlußsatz spricht hierfür, denn es ist damit schon wegen des vorher von der Danksagung der Gläubigen, welche die Wahrheit erkannt haben, Gesagten der

Glaube und das Gebet des einzelnen gemeint. Hierin hat allerdings die alte Gewohnheit der benedictio mensae [1] und der Benediction der Lebensmittel ihren Grund, aber über die Wirksamkeit ist nichts weiteres gesagt. Nach dem Gegensatz kann man freilich an den Fluch der Natur denken, aber die herkömmliche Auffassung desselben ist durch den Zusatz: „jedes Geschöpf Gottes ist gut" ausgeschlossen, da er unbedingt und allgemein ausgesprochen ist und auch an sich, trotz der Sünde des Menschen, giltig ist.

Es unterliegt also keinem Zweifel, daß wir bei Christus und den Aposteln die Elemente von heiligen Handlungen vorfinden, welche seit alter Zeit im Leben der Kirche und der einzelnen Gläubigen gebräuchlich waren und später den Namen Sacramentalien erhielten. Als solche Elemente können aber nur das Gebet und die Segnungen im Namen Jesu bezeichnet werden; von Sachen käme bloß das Oel in Betracht. Beide können aber nicht als eigentliche Gnadenmittel betrachtet werden. Insbesondere findet auf sie der spätere Sacramentsbegriff keine Anwendung. Man kann daher nur sagen, die Sacramentalien seien in ihren Elementen von Christus eingesetzt; die concrete Bestimmung gab erst die Kirche, indem sie die Segnungen von Sachen und Weihungen von Personen unter Anwendung des Namens Jesu oder der heiligsten Dreifaltigkeit und des Kreuzzeichens als des Symbols der Erlösung und Heiligung (Eph. 1, 3) in den Kreis des religiösen und gottesdienstlichen Lebens eingliederte.

Was zunächst das allgemeine Leben der Christen betrifft, so verstand es sich von selbst, daß alles mit Gebet begonnen, mit Danksagung genossen wurde. Das überall übliche Tischgebet war nicht bloß eine Danksagung, sondern involvirte auch eine Segnung, welche häufig durch den Priester vorgenommen wurde. Im Anschlusse daran wurden auch die Früchte des Feldes auf dem Altar geweiht. Besonders gilt dies vom Brod, welches deshalb das Gesegnete (Eulogion) genannt wurde. Dem Segen im Namen Jesu und mit dem Kreuzzeichen legte man die Wirkung bei, daß die Gaben Gottes vor dem Einfluß des bösen Feindes bewahrt werden. Zu demselben Zweck wendeten die Christen das Kreuzzeichen vor dem Schlafengehen, beim Aufstehen, Ausgehen und bei der Heimkehr an. Die Besessenen wurden durch das Kreuzzeichen vom bösen Geist befreit, die Gesunden vor ihm geschützt. Die Väter werden nicht müde, die Kraft dieses Zeichens zu schildern [2]. Es sei ein Zeichen der Gläubigen, ein Schrecken der Dämonen. „Denn wenn sie das Kreuz sehen, so erinnern sie sich an den Gekreuzigten; denn sie fürchten den, welcher die Köpfe des Drachens vernichtet." Durch das Zeichen des Kreuzes schwindet jede Zauberei, wird jede Beschwörungskunst kraftlos gemacht, zum deutlichen Beweise, daß Christus von den Todten auferstanden ist und Tod und Hölle überwunden hat. Das Kreuzzeichen stärkt und schützt den Menschen, erhebt die Hoffnung, verscheucht die Sünde und die

---

[1] Vgl. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrhunderten. Tübingen 1871. S. 348 f. Rösler, Der katholische Dichter Aur. Prudentius Clemens. Freiburg 1886. S. 52 f.

[2] *Athan.*, De inc. 31 sq. *Cyrill. Hier.*, Cat. 13, 36. *Prudent.*, Cathemer. 3, 6 sqq. 130 sq.

Finsterniß. Epiphanius erzählt sogar von einem gewissen Juden Josephus, er habe mit Wasser, welches durch das Zeichen des Kreuzes geweiht war, Wunder gewirkt, obwohl er nicht daran geglaubt habe.

Indes war das eigentliche Gebiet für diese heiligen Handlungen und Gegenstände der sacramentale und eucharistische Cultus. Alles, was mit den Sacramenten und dem Opfer in Beziehung kam, Sachen und Personen, wurde durch eine besondere Weihe für den heiligen Dienst ausgesondert. Die Vorbereitungsacte, wie die zu diesen und zu der Spendung der Sacramente nöthigen geweihten Sachen, wurden allgemein Sacramente genannt: sacramenta catechumenorum, baptismi. Die Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen, die Befragung über den Glauben, der Exorcismus, die Benetzung der Ohren und Nase mit Speichel, die Benediction der Asche und die Bestreuung der Katechumenen mit derselben, die Benediction des Salzes und die Darreichung desselben wurden Sacramente genannt [1]. Dies galt noch mehr von den Elementen bei der Sacramentsspendung, wie Wasser, Oel, Chrisam, Brod und Wein. Die Bezeichnung wurde aber auch auf alle beim Cult verwendeten Gegenstände, wie Salz, Wachskerzen u. s. w., und auf die Weihe der Kirchen, Altäre, heiligen Gewänder und Gefäße ausgedehnt.

Unterschied man auch, wie oben bereits bemerkt wurde, die eigentlichen Sacramente, vor allem die Taufe, das Chrisma und die Eucharistie, welche gewöhnlich miteinander genannt und gespendet wurden, so blieb doch bei dieser weiten Ausdehnung des Begriffes die Bestimmung unsicher und dunkel. Im allgemeinen wurde aber auch für die Benedictionen angenommen, daß sie denen eine Gabe mittheilen, welche gesegnet werden, wenn sie würdig seien [2]. Die Segnung der Kinder wie der Brode und Fische durch Jesus habe vom Himmel eine Kraft auf sie herabgezogen. Dasselbe geschehe auch bei der Wasserweihe. Denn es kommt sogleich der Geist vom Himmel herab und ruht über den Wassern, sie aus sich heiligend, und so geheiligt saugen sie die Kraft, zu heiligen, ein [3]. Die Materie des Oeles wird nach Cyprian geheiligt; das Oel erhält nach dem Weihegebete der Apostolischen Constitutionen die Kraft, die Gesundheit u. s. w. zu verleihen. „Kurz, man lese die (nachfolgenden) Weihegebete, und an einer durch die Benediction ertheilten virtus, die dem geweihten Gegenstand inhärirt, läßt sich nicht zweifeln. Empfahl doch die Art und Weise, wie man dem natürlichen Wasser eine inhärirende Zeugungskraft zuschrieb, diese Annahme. Was auf dem natürlichen Gebiete zugestanden wurde, läugnete man nicht auf dem übernatürlichen." [4] Diese Weiheformulare liegen auch noch den heutigen liturgischen Gebeten für die Segnungen und Weihungen zu Grunde.

Je größer die Zahl dieser heiligen Handlungen und Dinge mit der Zeit wurde, und je näher die Gefahr einer Verwechslung mit den eigentlichen Sacramenten lag, desto nothwendiger wurde es für die Theologie, eine systematische Darstellung der Sacramente wie der Sacramentalien und ihrer

---

[1] *Aug.*, De pecc. mer. et rem. II, 26. De catech. rud. 26, 50. Sermo 227. Weitere Citate s. Hahn a. a. O. S. 95 ff.; oben S. 30 ff.

[2] *Orig.*, Ad. Rom. I, 8. Vgl. Probst, Sacramente 2c. S. 63 ff.

[3] *Tert.*, De bapt. 4. Cf. De res. 8. *Ambros.*, De inst. 4. Comm. in Luc. 22, 10.

[4] Probst, Sacramente 2c. S. 65.

Wirkungen zu geben. Dieser Aufgabe unterzog sich erst die Scholastik. Grundlegend wurde Hugo von St. Victor. Er hat zwar die formelle Unterscheidung nicht durchgeführt [1], aber sachlich das Material dazu geliefert, indem er von den Sacramenten, in welchen das Heil principaliter bestehe, andere unterscheidet, welche nur entfernt mit dem Heil zusammenhängen. Letztere nennt er in der Aufschrift sacramenta minora. Obwohl aber der Lombarde die eigentlichen Sacramente durch die Siebenzahl feststellte und vom allgemeinen Gebiete ausschied, so brauchte es doch lange, bis der Begriff von Sacramenten und Sacramentalien überall durchdrang. Selbst das dritte allgemeine Lateranconcil (1179) rechnet noch die Exequien und die Investitur der Geistlichen zu den Sacramenten. Erst die Synode von London (1237) hebt die sieben Sacramente als Hauptsacramente (sacramenta principalia) hervor. Alexander von Hales trennte nicht nur mit Hugo die sacramenta von den signa sacra, indem er von jenen sagte, daß sie direct gratiam signant, während die anderen wie die Kirch-, Oel-, Kerzenweihe u. s. w. dies nur indirect thun, sondern führte auch zuerst den Namen sacramentalia zunächst für die Ceremonien bei der Taufe ein [2]. De sacramentalibus in baptismo concurrentibus überschreibt er einen Abschnitt seiner Abhandlung über die Taufe und bespricht sodann die verschiedenen Aufzählungen bei Dionysius und Rabanus, um zuletzt de sacramentalibus consequentibus baptismum zu handeln. Zu diesen rechnet er die Annahme des weißen Kleides und die Salbung mit Chrisma auf dem Scheitel. Auch wenn er anderwärts die gleiche Bezeichnung beibehält, so unterscheidet er wenigstens zwischen sacramentum tantum und res et sacramentum.

Der hl. Thomas hat das Wort sacramentale bereits auf alle heiligen Handlungen und Sachen außerhalb der sieben Sacramente angewandt (res benedictae, consecrationes) [3]. Von da an wurde die Unterscheidung streng festgehalten. Doch gehen noch immer die Ansichten darüber, was bloße Ceremonie und was Sacramentale, und welches die Wirkung der Sacramentalien sei, ziemlich weit auseinander. Aus dem eingangs geführten Schriftbeweis dürfte erhellen, daß die Sacramentalien als solche, d. h. als bestimmte Riten und Handlungen, welche von den Dienern der Kirche zu bestimmten religiösen Zwecken vorgenommen werden, nicht von Christus eingesetzt worden sind. Wenn die Tradition auch gern auf die apostolische Ueberlieferung dieser Gebräuche verweist, so ist sie doch über die Elemente der Sacramentalien, den Namen Jesu und das Kreuzeszeichen, nicht hinausgekommen. Die Meinung, daß die Sacramentalien nicht von Christus, sondern von der Kirche eingesetzt seien, kann als eine sententia communis unter den Theologen bezeichnet

---

[1] Cf. De sacram. II, 3, 12. 15, 3.

[2] P. IV. De sacr. in gen. q. 5. m. 3. a. 4. § 1; q. 8. m. 10. Vgl. auch Robert von St. Victor (1207) bei Freisen, Eherecht S. 33: De caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis c. 12.

[3] S. th. III, 65, 1. 83, 3. 87, 3. IV. D. 23. q. 1. a. 1. quaestiunc. 3 (Suppl. 29. a. 1): Est haec differentia, quod sacramentum dicitur illa actio ecclesiae, quae attingit ad effectum principaliter intentum in administratione sacramentorum; sed sacramentale dicitur illa actio, quae, quamvis non pertingat ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem.

werden. Die Thatsache, daß die Wirkung der Sacramente unabhängig ist von den zahlreichen Ceremonien und Sacramentalien, mit welchen ihre Spendung umgeben wird, beweist die dogmatische Bedeutung dieser Ansicht.

Für die Wirkung der Sacramentalien ist damit schon die principielle Entscheidung gegeben. Sie können keine objective Gnadenwirkung haben, weder negativ als Sündennachlassung, noch positiv als Gnadenmittheilung. Beides müßte unmittelbar von Gott angeordnet sein und gewirkt werden. Davon ist in der Heiligen Schrift keine Rede, und die Tradition betont hinsichtlich der Personen stets die Würdigkeit, läßt also der subjectiven Thätigkeit einen weiten Spielraum. Selbstverständlich könnte es sich nur um geringere, läßliche Sünden handeln[1]. Zur Nachlassung dieser Sünden gibt es verschiedene außersacramentale Mittel, z. B. die fünfte Bitte des Vaterunsers, aber bei allen ist eine bußfertige Gesinnung nothwendig, und in Verbindung mit dieser gilt natürlich auch das Sacramentale als solches Mittel. In diesem Sinne kann man mit Hugo alle Gebete als „sacramenta in verbis“ bezeichnen. Nach Alexander ist das Weihwasser nicht dazu eingesetzt, daß die Vergebung läßlicher Sünden „ex vi sua fiat“, wie bei der Taufe, sondern es ist zunächst gegen den Einfluß des bösen Geistes eingesetzt und dient nur insofern zur Heiligung, als durch seinen Gebrauch die Frömmigkeit geübt und eine reichlichere Gnade erworben werden kann[2]. Dies sind die sacramenta exercitationis Hugo's, Segnungen, welche mit den sacramentis administrationis (Weihungen) auf gleicher Stufe stehen. Deshalb unterscheidet Alexander die Wirkungen der Sacramente von denen der anderen heiligen Zeichen. Wenn die Einweihung einer Kirche, die Weihe des Oeles oder Chrismas, der Kerzen und Zweige (Palmen) ein Zeichen der Gnade wäre, wodurch würden sich diese Zeichen von den Sacramenten unterscheiden? Selbst von dem Sacramentale des Exorcismus ausgehend, stellt Alexander den allgemeinen Satz auf, daß die Sacramentalien im Unterschied von den Sacramenten „ad signandum, non ad efficiendum illud, quod significant“ eingesetzt seien.

Der hl. Thomas kennt zwar die Meinung, daß gewisse Sacramentalien, wie z. B. das Weihwasser, die läßlichen Sünden tilgen[3], bemerkt aber selbst, daß dies wie beim Gebet, dem allgemeinen Sündenbekenntniß, dem Schlagen auf die Brust nur geschehe, insofern diese Handlungen (bischöflicher Segen, Besprengen mit Weihwasser) „cum Dei reverentia“ vollzogen werden[4].

---

[1] *Aug.*, De pecc. mer. et rem. II, 26: Non unius modi est sanctificatio: nam et catechumenos secundum quendam modum suum per signum Christi et orationem manus impositionis puto sanctificari: et quod accipiunt, quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen, et sanctius quam cibi, quibus alimur, quoniam sacramentum est. Verum et ipsos cibos . . sanctificari apostolus dixit, per verbum Dei et orationem (1 Tim. 4, 5), qua oramus, utique nostra corpuscula refecturi. Sicut ergo ista ciborum sanctificatio non efficit, ut quod in os intraverit, non in ventrem vadat . . . ita sanctificatio catechumeni, si non fuerit baptizatus, non ei valet ad intrandum in regnum caelorum aut ad peccatorum remissionem.

[2] De sacr. II, 9, 9. [3] S. th. III, 65, 1 ad 8. 83, 3 ad 3.

[4] L. c. 87, 3. Cf. *Albertus M.*, Sent. IV. D. 1. a. 1: Aqua benedicta causat et signat gratiam; in benedictione pontificali remittuntur venialia, aber es fehlen sowohl die Wirksamkeit ex opere operato, als auch die bestimmten vorgeschriebenen Worte.

Dies alles bewirkt die Nachlassung der läßlichen Sünden, insoweit es die Seele zu einem Act der Buße bewegt, der implicite oder explicite eine Verwünschung der Sünden ist. Im allgemeinen haben die Weihungen des Wassers und anderer Gegenstände überhaupt nicht die Wirkung der Sacramente, welche in der Erlangung der Gnade besteht, sondern sie sind gewisse Dispositionen zu den Sacramenten, indem sie entweder durch Entfernung (Böses) verhindern, wie das Weihwasser gegen die Nachstellungen der Dämonen und gegen die läßlichen Sünden geordnet ist, oder auch eine gewisse Tüchtigkeit zur Vollendung und zu dem Empfang des Sacraments bewirken, wie der Altar und die Gefäße geweiht werden wegen der Ehrfurcht vor der Eucharistie [1]. Dies ist die Aussonderung aus dem Profanen und die Bestimmung für den Dienst Gottes, die Weihe der res sacra [2]. Durch die Beziehung auf Gott ist die Ehrfurcht gegen sie begründet, aber es ist eine Ehrfurcht, welche Gott, nicht dem „Göttlichen" im Gegenstande, dargebracht wird. Ganz allgemein spricht endlich der hl. Thomas den Grundsatz aus, daß „in sacris" im Unterschied von den Sacramenten keine Gnade mitgetheilt werde [3]. Deshalb habe der Herr die Einsetzung derselben den Gläubigen überlassen.

Zwar nennt auch der hl. Bonaventura als Sacramentalien, welche läßliche Sünden tilgen, die Besprengung mit Weihwasser und den bischöflichen Segen, aber er führt als Grund dafür die Demuth und Frömmigkeit an, welche in solchen Handlungen zum Ausdruck kommen und ein von der Gnade informirter Act sind [4]. Damit und noch mehr durch seine die scotistische Richtung anbahnende Sacramentenlehre hat er sich durchaus auf die Seite der die Gnadenwirkung läugnenden Theologen gestellt. Es ist daher nicht nöthig, näher darauf einzugehen. Ebensowenig haben wir uns bei den folgenden Scholastikern länger aufzuhalten.

Die Spätscholastik hatte sich mit der weitern Ausbildung der Lehre von den Sacramentalien schon wegen des Gegensatzes zu den Reformatoren, welche alle „Ceremonien" und „abergläubischen Riten" verwarfen, angelegentlich zu befassen. Bellarmin spricht aber hinsichtlich der Nachlassung der läßlichen Sünden nur von einer wahrscheinlichen Meinung, anerkennt die Controverse, führt nur „einige" dafür an und erklärt die ratio theologica selbst für ungenügend [5]. Suarez leitet schon seine Darstellung mit der bezeichnenden Bemerkung ein: „Da von der Kirche vieles, was nicht zu dem Wesen (substantia) der Sacramente gehört, für die Verwaltung hinzugefügt worden ist, was als Accidentien der Sacramente oder als Ceremonien oder als Sacramentalien bezeichnet werden kann . . ., so werden wir auch hierüber an seinem Ort handeln." [6] Er nimmt also nach dem Vorgange der alten Scholastik caeremonia = sacramentale, definirt jene als „omnis cultus Dei externus, qui certo ac definito ritu

---

[1] L. c. 65, 1 ad 6.

[2] L. c. II, 2. q. 99. a. 1: Sacrum dicitur aliquid ex eo, quod ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo, quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni, ita etiam ex hoc, quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum; et sic ei quaedam reverentia debetur, quae refertur in Deum.

[3] L. c. I, 2. q. 108. a. 2 ad 2. Cf. III, 71. a. 3 ad 2.

[4] Sent. IV. D. 21, 1, 2. [5] De sacram. II, 31.

[6] De sacram. praef. n. 2 (Opp. Paris. XX, 2).

fit ob maiorem Dei reverentiam"[1], beschränkt sich aber auf die Sacramentalien im engern Sinne, welche in Beziehung zur caeremonia sacramentalis stehen und actiones quaedam vel circumstantiae religiosae bei der Sacramentsspendung und beim Opfer seien. Alle anderen seien Sacramentalien in weiterem Sinne. Was die Wirkung anbelange, so habe man an einer Wirkung per modum operis operati zu zweifeln von vornherein Grund, weil die Kirche die Sacramentalien eingesetzt habe. Nichtsdestoweniger legen alle Autoren den Sacramentalien „aliquam spiritualem vim" bei. Indes findet Suarez zu der Annahme einer Gnadenwirkung keinen Grund. Zwischen der Meinung, daß die Sacramentalien die Kraft haben, in uns ex opere operato eine Gnadenbewegung zu veranlassen, und der andern Meinung, daß sie lediglich zur religiösen Erbauung dienen wie Bilder, Schriften und Reden, will er einen Mittelweg einschlagen, indem er zwischen den Sacramentalien unterscheidet und den Zweck der Segnung berücksichtigt. Von einer eigentlichen Gnadenwirkung könne keine Rede sein, weil die Kirche solche Gnadenmittel nicht einsetzen könne und auch nirgends den Sacramentalien eine solche Wirkung zuschreibe. Wenn in den Ritualien von einer solchen gesprochen werde, so sei die Wirkung per impetrationem gemeint, so daß Gott z. B. in einem geweihten Tempel geneigter sei, die Gebete der Gläubigen zu erhören. Die Wirkung sei aber, weil sie auf der Kraft des Gebetes beruhe, nicht unfehlbar, sondern stets von der Disposition abhängig. Speciell vom Weihwasser (aqua lustralis) bemerkt er, es sei eine heilige Ceremonie und habe eine Art Heiligung, besonders wenn es wahr sei, daß es die läßlichen Sünden tilge.

Dieselbe Ansicht vertheidigen Vasquez, Tournely u. a. gegen Victoria, Soto, Ledesma, Canus u. a. Aber schon Liguori konnte das Facit ziehen, daß die negative Meinung die allgemeinere und wahrere sei[2]. Will man die subjectiv bedingte Wirkung als Beitrag zur Rechtfertigung mittelbare Rechtfertigung nennen (Probst, Mattes), so kann man dieses thun, aber man hat dann die Wirksamkeit ex opere operato beiseite zu lassen. Die eigentliche objective Wirksamkeit der Sacramentalien muß also auf einem andern Gebiete liegen, muß sich in erster Linie auf das leibliche, zeitliche Wohl und auf den Schutz gegen feindliche Einflüsse beziehen. Dies sind denn auch die beiden Momente, welche nach der Lehre von den Charismen, von den Exorcismen oder Beschwörungen in der Zeit der Väter und nach dem Wortlaute der Ritualien vorwiegend ins Auge zu fassen sind. Der Hauptzweck der Sacramentalien ist gegen die Einwirkungen der Dämonen gerichtet (1 Petr. 5, 8 ff. Eph. 6, 11 f.).

Um diesen objectiven Charakter zu bezeichnen, sagt man, die Sacramentalien besitzen eine besondere geistige Kraft (specialis aliqua virtus, vis spiritualis). Man unterscheidet auch mitunter zwischen einer habituellen und actuellen Kraft und legt jene den Weihungen (Constitutiv-Benedictionen), diese den Segnungen (Invocativ-Benedictionen) bei[3]. Wir sehen von dieser der Gnadenlehre entlehnten, übrigens schon von Hugo angedeuteten Unterscheidung

---

[1] Disp. 15. S. 1 (XX, 283 sq.).

[2] Benger, Pastoraltheol. II, 688. *Franzelin*, De sacr. p. 288.

[3] Probst, Benedictionen S. 26 f. 54 ff.

ab und besprechen zunächst allgemein die Frage über die virtus inhaerens, virtus insita.

Es steht außer Frage, daß bei den Vätern und in den Liturgien von einer virtus die Rede ist, welche den geweihten Gegenständen mitgetheilt oder wenigstens für dieselben erfleht wird. Die „Mittheilung oder Zueignung einer eingegossenen substantiellen Kraft an das Substrat" erscheint als selbstverständlich. An die Weihe des Taufwassers sei nur erinnert. Im Weiheformular ist von der Aufnahme der virtus sanctificandi, sanctificatio die Rede, durch welche die Wiedergeburt der Täuflinge bewirkt werde [1]. Aber es verhält sich damit wie mit der natürlichen Zeugungskraft des Wassers infolge des Schwebens des Heiligen Geistes über den Wassern. Niemand wird mehr diese anerkennen. Für das Taufwasser genügt es, auf die Lehre vom Sacrament der Taufe zu verweisen. Eine Taufe mit ungeweihtem Wasser hat dieselbe Wirkung. Wenn im Alten und Neuen Testament das Wasser so häufig als Symbol des Heiligen Geistes verwendet wird, so ist für die Erklärung dieser Ausdrücke ein deutlicher Fingerzeig gegeben [2].

Noch weniger läßt sich bei den Scholastikern ein Beweis für eine virtus inhaerens finden. Nicht einmal für die virtus transiens bei den einzelnen Handlungen sind die Scholastiker in ihrer Mehrzahl anzuführen. Nur die Kraft der Austreibung und Abhaltung böser Geister steht dem Hugo von St. Victor fest. Alexander denkt an keine physische Kraft irgend welcher Art. Er sieht von einer speciellen Kraft durch die Weihe des Wassers und Oeles ab, um die ganze Wirkung in den sacramentalen Act zu verlegen. Auch auf den hl. Thomas beruft man sich mit Unrecht für diese Kraft [3]. Denn nur an dieser einzigen Stelle nennt er eine „quandam spiritualem virtutem", durch welche die geweihten Gegenstände für den göttlichen Cult geeignet gemacht werden, auf daß die Menschen daraus eine gewisse Andacht empfangen, um für das Göttliche besser vorbereitet zu sein, wenn dies nicht durch Unehrerbietigkeit verhindert wird (2 Macc. 3, 38). In den zahlreichen anderen Stellen, welche von den Sacramentalien handeln, ist diese virtus nicht erwähnt und vorwiegend die Ehrfurcht betont. Daß dies die Ansicht des hl. Thomas sei, geht auch aus seiner ganzen Sacramentenlehre hervor. Denn obwohl er gegen die moralische Wirksamkeit das Vorhandensein einer „quaedam instrumentalis virtus ad inducendam gratiam" in den Sacramenten vertheidigt, so will er diese doch nicht als eine permanens, sondern nur als eine transiens gelten lassen [4]. Den Einwand, daß keine geistige Kraft in einem körperlichen Ding sein könne, widerlegt er damit, daß er ihn „per modum virtutis permanentis et completae" zugibt, weil dies die Vernunft beweise; dagegen hindere nichts, daß in einem Körper eine geistige Kraft instrumentaliter wirke, insofern nämlich ein Körper von irgend einer geistigen Substanz zur

---

[1] Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes S. 549 f.

[2] Vgl. Theol. Quartalschrift 1886. S. 575 ff.

[3] S. th. III, 83, 3. Probst, Benedictionen S. 45. 49. Katholik 1885. I, 611. Dagegen *Suarez*, D. 15. S. 4. n. 7: Propter orationes ecclesiae Deum ibi speciale aliquod auxilium praebere.

[4] S. th. III, 62, 4.

Hervorbringung irgend einer geistigen Wirkung bewegt werden könne, wie z. B. auch in dem wahrnehmbaren Wort eine Wirkung des Geistes ist. In dieser Weise sei eine geistige Kraft in den Sacramenten, insofern sie zu einer geistigen Wirkung geordnet seien, aber vornehmlich wirken sie durch die in den Sacramenten wirksame Kraft des Heiligen Geistes (Joh. 3, 5). Die Consequenz ist klar. Um so weniger kann in den Sacramentalien eine bleibende Kraft vorhanden sein. Eine geistige Kraft kann nie nach ihrem vollen Sein in einem körperlichen Dinge enthalten sein, wohl aber in intentioneller Weise. So wohnt die Kraft der Kunst in den von Künstlerhand bewegten Instrumenten[1]. Alle diese heiligen Gegenstände sind nur Werkzeuge der göttlichen Wirksamkeit, die Sacramente ex opere operato, die Sacramentalien ex opere operantis[2].

Diese Gründe gegen eine bleibende virtus, ja selbst gegen eine vorübergehende virtus, die etwas anderes als eine „virtus divina sacramento assistens" wäre, werden von Bonaventura und der scotistischen Schule noch verschärft. Bonaventura kann sich eine solche kaum denken, obwohl er zwischen den Lehrern, die in den Sacramenten des neuen Gesetzes „aliqua virtus creata", und jenen, die nur eine „causalitas" annehmen, nicht entscheiden will. Auch seine Warnung vor Ueberspannung des Magischen in der Sacramentenlehre ist beachtenswerth. Man müsse sich hüten, daß man nicht, indem man den körperlichen Zeichen zu viel Ehre erweise, der Heilsgnade und der Seele des Empfängers die Ehre entziehe[3].

Suarez bemerkt zunächst, wie erwähnt, daß alle Autoren den Sacramentalien „aliquam spiritualem vim" zuschreiben. Wenn aber dieselben durch das Gebet der Kirche zu solchen Wirkungen bestimmt werden, so könne es nur per modum impetrationis geschehen. Dies folge aus den Gebeten der Kirche selbst, welche bei Gott eine große Kraft haben. Sie wären umsonst, wenn sie nicht wenigstens per impetrationem wirkten. Aber der Erfolg sei nicht durchaus unfehlbar. Wenn also Thomas sage: „in templo vel huiusmodi rebus esse virtutem divinam", so meine er dies bloß in dem Sinne, daß Gott wegen der Gebete der Kirche daselbst einen besondern Beistand gewähre[4]. Nur beim Exorcismus dehnt er die Wirksamkeit ex opere operato ziemlich weit aus, ohne aber die impetratio auszuschließen[5]. Die Unsicherheit des Erfolges berücksichtigt er gleichfalls, aber er schlägt die Mitwirkung des Exorcisten und der Leidenden wie Vasquez u. a. zu gering an. Die Väter

---

[1] Morgott, Der Spender der Sacramente S. 7. 9.

[2] Opusc. 34 (30). Paris 1889. t. XX, 505: Quod enim ad umbram Petri Apostoli sanarentur infirmi, vel ad tactum reliquiarum alicuius sancti aegritudo pellatur, non fit per aliquam formam his corporibus inditam, sed solum per operationem divinam, quae his corporibus utitur ad tales effectus. Cf. Suppl. 71. a. 11, wo er vom geweihten Gottesacker sagt, daß ein Begräbniß daselbst dem Verstorbenen nütze „non quidem ex opere operato, sed magis ex ipso opere operante", weil er sich vielleicht des Schutzes des Heiligen, dem der Ort geweiht ist, oder der Fürbitte derer, welche demselben dienen, theilhaftig mache.

[3] Sent. IV. D. 1. p. 1. a. 1. q. 4. D. 6. p. 1. dub. 3. a. 1. q. 1. Vgl. Schätzler, Die Wirksamkeit der Sacramente S. 200 f.

[4] Disp. 15. S. 4. n. 1. [5] L. c. n. 10—15.

betonten diesen Factor viel stärker [1]. Tournely vermeidet den Ausdruck virtus überhaupt und kommt über das opus operantis nicht hinaus [2].

Die Kirche hat über die Sacramentalien keine Entscheidung getroffen. Doch hat sie die Riten, Ceremonien und Weihungen u. s. w. als kirchliche Handlungen gegen die Mißachtung vertheidigt. Martin V. hat mit dem Concil von Konstanz bestimmt, daß die des Husitismus Verdächtigen gefragt werden sollen, ob sie glauben, daß, wer mit bewußter Ueberlegung den Ritus der Kirche, die Ceremonien des Exorcismus und Katechismus, des geweihten Taufwassers verachtet, tödtlich sündige [3]. Ebenso erklärt das Tridentinum, daß die recipirten und approbirten Riten der katholischen Kirche, welche bei der feierlichen Spendung der Sacramente gewöhnlich angewandt werden, weder verachtet, noch ohne Sünde von den Spendern beliebig ausgelassen oder durch jeden beliebigen Geistlichen der Kirche in andere neue verändert werden dürfen [4]. Es erklärt hinsichtlich der Ceremonien und Riten der Messe und der Benedictionen, der Lichter, des Weihrauches, der Kleider u. a., daß das Gemüth der Gläubigen durch diese sichtbaren Zeichen der Religion und Frömmigkeit zur Betrachtung der hohen Dinge, welche im Opfer verborgen sind, angeregt werde [5]. Ebenso fordert es die Anerkennung der Benedictionen und anderer Ceremonien bei der Priesterweihe und der Eheschließung [6]. Der römische Katechismus handelt über die Kraft und Natur der Ceremonien bei der Taufe und warnt davor, dieselben ohne Noth zu übergehen. Doch betont er nur die moralische Einwirkung durch Belehrung und religiöse Erbauung [7].

Nirgends findet man in diesen kirchlichen Anweisungen eine Spur von einer virtus inhaerens. Weder die theologische Erklärung noch die kirchliche Lehre ist also der Behauptung günstig, daß „den benedicirten Objecten, welche in einen andern bleibenden Zustand versetzt werden, eine habituelle virtus inhärire", oder daß „die benedicirten oder consecrirten Cultgegenstände gleichsam aus dem Gebiete der Natur in das Reich der Gnade versetzt und das specielle Eigenthum Gottes sind und darum etwas Göttliches an sich tragen." [8] Diese Behauptung kommt aber auch in Widerspruch mit einer negativen Bestimmung des Tridentinums. Denn dieses empfiehlt zwar die Verehrung der Bilder in den Kirchen, weist aber ausdrücklich die Meinung zurück, als ob diese Verehrung in einer den Bildern innewohnenden „divinitas vel virtus" ihren Grund habe [9]. Die allgemeine Fassung beweist an sich schon, daß die benedicirten

---

[1] Vgl. Probst, Sacramente S. 40 ff.

[2] De sacram. in gen. a. 1 (t. VI. p. 7). De sacr. poenit. q. 11. a. 2 ad 4. Theol. Quartalschrift a. a. O. S. 588 f.

[3] Articuli 39 in Bulla „Inter cunctas" n. 15. *Denzinger*, Enchir. p. 559. Cf. Professio fidei praescripta Waldensibus ab Innocentio III. *Denz.* l. c. p. 370. 372.

[4] Sessio 7. c. 13; cf. De conf. c. 2.

[5] Sessio 22. c. 5. [6] S. 23. can. 5; S. 24. can. 11. [7] P. II. c. 1. q. 13.

[8] Gihr, Das heilige Meßopfer S. 214. Vgl. aber S. 213. A. 4 über die Consecration des Kelches und der Ornamente, welche, weil leblos, die göttliche Gnade nicht aufnehmen können, sondern besonders für den göttlichen Cult bestimmt werden. S. 315: „Endlich ist bei den kirchlichen Ceremonien auch das sacramentale Moment nicht zu übersehen, welches darin besteht, daß sie in ihrer Weise geistliche und übernatürliche Wirkungen hervorrufen und göttliche Gnaden vermitteln." Vgl. S. 346. [9] S. 25. c. 1.

Bilder eingeschlossen sind, der Zusatz „in den Kirchen" erhebt dies über allen Zweifel. Wenn daher die kirchlichen Formularien von einem „infundere virtutem benedictionis" sprechen, so ist dies im Sinne der kirchlichen Lehre von einer moralischen Kraft zu erklären. Die benedicirten Gegenstände sind durch das Gebet der Kirche zu einem Zeichen für den Gläubigen geweiht, durch dessen Gebrauch Gott zur Erhörung der Bitten, zur Verleihung seiner Gaben besonders geneigt gemacht wird.

Nichtsdestoweniger zeugt die ganze Geschichte der Kirche für den allgemeinen Glauben, daß die Weihe der Personen und Sachen, welche mit dem Cult und dem religiösen Wesen überhaupt zusammenhängen, ein fruchtbares Mittel ist, um das ganze Leben gegen die Einwirkung der feindlichen Mächte zu sichern und unter den Schutz der göttlichen Liebe zu stellen. Haben die Apostel selbst mittelst ihrer Kleider und Gürtel und durch ihren Schatten Kranke gesund gemacht, so werden auch die von der Kirche geweihten Gegenstände zu Mitteln werden, die göttliche Unterstützung und Hilfe zu erlangen, wenn sie mit gläubigem Sinne gebraucht werden. Man darf den schönen Kranz heiliger Ceremonien, welche das ganze religiöse Leben wie den Gottesdienst verschönern und alles mit dem Hauch der Gnade durchwehen, nicht rationalistisch zerreißen, so sehr man sich auch zu hüten hat, dem Aberglauben und der Magie Eintritt in dieses Gebiet zu gestatten und den Gegnern Veranlassung zum Spott zu geben [1]. Man darf ihren objectiven Charakter nicht auf gleiche oder fast gleiche Linie mit den Sacramenten stellen, wenn man nicht die ganze Lehre auf den unsichern Boden vor der Scholastik zurückverlegen will. Wohl kann man die Wirkung auf die Natur positiver fassen, aber eine Naturgnade hat an sich etwas Widersprechendes. Weder der Fluch der Natur noch die Erlösung der Natur läßt sich ohne Beziehung auf die Stellung des Menschen befriedigend erklären.

Das Wesen der Sacramentalien bringt es mit sich, daß sie durch die Zahl nicht streng begrenzt und durch die Definition nicht scharf bestimmt werden können. Daher darf man nirgends eine vollständige Aufzählung erwarten. Hugo theilt sie in solche ein, die in Sachen und Handlungen oder in Worten bestehen. Zu jenen gehören unzählige, z. B. das Weihwasser, die geweihte Asche, Palmen, Zweige, Osterkerze, Osterlamm, Glocken, Cortina, zu diesen die gebräuchlichen Gebetsformeln, Paternoster, Credo, Agnus Dei, Sanctus &c. Thomas nennt Benedictionen und Consecrationen, Bellarmin Ceremonien und Exorcismen. Seit dem 17. Jahrhundert suchte man eine bestimmte Zahl — sechs oder sieben — mit Rücksicht auf die abgeschlossene Siebenzahl der Sacramente festzustellen und brachte sie in die Verse: Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedictus (Vaterunser, Weihwasser, Eulogien, allgemeines Sündenbekenntniß, Almosen, Segnung) oder: Crux, aqua, nomen, edens, unguens, iurans, benedicens (Kreuzeszeichen, Weihwasser, Namen Jesu, geweihtes Brod, Oel, Exorcismus, Segnung). Die Willkür solcher Aufzählungen liegt auf der Hand. Insbesondere ist nicht unterschieden zwischen den heiligen Handlungen: Segnungen, Weihungen, Exorcismen, und den heiligen Sachen. Letztere können aber nur uneigentlich Sacramentalien genannt werden, da die

[1] Vgl. z. B. Harnack, Dogmengeschichte III, 605. A.

Segnung oder Weihung der kirchliche Act ist. Jene sind selbst nicht wesentlich voneinander verschieden, außer insofern man die Consecration auf das beschränkt, was unmittelbar dem Gottesdienst und der Sacramentsspendung zu dienen hat, und die Weihung auf alle Gegenstände bezieht, welche zum Leben des Christen nothwendig sind.

Die schon erwähnte Definition des Suarez nach Augustinus und Thomas: „caeremonia (sacramentale) est omnis cultus Dei externus, qui certo ac definito ritu fit ob maiorem Dei reverentiam“ bezieht sich auf die „caeremonia-sacramentalis“, welche von den Theologen simpliciter sacramentale genannt zu werden pflegt. Will man sie nach der Analogie des Sacramentsbegriffes ergänzen, so könnte man definiren: Unter Sacramentalien versteht man diejenigen heiligen Weihungen und Exorcismen, welche nach dem von der Kirche angeordneten Ritus von den Organen der Kirche vollzogen werden, um den Gottesdienst und die Sacramentsspendung mit besonderer Feierlichkeit zu umgeben, die Gläubigen auf den Empfang der Sacramente vorzubereiten und in der Bethätigung des Gnadenlebens zu unterstützen. Oder: Sie sind die heiligen Gebräuche und Handlungen, welche zur Erhöhung der Feierlichkeit des Gottesdienstes, zum Schutze gegen die Einflüsse des bösen Feindes und zur Heiligung des ganzen christlichen Lebens dienen sollen.

§ 6.

Die Nothwendigkeit der Sacramente.

Wiederholt wurde auf die große Bedeutung der Sacramente als äußerer Zeichen der innern Gnade für das religiöse Leben des Menschen hingewiesen. Die sinnlich-geistige Natur des Menschen bedarf zu ihrer Bethätigung der äußern Anregung [1], der sinnlichen Einwirkung, die sociale Stellung fordert gewisse Einrichtungen zur Regelung und Ausübung der gegenseitigen Pflichten. Die Religion ist aber nicht nur eine Verbindung zwischen Gott und den Menschen, sondern auch der Menschen unter sich. Wie in der Lehre ohne ein gemeinsames Dogma und Symbolum keine Einheit festgehalten werden kann, so ist die Pflege des religiösen Lebens im Cult ohne gemeinsame praktische Zeichen der Gnade schwierig und mangelhaft. Wohl kann man das Gesetz einer sinnlichen äußern Heilsvermittlung auf die gefallene Menschheit beschränken [2], weil die wohlgeordnete Natur des ersten begnadigten Menschen weniger von der irdischen Natur abhängig war, jedenfalls ist aber für den durch die Sünde in die Sinnlichkeit verstrickten Menschen die äußere Vermittlung höchst wünschenswerth. Die alttestamentliche Gesetzgebung und sichtbare Leitung des Volkes, die sichtbare Erscheinung des Gottmenschen, die Lehr-

[1] *Aug.*, De doctr. chr. II, 1. III, 9. *Cyrill. Alex.*, In Ioann. II, 3, 5. Vgl. Morgott, Der Spender der heiligen Sacramente nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Freib. 1886. S. 19 ff. Schwane, Dogmengeschichte I², 478 f. Suarez a. a. O. XX, 18 ff. (D. 1. S. 3.) Vgl. oben S. 74 ff.

[2] *Thom.*, S. th. III, 61, 2. Anders Suarez a. a. O. XX, 59 ff.

und Wunderthätigkeit, das Leiden und Sterben desselben sowie die Stiftung einer sichtbaren Kirche sprechen laut für die Nothwendigkeit sichtbarer Gnadenmittel in der göttlichen Heilsökonomie.

Doch sind dieses mehr Congruenzgründe als zwingende Argumente, Congruenzgründe, welche überhaupt das äußere Religionswesen und speciell die sichtbare Ausführung des Erlösungswerkes erklären. Aber damit ist die Frage noch nicht zweifellos beantwortet, ob diese sichtbaren Zeichen Sacramente im engern Sinne, d. h. Gnadenmittel, Werkzeuge der Gnade und als solche ebenso nothwendig sind wie die Verkündigung des Evangeliums zur Begründung des Glaubens (Röm. 10, 13—15). So nahe die Verbindung des verbum mit dem sacramentum diese Folgerung legt, so ist diese deshalb doch nicht eine absolut zwingende. Hätte Gott die Menschen nicht auch ohne Menschwerdung seines Sohnes erlösen können? Hat Christus nicht Sünden ohne äußeres Zeichen nachgelassen? Hätte, nachdem das Leben und Leiden des Herrn selbst als ein großes Zeichen zwischen dem Himmel und der Erde aufgerichtet war, nun nicht dieses Zeichen allein genügen können, um alle, welche gläubig und gehorsam auf dasselbe blicken, von dem Bisse der Schlange zu heilen (Joh. 3, 14 f.)? So sehr wir die große göttliche Weisheit in der Heilsökonomie bewundern mögen, wir müssen doch gestehen, daß Gott auch andere Wege hätte einschlagen können.

Noch weniger werden wir sagen können, daß Gott gerade diese und keine anderen Sacramente einsetzen mußte. Daher ist die Frage nach der Nothwendigkeit der Sacramente für das Heil des Menschen in erster Linie aus den Quellen der Offenbarung zu beantworten. Erst wenn dadurch die Thatsache festgestellt ist, läßt sich wie bei allen Werken Gottes in Natur und Gnade die Weisheit und Güte Gottes besser erkennen und die Zweckmäßigkeit seiner Einrichtungen bewundern.

Die Heilige Schrift spricht von der Gerechtigkeit des Menschen und seiner Seligkeit sehr oft, ohne des Erlösungswerkes und des Verdienstes Christi zu gedenken. Das Alte Testament kennt seiner ganzen Stellung nach nur den zukünftigen Erlöser. Aber auch das Neue Testament drückt sich öfter so über die Gerechtigkeit aus (Matth. 23, 35. Hebr. 11, 4. 1 Petr. 3, 20 u. a.). Dieselbe Heilige Schrift lehrt aber ausdrücklich, daß es kein Heil gebe außer Christus, daß unser Heil durch das stellvertretende Werk Christi bedingt sei, so daß auch die anderen Aussprüche nur in Verbindung mit diesen ihre Geltung haben können. Alle Gerechtigkeit kommt von Christus, im Alten Bunde vom Christus der Verheißung, im Neuen Bunde vom Christus der Vergangenheit, der ewig lebt.

Mit Bezug auf Christus und sein Werk spricht aber die Heilige Schrift auch häufig kurzweg von dem rechtfertigenden Glauben, ohne einerseits der Werke zu gedenken, welche an anderen Stellen für die Erlangung des Heiles gefordert werden, und ohne andererseits dabei stets oder auch nur meistens an jene äußeren Handlungen zu erinnern, welche anderwärts als Mittel oder Vehikel der übernatürlichen Gnade und als die unerläßlichen Bedingungen des Eintrittes in das Himmelreich verlangt werden [1]. Man wird also auch hieraus

---

[1] Apg. 15, 9. Röm. 1, 17; 4, 3. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38. Röm. 10, 4. 8. Eph. 5, 26. 1 Petr. 3, 21 f. Cf. *Bellarmin* l. c. p. 67 sq. *Franzelin* l. c. p. 75 sqq.

nicht schließen dürfen, daß diese Handlungen unnütz oder nicht wesentlich zur Rechtfertigung des Menschen erforderlich seien. Denn an mehreren Stellen gedenkt die Heilige Schrift solcher äußeren Handlungen, welche wir Sacramente nennen, ganz ausdrücklich und bezeichnet sie als solche, ohne welche der Mensch sein Heil nicht erlangt. Ja, es läßt sich zeigen, daß dieselben Ausdrücke über das Heil durch den Glauben und durch die Sacramente für sich selbständig gebraucht werden.

So heißt es Marc. 16, 16: „Wer glaubt und getauft ist, wird gerettet werden." Wenn der Nachsatz lautet: „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden", so ist, ob man die Taufe supplire oder nicht, allgemein der Unglaube als die Ursache der Verdammniß angegeben. Dies ist bei Nichtgetauften selbstverständlich, aber auch bei Getauften begreiflich, da sie die Gnade wieder verlieren können. Es folgt also hieraus nur, daß der Mensch durch die Taufe nicht mechanisch, sondern als vernünftiger, freier Mensch begnadigt und beseligt wird. Dies wird auch durch Matth. 28, 20: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie u. s. w." bestätigt, denn aus dem Lehrauftrag folgt für die zu Taufenden die Voraussetzung des Glaubens, und die Vorschrift, alles zu halten, was der Herr geboten hat, beweist, daß auch für den Getauften das fernere Verhalten nicht gleichgiltig ist.

Ganz bestimmt ist die Nothwendigkeit der Taufe Joh. 3, 5 ausgesprochen: „Wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem (Heiligen) Geiste, kann nicht in das Reich Gottes (Himmelreich) eingehen." Obwohl das Wasser im Johannesevangelium öfter als Symbol der Gnadenmittheilung gebraucht wird (4, 14; 7, 38), so kann es hier doch unmöglich metaphorisch erklärt werden, denn es wird in demselben Kapitel von der Wassertaufe des Johannes und der Jünger Jesu berichtet. Wenn der Täufer 1, 33 nur die Taufe im Heiligen Geiste seiner Wassertaufe gegenübergestellt hat, so hat er eben beiderseits die charakteristischen Momente hervorheben wollen. Um so wahrscheinlicher ist es, daß Johannes durch die Zusammenstellung von Wasser und Heiligem Geist nicht Bild und Sache, sondern Mittel und Zweck, äußeres Zeichen und innere Gnade nebeneinanderstellen wollte. Dies muß um so mehr angenommen werden, als Johannes zu einer Zeit schrieb, in welcher über die christliche Taufe kein Zweifel herrschen konnte und die äußeren Geistesgaben bereits zurückzutreten anfingen. Will man hierin eine absichtliche Hervorhebung des damaligen Ritus erkennen, so ist darin nur ein Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung gegeben. Denn die Absicht ist doch wohl verträglich mit der historischen Wahrheit des Berichtes. Die Wiedergeburt aus dem Heiligen Geiste zeigt an sich, daß ein innerer, geistig-sittlicher Vorgang gemeint ist, der vom Glauben abhängig ist. Denn diese Bestimmung gibt der Herr im vierten Evangelium oft und gerade in jener berühmten Unterredung mit Nikodemus: „Wer an den Sohn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet" (Joh. 3, 18). Kann auch einerseits die Taufe, andererseits der Glaube für sich betrachtet werden, so verlangt doch gewiß in diesem engen Zusammenhang eine gesunde Exegese die Verbindung beider Momente zur Erreichung desselben Zweckes.

Diese Nothwendigkeit für das Heil und die positive Wirkung der Taufe wird auch sonst in der Heiligen Schrift hervorgehoben. Der hl. Petrus sagt

am ersten Pfingstfeste: „Es thue ein jeder Buße und lasse sich taufen zur Nachlassung der Sünden" (Apg. 2, 38. Vgl. 1 Petr. 3, 21). Der hl. Paulus schreibt: „Er hat uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des Heiligen Geistes" (Tit. 3, 5. Vgl. Eph. 5, 26). Die Apostelgeschichte berichtet denn auch, daß alle Gläubigen getauft wurden und den Heiligen Geist empfingen.

Der Heilige Geist wird auch auf andere Weise, durch Auflegung der Hände der Apostel ertheilt (Apg. 8, 17; 19, 6). Jesus spricht von einem Brod, welches das ewige Leben verleiht, von seinem Fleisch und Blut, ohne dessen Genuß die Gläubigen das ewige Leben nicht erlangen können (Joh. 6, 52 ff.). Hier zeigt sich wieder dieselbe Zusammenstellung von Glauben und Sacrament wie bei der Taufe. Dem Glauben an Christus wird ebenso die Wirkung des ewigen Lebens zugeschrieben, wie dem Genusse des Fleisches und Blutes. Dies verhindert die bildliche Erklärung der realistischen Ausdrücke, fordert aber die Verbindung des Glaubens mit dem Genusse der heiligen Eucharistie. Am letzten Abendmahle hat Jesus wirklich das verheißene Mahl bereitet. Er hat Brod und Wein in seinen Leib und in sein Blut verwandelt und den Aposteln mit der Aufforderung, dies zu seinem Andenken zu thun, dargereicht.

Wie Christus seine Kirche auf dem Fundamente Petri und der Apostel und Propheten gegründet hat, so hat er auch den Aposteln die Vollmacht verheißen, auf Erden zu binden und zu lösen. Der Auferstandene hat denselben diese Vollmacht wirklich übertragen, indem er ihnen den Heiligen Geist mittheilte und sprach: „Wem ihr die Sünden nachlasset, dem sind sie nachgelassen; wem ihr die Sünden behaltet, dem sind sie behalten" (Joh. 20, 23). Der Apostel Jacobus spricht 5, 14 f. von der Salbung der Kranken mit Oel durch die Priester der Kirche, Paulus (1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. Tit. 1, 5) von einer Weihe zum geistlichen Amt durch Handauflegung. Er erinnert (Apg. 20, 28) die Presbyter und Bischöfe von Ephesus daran, daß sie der Heilige Geist zu Bischöfen gesetzt habe, damit sie die Kirche Gottes regieren. Endlich ist Eph. 5, 30. 31 mit Berufung auf die Genesis von einer Verbindung zwischen Mann und Frau die Rede, welche in geheimnißvoller Weise die Verbindung Christi mit der Kirche versinnbildet, aber auch ihrerseits in dieser Verbindung eine heilige Weihe erhält.

Ebenso hat die Kirche von jeher die Nothwendigkeit der Sacramente zur Erlangung des ewigen Lebens gelehrt und die Sacramente gespendet. Dies gilt vor allem von der Taufe und Eucharistie, welche unter den Sacramenten stets in der ersten Linie standen. Von den Vätern wird die Nothwendigkeit der Taufe nicht selten durch die Verweisung auf das Vorbild der Beschneidung nachgewiesen. Jeder Unbeschnittene sollte ausgerottet werden aus dem Volke Gottes. In der Kirche ist die geistige Beschneidung in der Taufe an die Stelle der fleischlichen Beschneidung getreten. Niemand erhält Eingang in ihre Hallen, außer wenn er durch die Pforte des Glaubens im Sacrament der Taufe einzieht. Das Bild von der Rettung des Noe und seiner Familie durch die Arche hat schon der hl. Petrus als Typus für die Rettung des Gläubigen durch das Wasser der Taufe gebraucht. „Auch wenn einer durch Werke ausgezeichnet ist," sagt Cyrill

von Jerusalem [1], „wenn er nicht die Besiegelung durch die Taufe empfängt, so wird er doch nicht in das Himmelreich eingehen." Gregor von Nyssa bemerkt gegen Eunomius, in den mystischen Symbolen und Gebräuchen habe das Christenthum seine Kraft. Ihre Mißachtung sei ebenso gefährlich wie die Verachtung oder Läugnung Gottes; denn sie sind keinerlei Spielerei, keine leeren Formeln, sondern sie allein sind das Mittel, das wahre Leben und Gedeihen der Seelengüter zu sichern und sie vor den Nachstellungen und Versuchungen des Teufels zu bewahren. Dies trifft namentlich bei der Taufe und Eucharistie zu [2].

Der hl. Augustinus hat die Nothwendigkeit der Taufe zur Vergebung der Sünden und zur Erlangung des ewigen Lebens gegen die Pelagianer wie gegen die Heiden vertheidigt. Er kennt keine Heiligung außer in den Sacramenten der Kirche. Deshalb bemerkt er zu 1 Kor. 7, 14, dies sei unzweifelhaft festzuhalten, daß, wie jene Heiligung auch zu deuten sein möge, sie jedenfalls nichts vermöge, um Christen zu machen und die Sünden nachzulassen, wenn die „Geheiligten" nicht durch die christliche und kirchliche Einrichtung mittelst der Sacramente zu Gläubigen gemacht werden. Für die Eltern und Kinder gebe es keinen andern Weg in das Himmelreich als durch die Taufe Christi. Dafür spreche die „antiqua veritas, consuetudo ecclesiae" [3]. Der Taufe stellt er das Abendmahl zur Seite und zwar um so mehr, weil er die Stelle Joh. 6, 53 exclusiv erklären zu müssen glaubt. Beide Sacramente läßt er aber nach dem Vorgange des hl. Cyrill voll und ganz nur in der Kirche gespendet werden. Obwohl er die Sacramentsspendung der Häretiker anerkannte, so wollte er doch die Gnade der alleinseligmachenden katholischen Kirche gewahrt wissen. Verbindet man hiermit seine Lehre von der Nothwendigkeit des Glaubens für die guten Werke, so erhält man einen Einblick in den Organismus des Glaubens- und Gnadenlebens der katholischen Kirche. Es gibt keinen Glauben und keine guten Werke ohne die Gnade Christi, es gibt keine Gnade der Wiedergeburt ohne die sacramentale Gnade, aber der Mensch muß seinerseits durch Glauben und Werke sich das Heil verdienen. Ganz allgemein sagt Augustinus von den Sacramenten, sie seien heilsam, insofern durch sie bewirkt werde, was den Menschen nütze und für das ewige Leben giltig sei. Die Kraft der Sacramente sei unbeschreiblich mächtig, und sie zu mißachten, irreligiös. Denn es sei unfromm, das zu mißachten, ohne welches die Frömmigkeit unvollkommen sei. Sodann vergleicht er die Sacramente mit einem Acker, welcher durch seine eigene Natur Frucht bringt, wenn der Ackersmann seinen Fleiß darauf verwendet.

Für die Zeit der Scholastik geht die allgemeine Ansicht von der Nothwendigkeit der Sacramente schon aus dem hervor, was über die Sacramente des Naturgesetzes und des Alten Bundes gesagt worden ist. Die Sacramente sind nothwendig für das Heil, insofern sie gewisse sinnliche Zeichen unsichtbarer Dinge sind, durch welche der Mensch geheiligt wird. Niemand kann aber nach der Sünde geheiligt werden außer durch Christus (Röm. 3, 25). Deshalb mußte es vor der Ankunft Christi gewisse äußere Zeichen geben, durch welche der

---

[1] Cat. 3, 4.
[2] Hilt, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen. Köln 1890. S. 186 ff.
[3] De pecc. mer. et rem. III, 12. De orig. an. (ep. 166) c. 2 sq.

Mensch seinen Glauben an die zukünftige Ankunft des Erlösers bekannte. Und derartige Zeichen heißen Sacramente[1]. Einzelne Sacramente, wie die Buße, Priesterweihe und Ehe, sind im wesentlichen zu jeder Zeit nothwendig, weil sie sich auf die Pflicht und Uebung der Tugend beziehen. Dagegen enthalten die Taufe und Eucharistie nur die Gnade, haben aber Vorbilder, weil sie nothwendig sind, die Taufe hinsichtlich ihrer Wirkung, die Eucharistie hinsichtlich des Glaubens an das, was durch sie repräsentirt wird. Die Firmung und letzte Oelung enthalten auch die Gnade, sind aber nicht nothwendige Sacramente, sondern gehören zu einer Art überfließender Vollkommenheit. Deshalb haben sie kein Vorbild im Alten Bunde[2]. Die Vollkommenheit der Eucharistie, welche in der Verbindung mit dem Princip der Heiligkeit besteht, ist allen „de necessitate salutis“ nothwendig, aber die Vollendung des Heiligen Geistes zu der Stärke in der Firmung oder die Vollendung der Reinigung von den Resten der Sünden in der letzten Oelung ist nicht allen nothwendig. Daher hat die Eucharistie im Alten Bunde ein Vorbild.

Damit ist bereits die ungleiche Nothwendigkeit der einzelnen Sacramente, aber auch die Möglichkeit angedeutet, daß unter besonderen Verhältnissen die Gnade ohne das Sacrament empfangen werde. Schon Hugo führt aus, daß Gott auch ohne die Sacramente selig machen könne. Wer nur das, was das Sacrament enthält (res sacramenti), im rechten Glauben und wahrhafter Liebe hat, entbehrt der Sacramente nicht zu seiner Verdammniß. Was ist größer, das Sacrament oder die Kraft des Sacraments? das Wasser oder der Glaube? Doch ist das Sacrament nicht überflüssig, denn es ist von Gott angeordnet. Liegt keine äußere Nöthigung vor, so kannst du nichts vorschützen. Deine Verachtung wird nicht entschuldigt. Wenn diejenigen, welche den thätigen Glauben haben, sich weigern, die Sacramente Gottes zu empfangen, so können sie nicht selig werden, weil sie die Liebe Gottes nicht haben, dessen Einrichtungen und Gebote sie in den Sacramenten verachten. Daraus ergab sich von selbst die Folgerung, daß bei den absolut nothwendigen Sacramenten im Nothfall das Verlangen (votum) des Sacraments das Sacrament ersetzen kann, wenn auch der sacramentale Charakter auf diese Weise nie erworben wird; daß bei den relativ nothwendigen Sacramenten aber nicht der defectus, sondern der contemptus sacramenti schwer sündhaft ist[3]. Ausdrücklich wird das votum zuerst vom Lombarden erwähnt.

Das Tridentinum hat wieder nur das allgemein Giltige zur Anerkennung gebracht, wenn es die Behauptung verwirft, daß die Sacramente des Neuen Bundes nicht zum Heile nothwendig seien, sondern überflüssig, und daß ohne dieselben oder das Verlangen nach denselben die Menschen durch den bloßen

---

[1] *Thomas,* S. th. III, 61, 3. Cf. *Hugo,* De sacr. IX, 5.

[2] *Thomas,* Sent. IV. D. 8. a. 2. q. 3. sol. 1. Cf. Opusc. 4 (7). tr. 2 (Paris. 1889. XXVII, 178): Est etiam alia differentia: quia quaedam sacramenta sunt de necessitate salutis, sicut baptismus et poenitentia, quibus non existentibus non potest homo salvari. Alia vero sacramenta non sunt de necessitate salutis, quia sine eis potest esse salus, nisi propter contemptum sacramenti. Ueber die Unterscheidung zwischen sacramenta necessitatis (bapt., poen.) und dignitatis bei Alger, Gratian, Roland vgl. Gietl, Die Sentenzen Rol. 2c. S. 261.

[3] Non defectus, sed contemptus sacramenti damnat.

Glauben von Gott die Gnade der Rechtfertigung erhalten, obwohl nicht alle den einzelnen nothwendig seien [1]. Daraus geht hervor, daß zwar für den Vollbestand der Kirche alle Sacramente nothwendig sind, aber nicht für den einzelnen Gläubigen. Für alle ist unbedingt die Taufe nothwendig, welche nur im Nothfalle durch die Begierd- oder Bluttaufe ersetzt werden kann. Ebenso verhält es sich mit der Nothwendigkeit des Sacraments der Buße für die Todsünder, mit der Priesterweihe und Ehe für bestimmte Stände, bei welchen aber das votum nicht in Betracht kommt, da wegen des Charakters und wegen der socialen Ordnung der äußere Vollzug nothwendig ist. Bei der Firmung und letzten Oelung ist jedenfalls eine necessitas praecepti, d. h. die Nothwendigkeit des göttlichen Gebotes, vorhanden; denn es steht nicht in der Willkür des Menschen, die von Christus zur Stärkung des Gläubigen eingesetzten Gnadenmittel zu gebrauchen oder nicht zu gebrauchen. Die necessitas medii und praecepti ist aus der Form der Einsetzung und der kirchlichen Praxis erschlossen.

Berücksichtigt man einerseits das ganze Wesen, die Einrichtung und den Zweck der Kirche und andererseits den zeitlichen Verlauf des menschlichen Lebens, so kann man die Nothwendigkeit der von Christus eingesetzten Sacramente durch den Organismus des ganzen christlich-kirchlichen Heilslebens wenigstens vom Standpunkte der Offenbarung aus und nach Congruenzgründen darthun. Die Sacramente sind nicht äußerlich oder zufällig zusammengestellt, sondern bilden einen in sich geschlossenen Kreis und hängen innerlich organisch zusammen, wie sie äußerlich eine überraschende Analogie mit dem individuellen und socialen Leben und seinen Bedürfnissen darbieten, so daß sie in ihrer Totalität den Zweck der übernatürlichen Heilsvermittlung auf Grund der natürlichen Schöpfung und Vorsehung für den Menschen in diesem Zeitleben vollständig und vollkommen realisiren. Die einen sind nothwendig, um durch die heiligmachende Gnade den Menschen zu rechtfertigen und für das neue Leben umzuwandeln, die anderen, um den Stand der Gnade zu jener Vollkommenheit zu erheben, welche die freie und volle Bethätigung des übernatürlichen Lebens leicht und sicher gewährleistet und die Spannkraft des begnadigten Geistes in ihrer ganzen Stärke erhält; wieder andere sind nothwendig, um das Leben der Gesammtkirche als der Lehr- und Heilsanstalt zu fördern, zu bethätigen und den Bestand bis zu der Wiederkunft Christi zu erhalten und zu vermehren.

Nach dem Vorgange der Scholastiker, besonders des hl. Thomas, hat das Florentinum dieses Ineinandergreifen der Sacramente zum Zweck der Rechtfertigung und Heiligung des menschlichen Lebens oder den innern Pragmatismus der Kirche in folgender Weise geschildert [2]: „Von den sieben Sacramenten sind die ersten fünf der geistigen Vollendung jedes einzelnen Menschen, die beiden letzten für das Regiment der ganzen Kirche und für die Vermehrung der Glieder derselben geordnet. Durch die Taufe werden wir geistig wiedergeboren, durch die Firmung wachsen wir in der Gnade und werden gestärkt

---

[1] S. 7. De sacr. in gen. can. 4.

[2] Decretum pro Armenis in bulla Eugenii IV. „Exsultate Deo". Cf. *Thomas*, Opusc. 4 (7) de articulis fidei et ecclesiae sacramentis tr. 2.

im Glauben. So wiedergeboren und im Glauben gestärkt, werden wir hierauf genährt durch die Eucharistie. Fallen wir aber durch die Sünde in eine Krankheit der Seele, so werden wir durch die Buße geistig geheilt; zugleich auch körperlich werden wir geheilt, je nachdem es frommt, durch die letzte Oelung. Durch die Weihe wird die Kirche regiert und wächst geistig, durch die Ehe wird sie körperlich vermehrt."

Der römische Katechismus hat diese göttliche Oekonomie in der Anordnung der Gnadenmittel weiter ausgeführt [1], indem er die Analogie mit dem physischen Leben zu Hilfe nimmt. „Warum nicht mehr oder weniger Sacramente gezählt werden, läßt sich aus den Dingen, die von dem natürlichen Leben nach der Aehnlichkeit auf das geistige Leben übertragen werden, durch Wahrscheinlichkeitsgründe darthun. Dem Menschen sind offenbar zum Leben, zur Erhaltung und zur Fortpflanzung desselben, zu seinem und des Gemeinwesens Nutzen folgende sieben Dinge nothwendig, nämlich, daß er zum Licht der Welt gebracht werde, wachse und genährt werde, daß er, wenn er in eine Krankheit fällt, geheilt, die Schwachheit der Kräfte wieder aufgefrischt werde, sodann, was das Gemeinwesen anbelangt, daß es nie an Obrigkeiten fehle, durch deren Autorität und Herrschaft er regiert werde, und endlich, daß er durch gesetzmäßige Nachkommenschaft sich und das menschliche Geschlecht erhalte. Da dieses alles dem Leben, welches die Seele für Gott führt, ziemlich deutlich entspricht, so kann daraus leicht die Zahl der Sacramente zusammengestellt werden."

Nun werden die Sacramente einzeln unter diesem Gesichtspunkt besprochen. Durch die Taufe werden wir für Christus wiedergeboren, durch die Firmung in der göttlichen Gnade befestigt und gestärkt, durch die Eucharistie als die wahrhaft göttliche Speise wird unser Geist genährt und erhalten, durch die Buße wird die Gesundheit wiederhergestellt, nachdem wir Wunden an der Seele empfangen haben, durch die letzte Oelung werden die Reste der Sünde weggenommen und die Kräfte der Seele erfrischt, durch die Priesterweihe wird die Gewalt mitgetheilt, den öffentlichen Dienst der Sacramente in der Kirche auszuüben und alle heiligen Functionen zu vollziehen, durch die Ehe werden Kinder zur Verehrung Gottes und zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft gezeugt und religiös erzogen [2].

Indem also Gott diese geschlossene Zahl von Sacramenten eingesetzt hat, hat er für unsere geistigen Bedürfnisse und Schwächen in reichlichster und vollständigster Weise gesorgt. In seiner unendlichen Weisheit hat er es durch diese wenigen Mittel erreicht, das ganze Leben des Menschen zu umspannen, zu tragen und zu vollenden. Der Zweck der Heiligung wird vollständig erreicht, und es ist keines überflüssig. Wie in der natürlichen Ordnung alles vorhanden ist, was zur Erhaltung und Vollendung des natürlichen Daseins erfordert wird, aber auch nichts mehr und nichts anderes, so finden wir auch beides, den Reichthum und die Sparsamkeit der Mittel, in der höhern Sphäre der äußern Heilsordnung und Heilsverwirklichung gegeben. Die Sacramente sind alle, wenn auch unter verschiedenen Verhältnissen und verschiedenen Rücksichten, nothwendig und ausreichend.

---

[1] P. II, 1, 15. De sacr. in gen. 18. Cf. *Thom.*, S. th. III, 61, 1.

[2] Vgl. auch Schanz, Apologie III, 230 ff. Möhler, Symbolik S. 263 ff.

Wenn aber für das Neue Testament die Nothwendigkeit der Sacramente eine größere ist, als sie es in der vorchristlichen Zeit war, so scheint der Weg zum Heil mit dem Fortgange der Offenbarung immer schmaler und beschwerlicher geworden zu sein. Und doch ladet der Herr alle ein, die mühselig und beladen sind, und verspricht, sie zu erquicken, und doch sagt der Apostel: Gott will, daß alle Menschen selig werden. Dennoch ist dieser Einwand nur scheinbar, wie die Väter und noch mehr die Scholastiker zu zeigen suchten. Denn wenn vor dem Gesetz der „Glaube allein" im Unterschied von den sacramentalen Handlungen rechtfertigte, so konnte es doch nur der Glaube sein, welcher irgendwie auf die Erlösung durch Gott hinwies. Dieser Glaube war aber außerhalb des jüdischen Volkes wenig verbreitet, nur ganz allgemein, als Rest des Protevangeliums in dunkeln Ahnungen vorhanden, so daß er bei den wenigsten die rechtfertigende Kraft erreichen konnte. Dieser Glaube ist aber nicht im Gegensatz zu den Werken überhaupt, sondern zu den sacramentalen Handlungen im besondern zu fassen. Er konnte ohne Bußgesinnung, ohne Reue, ohne Liebe in der Hoffnung auf den erbarmenden Gott unmöglich eine heiligende Kraft ausüben, er mußte vielmehr mit den Werken des natürlichen Gesetzes verbunden sein; denn diejenigen, welche ohne das Gesetz gesündigt haben, werden ohne das Gesetz gerichtet[1]. Hat aber der Glaube der Eltern oder Verwandten die unmündigen Kinder gerechtfertigt, so konnte er doch nur seiner objectiven Seite nach, durch den Hinweis auf die Barmherzigkeit Gottes, welche die Sünde sühnt, eine Wirkung ausüben, denn nur dadurch würde ja ein Ersatz für den mangelnden Glauben der zu rechtfertigenden Kinder selbst geschaffen. Da, wie schon der hl. Augustinus bemerkt, über eine solche protestatio fidei in einem äußern sacramentalen Act in der Heiligen Schrift nichts berichtet wird, und auch aus der Religionsgeschichte wenig bekannt ist, so darf man wohl annehmen, daß ein derartiges Werk nicht gewöhnlich gewesen ist.

Günstiger waren die Juden gestellt, denen seit Abraham das Zeichen der Beschneidung, seit dem Gesetze des Moses eine große Anzahl von Riten und Opfern gegeben war. Allein auch bei der Beschneidung ist der Glaube an den künftigen Erlöser wesentlich, und dieser Glaube ist immer schwieriger als der Glaube an den bereits erschienenen und auferstandenen Erlöser. Für die Kinder, welche vor dem achten Tage starben, und für die Frauen mußte wieder das gleiche wie für alle vor dem Gesetze gelten. Im Gesetze waren aber die Riten und Ceremonien derart gehäuft und detaillirt, daß sie für den Israeliten mit der peinlichen Werkgerechtigkeit zu einer wahren Last wurden. War auch die levitische Reinigkeit in den Vordergrund gestellt, so war doch durch diese auch die Theilnahme am ganzen religiösen und gottesdienstlichen Leben bedingt und dadurch dem nach dem Heile strebenden Israeliten eine Art Knechtschaft

---

[1] *Hugo*, De sacr. I, 11, 3: Illud quoque inter ipsa primi temporis sacramenta, quae sub naturali lege erant, et ea, quae vel sub lege scripta, vel sub gratia instituta sunt, sacramenta interesse perspicimus, quod illa voluntatis magis esse videntur, ista necessitatis. Illa ex voto celebrata, ista ex praecepto. Cf. Gen. 17. Ioann. 3. Unde conicimus quod sacramenta illa prima magis ad exercendam devotionem proposita fuerant quam ad obtinendam salutem indicta. 4: Primum igitur ante legem parvulos consilio nutrivit. Postea sub lege exercitatos praecepto tentavit. Novissime sub gratia perfectos in libertate spiritus ambulare permittit.

auferlegt. Diese wurde um so drückender, je mehr er sich der Unzulänglichkeit bewußt wurde, das ganze Gesetz zu erfüllen, je stärker der Gegensatz zwischen der Forderung des Gesetzes und der Ohnmacht des Menschen sich herausstellte.

Daraus erklärt es sich, daß verhältnißmäßig wenige eine höhere Stufe der Gerechtigkeit erreichten, und zwar eben diejenigen, welche zugleich eine tiefere Einsicht in den göttlichen Offenbarungsplan erhielten und infolge davon mit größerer Sehnsucht nach dem Erlöser erfüllt wurden. Zwischen dem begeisterten Lobe des Gesetzes durch den Psalmisten und den abfälligen Urtheilen der Propheten über die Opfer des alten Gesetzes kann nur der Hinweis auf die Erfüllung in Christus eine Vermittlung herstellen. Das Gesetz Gottes war heilig, aber es heiligte nur diejenigen, welche es im wahren Geiste erfüllten und seine Beziehung auf das künftige Reich Gottes ahnten. Weil die Israeliten der spätern Zeit den vorübergehenden Charakter des Gesetzes verkannten und den Buchstaben verewigen wollten, sind sie der Verheißungen Gottes verlustig gegangen. Daher konnte Augustinus sagen, daß die Wirksamkeit der alttestamentlichen Sacramente von ihrer Erkenntniß abhängig gewesen sei. Die Sacramente mußten dem Glaubensstand entsprechen. Der Glaube wird mit der Zeit der Erfüllung klarer, bestimmter. Deshalb mußten auch die Sacramente schärfer fixirt, genauer unterschieden werden. Dem Abraham als dem Vater der Gläubigen wurde zum Zeichen der Absonderung von den Ungläubigen das Zeichen oder Sacrament der Beschneidung gegeben. Zur Zeit des Moses hatte sich aus Abrahams Lenden ein gläubiges Volk herausgebildet. Dieses mußte durch eine größere Anzahl Sacramente innerlich verbunden und äußerlich von den feindlichen Völkern unterschieden werden. Im Reich der Gnade aber mußten die Sacramente deutlicher, leichter und wirksamer werden. Der Glaube ist vom Gottessohn selbst gegeben, die Sacramente auf den Grund des Glaubens im Erlösungswerke gebaut, so daß es leicht ist, sich dieser Gnadenmittel fruchtbar und segensreich zu bedienen. Es ist auch im Christenthum, wie Tertullian sagt, der Glaube wirksam, aber es kommt zum Glauben die Nothwendigkeit des Sacramentes gleichsam wie ein Gewand hinzu. Die Sacramente sind wirksame Ursachen, weil sie nicht mehr figurae et umbrae futurorum sind, so daß auch die Kinder nicht mehr auf den Glauben der Eltern oder anderer Erwachsener angewiesen sind, sondern an sich, wenn sie dem Leibe Christi incorporirt werden, unabhängig von der sittlichen Qualität des Spenders, zu Kindern Gottes geboren werden.

Die Nothwendigkeit der Sacramente wurde von all den Secten bestritten, welche die Erkenntniß oder den Glauben zum einzigen Mittel für die Erlangung des Heiles erklärten und die Elemente der Natur mißachteten oder die Werke des Menschen geringschätzten. Denn sind die materiellen Dinge böse, so können sie nicht als Bestandtheile der Gnadenmittel gelten; ist der Leib des Menschen bös, so können an ihm nicht die Seele heiligende Handlungen vollzogen werden. Die Consequenz dieser dualistischen Lehre war aber die Verwerfung der sichtbaren Kirche, der wahren Menschwerdung, des ganzen Christenthums. Gingen auch viele hierin nicht so weit als die doketischen Gnostiker und die dualistischen Manichäer, so war es doch den spiritualistischen Secten (Katharer, Albigenser, Waldenser, Begharden u. a.) nicht möglich, die Nothwendigkeit der

Sacramente festzuhalten, wenn sie nur eine unsichtbare Kirche der Heiligen gelten lassen und die Giltigkeit der Sacramente von der Würdigkeit des Spenders, der Laie sein konnte, abhängig machen wollten[1]. Ihr Consolament (von consolator = paracletus), durch welches unter Handauflegung der Heilige Geist mitgetheilt und der Mensch in die Klasse der Vollkommenen, Reinen aufgenommen wurde, verflüchtigte alle Sacramente. Die Consequenz hätte zu einer Auflösung der kirchlichen und staatlichen Ordnung geführt. Daher begreift sich der Kampf, welchen die Gewalten des Mittelalters gegen diesen Spiritualismus wie den gleichzeitig auftretenden Pantheismus (Peter v. Bruis, Amalrich v. Bena) führten.

Die Reformatoren haben die Rechtfertigung durch den Glauben allein zum Materialprincip ihres Bekenntnisses erhoben. Die Folge wäre gewesen, daß sie die Sacramente abgeschafft oder wenigstens für gleichgiltige äußere Zeichen betrachtet hätten. Doch wollten sie selbst diese Consequenz weder ziehen noch auch nur anerkennen. Die Schwarmgeister und später die Quäker haben die Consequenz gezogen und mit der sichtbaren Kirche auch die sichtbaren Sacramente abgeschafft und nur den eigenen exaltirten Geist als Norm anerkannt. Zwingli hat die Sacramente als ziemlich indifferente Zeichen betrachtet. Luther und Calvin gingen nicht so weit, aber wenn sie auch im Widerspruch mit ihrem Princip die Bedeutung der Sacramente als Gnadenmittel retten wollten, so mußten sie dieselben doch nach Zahl und Wirksamkeit reduciren und abschwächen.

Anfänglich hatte Luther aus Oppositionsgeist die Sacramente geringschätzig behandelt, die Berichtigung mußte er bald selbst vornehmen, als sich die traurigen Folgen zeigten. Da die Heilmittel durch ihren symbolischen Charakter nur den Glauben an die Sündenvergebung stärken und befestigen sollten, so mußten alle Sacramente, welche keine directe Beziehung zur Sündenvergebung hatten, beseitigt werden. Es blieben nur noch zwei oder drei Sacramente. Selbst die Eucharistie, welche mit der Taufe als Hauptsacrament galt, mußte vor allem unter dem Gesichtspunkte der Sündenvergebung dargestellt werden. Am greifbarsten wird der Widerspruch bei der Kindertaufe, die man doch beibehalten wollte. Denn rechtfertigt der Glaube allein, so kann die Kindertaufe bloß mehr als ein Einweihungsritus anerkannt werden. Noch mehr als Luther, hatte sich Melanchthon wiederholt dahin ausgesprochen, daß, wer die göttliche Verheißung im Glauben festhalte, der Sacramente nicht einmal bedürfe[2].

---

[1] Cf. Professio fidei praescripta Waldensibus ad ecclesiam reducibus ab Innocentio III. *Denz.* l. c. p. 366 sq. Bach, Die Siebenzahl der Sacramente S. 39 ff.

[2] Loci theol. p. 142. Vgl. Möhler a. a. O. S. 270. Harnack, Dogmengeschichte III, 721: „Nicht nur die Siebenzahl der Sacramente hat Luther abgethan — das ist das Geringste —, sondern er hat den ganzen katholischen Sacramentsbegriff entwurzelt durch die siegreiche Behauptung der drei Sätze: 1) daß die Sacramente der Sündenvergebung dienen und nichts anderem; 2) daß sie nicht „implentur dum fiunt, sed dum creduntur"; 3) daß sie eine eigenthümliche Form des seligmachenden Wortes Gottes (der sich verwirklichenden promissio Dei) sind und deshalb ihre Kraft aus dem geschichtlichen Christus haben. Infolge dieser Betrachtung reducirte Luther die Sacramente auf zwei (drei), ja im Grunde auf ein einziges, nämlich auf das Wort Gottes." S. 722: „Nach Luther aber ist die Gnade die väterliche Gesinnung Gottes, die um Christi willen den schuldigen Menschen zu sich ruft und ihn annimmt, indem sie

Wollte man der Taufe auch eine höhere Nothwendigkeit zuerkennen, so würde jedenfalls später die gläubige Erinnerung an die Taufe genügen, um die Sündenvergebung zu erneuern.

Nichtsdestoweniger haben die Reformatoren zum frommen Gebrauch der Sacramente aufgefordert. Die symbolischen Bücher ermahnen die Gläubigen oft zum Empfange derselben. „Die Sacramente sind so zu gebrauchen, daß der Glaube hinzukommt, welcher an die durch die Sacramente dargestellten Verheißungen glaubt." „Durch das Wort und das Sacrament wirkt der Heilige Geist. Und ein solcher Gebrauch des Sacramentes, insofern der Glaube die erschreckten Gemüther belebt, ist der Cult des Neuen Testamentes, weil das Neue Testament geistige Regungen, Abtödtung und Belebung hat." „Die Führer der Blinden wollen das nicht sehen, daß der Glaube nothwendig etwas haben müsse, das er glaube, d. h. auf das er sich stütze und durch dessen Stütze er einen festen Halt gewinne. So hängt der Glaube dem Wasser an und glaubt, daß es eine Taufe gebe u. s. w." „Daraus (Marc. 16, 16) folgt, daß, wer die Taufe verachtet oder verwirft, das Wort Gottes, den Glauben und Christus verwirft."[1] In der Folgezeit ist man hierbei stehen geblieben. „Diejenige Nothwendigkeit oder Unumgänglichkeit der Gnadenmittel, welche im Gegensatze zum spiritualistischen Subjectivismus und Enthusiasmus mystischer Secten (wie Anabaptisten, Quäker u. s. w.) behauptet wird," gilt bei den positiven Theologen bis auf den heutigen Tag, während die kritischen Theologen mit der Reduction der Religion durch Luther ernst machen und die äußere Gnadenordnung für mehr oder weniger indifferent ansehen. Besonders gilt dies von der Kindertaufe und ihrem Verhältniß zur Confirmation. Nur die Nothwendigkeit äußerer Zeichen für den sinnlich-vernünftigen Menschen wie für die religiöse Gemeinschaft und die unzweideutigen Stellen der Heiligen Schrift hindern daran, die spiritualistische Lehre ganz in die Praxis umzusetzen. Ein großer Theil des Volkes ist ohnehin von der Nothwendigkeit der Sacramente überzeugt.

§ 7.

Das äußere Zeichen; Materie und Form.

Die alttestamentlichen Sacramente bestanden nur in einem figürlichen Zeichen ohne erklärende oder bestimmende Worte. Wie der Glaube noch dunkler und unentwickelt war, so blieb auch die Beziehung dieser Zeichen unbestimmt und verhüllt. Selbst bei der Beschneidung trat der Gedanke an das Heil der Seele vor der Erinnerung an das Bundeszeichen zurück. Anders sollte es im Reiche der Gnade sein, nachdem die Vorbilder in Christus ihre Erfüllung erhalten hatten. Zwar bleiben die Sacramente Zeichen und Bilder, aber ihre Beziehung und Wirkung soll sicherer und klarer erkannt, ihre Bedeutung für das übernatürliche Leben heller geschaut werden. Die Haupt-

---

ihm durch das vorgehaltene Bild Christi Vertrauen abgewinnt. Was soll da das Sacrament?"

[1] Conf. Aug. I, 13. p. 13. Apol. XII, 3. p. 68 sq. p. 267 sq. Cat. maior IV, 24. p. 540. Ueber die Taufe s. Conf. 9. Cat. minor 4. A. Sm. p. 320. F. Conc. p. 727.

sinne aber, durch welche der Mensch vom Sinnlichen zum Geistigen emporgeführt wird, sind das Gesicht und das Gehör. Die Worte sind zur Vermittlung weit mehr geeignet, weil sie selbst der Ausdruck des Gedankens sind [1].

Das Neue Testament gibt an verschiedenen Stellen zwei Bestandtheile für die Sacramente an, eine Handlung und Worte. So befiehlt der Herr Matth. 28, 19 den Aposteln die Taufe, d. h. das Eintauchen in das Wasser, und das Aussprechen der Worte: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes." Jesus hauchte Joh. 20, 22 die Apostel an und sprach: „Empfanget den Heiligen Geist." Die Apostel beteten über die Firmlinge und legten ihnen die Hände auf (Apg. 8, 15. 17). Der hl. Paulus schreibt Eph. 5, 26: „Christus hat sich für die Kirche hingegeben, damit er sie heilige, indem er sie reinigte durch das Wasserbad im Worte (des Lebens)." Zwar erklären Griechen und Lateiner das Wort von der evangelischen Predigt und führen die Reinigung auf das Sacrament der Wiedergeburt und auf den Glauben an das Wort Gottes zurück, aber schon die Verbindung beider zeigt doch die Zusammengehörigkeit derselben an. Das verbum doctrinae (Hieronymus) oder das verbum quod creditur (Augustinus) wird nicht neben und unabhängig von dem Wasserbad als Heiligungsmittel bezeichnet. Dieselben Väter führen auch als dieses Wort die trinitarische Formel an. „Der Apostel sagt ‚im Worte'. In was für einem Worte? Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes." [2] Das Wort ῥῆμα, verbum, ohne Artikel und Beisatz (πίστεως, θεοῦ, ζωῆς, κυρίου), wird am besten von den die Handlung begleitenden Worten verstanden. Ἐν ῥήματι ist also mit καθαρίσας zu verbinden. Jac. 5, 14 ist gleichfalls von zwei Bestandtheilen, der Salbung mit Oel und dem Gebet, die Rede.

Die Väter haben demgemäß diese beiden Bestandtheile, welche namentlich bei der Taufe bestimmt unterschieden sind, gewöhnlich hervorgehoben [3]. Oft werden beide Theile zusammengefaßt und als forma sacramenti dem Inhalte, der Kraft und Wirksamkeit oder der res sacramenti gegenübergestellt. Zwar hat Tertullian res sacramentorum divinorum von dem Elemente oder der Handlung gebraucht [4], aber er kennt doch auch die Unterscheidung zwischen verbum und res oder elementum [5]. Seit Augustinus wurde es üblich, sacramentum das Aeußere, visibile, res sacramenti das Innere, Unsichtbare, invisibile, zu nennen [6]. Zur genauern Unterscheidung beider Theile hat

---

[1] *Thomas,* S. th. III, 60, 6 ad 3. *Suarez,* D. 1. S. 3, 7. D. 2. S. 1, 2.

[2] *Chrys.,* In ep. ad Eph. H. 20, 2. Theodoret, Theophylakt. Vgl. *Cyrill.,* Cat. 18, 33. Ambrosiaster, Thomas, Justiniani. Hieronymus-Pelagius erklärt die Stelle überhaupt nicht wörtlich, sondern mystisch, nimmt auch die Reinigung allgemein, nicht von der Taufe. Alle Exegeten, welche wörtlich erklären, verstehen unter dem Wort die Form. Vgl. röm. Katech. 2, 1, 10. Bellarmin I, 19. Henle, Ephesierbrief. 1890. Anders Estius zu dieser Stelle.

[3] *Tertull.,* De bapt. 1: Homo in aquam dimissus et inter pauca verba intinctus. 13: Lex tingendi posita est et forma praescripta. [4] De praescr. 40.

[5] De bapt. 4. Cf. *Ambros.,* De init. 9. *Pseudo-Ambros.,* De sacr. 4, 4.

[6] Sermo 292 (272). De cat. rud. 50. De civ. D. 10, 5. Sermo 227. In Ioann. tr. 26, 12. Serm. ad pop. 19, 3. In Ps. 26. S. 2, 2. De doct. chr. II, 1, 1: Signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire. Cf. *Lugo,* De sacr. D. 2. S. 7.

übrigens Augustinus durch die mehrerwähnte Definition von elementum und verbum Veranlassung gegeben. Denn wenn es auch bei ihm fraglich sein kann, ob verbum die Worte der Form bezeichnet[1], so wurde doch die Stelle vom ganzen Mittelalter so erklärt[2].

Hugo faßt zunächst res, verba, facta für sich als Sacramente im weitern Sinne auf, unterscheidet aber dann das visibile und das durch dasselbe versinnbildete invisibile[3]. Das eine nennt er proprie sacramentum, das andere res sive virtus sacramenti. Zwischen signum und sacramentum unterscheidet er noch so, daß jenes solum ex institutione significat, dieses auch ex similitudine repraesentat. Von ihm an wurde aber noch eine andere Dreitheilung gewöhnlich: sacramentum et non res für das äußere Zeichen, res et sacramentum für den unmittelbaren Gegenstand und die Versinnbildlichung der Gnade, res et non sacramentum für die Wirkung des ersten und zweiten. Bei der Eucharistie z. B. ist das Sacrament die Gestalt von Brod und Wein, die Sache und das Sacrament Leib und Blut, die Sache und nicht das Sacrament die Gnade beim Genuß oder der mystische Leib[4].

Die folgenden Scholastiker haben die Unterscheidung zwischen sacramentum und res beibehalten, zugleich aber die Augustin'sche Zweitheilung in verbum und elementum weiter zu begründen gesucht. Der hl. Thomas wollte den Beweis führen, daß jedes Sacrament aus dem Wort und Element bestehen müsse, weil die Ursache der Heiligung im Sacrament das verbum incarnatum sei, dem das Sacrament ähnlich werde, wenn es ex verbo et re wie Christus ex verbo et carne bestehe; weil zweitens der Mensch aus Leib und Seele bestehe, welche beide geheiligt werden müssen, und weil drittens erst durch das Wort das Element bestimmt werde und viertens im Neuen Testament im Unterschied vom Alten das Sacrament die Kraft, zu wirken, erst durch die Weiheworte des Priesters erhalte[5]. Die Thatsache, daß einzelne Sacramente keine körperlichen Elemente haben, erklärt er dadurch, daß er solche nur für jene Sacramente für nothwendig erachtet, deren ausgezeichnete Gnade alle Kraft der menschlichen Handlung weit übertrifft, während in den Sacramenten, welche eine den menschlichen Handlungen entsprechende Wirkung haben, die menschlichen Handlungen selbst die sichtbaren Dinge anstatt der Materie sind (Ehe, Buße), wie man auch in der Medicin zwischen äußeren Heilmitteln (Pflastern u. s. w.) und Handlungen des Kranken unterscheide[6].

Indes führte diese Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen Element und Wort in Verbindung mit der zunehmenden Herrschaft der aristotelischen Philosophie die Scholastik zu einer Vertauschung beider Ausdrücke mit den allgemeineren Ausdrücken Materie und Form. Die ersten Scholastiker gebrauchen das Wort Form noch für die kirchliche sacramentale Handlung in ihren einzelnen constituirenden Momenten. Hugo, Lombardus, Alexander haben

[1] *Suarez* l. c. XX, 38. [2] Vgl. die Citate bei Hahn a. a. O. S. 141.

[3] De sacr. legis nat. et scriptae. Migne 176, 34.

[4] Cf. *Suarez* l. c. XX, 19 (D. l. S. 3, 3). Schwane a. a. O. III, 588. Hahn a. a. O. S. 138 ff. *Thomas,* S. th. III, 66, 1: Sacramentum aliquid visibile exterius existens; res interior iustificatio; res et sacramentum character.

[5] S. th. III, 60, 6. Cf. 90, 2.

[6] L. c. III, 84, 1 ad 1. Suppl. 42, 1 ad 2.

mitunter für die Worte den Ausdruck Form, für die Elemente den Ausdruck Materie, ohne aber die aristotelischen Begriffe damit zu verbinden. Alexander stellt bereits materia et forma zusammen[1]. Dagegen hat Wilhelm von Auxerre zuerst in seiner Schrift De sacramentis diese Ausdrücke im technischen Sinne angewandt (1215). Diese Bezeichnung wurde schnell allgemein aufgenommen. Der hl. Thomas bezeichnet als constituirende Momente Worte, körperliche Dinge und die Person des Spenders. Wenn eines dieser drei Momente fehlt, d. h. wenn nicht die nothwendige Form der Worte oder die nothwendige Materie und der Spender, welcher nach der Intention der Kirche das Sacrament vollzieht, vorhanden sind, so wird das Sacrament nicht vollzogen, denn das Sacrament ist die Handlung (non aqua, sed ablutio)[2]. Er faßt unter den körperlichen Dingen auch die sichtbaren Handlungen mit den Elementen zusammen und verweist auf die Bedeutung des Compositum aus Materie und Form. In diesem kommt das bestimmende Princip der Form zu, die gewissermaßen der Zweck und das Ziel der Materie ist. Daraus folge auch die Nothwendigkeit einer genau bestimmten Form der Worte. Scotus, Biel u. a. folgten in der Unterscheidung zwischen dem Element und der Handlung, nannten jenes materia remota, diese materia proxima[3].

Doch konnte der Sinn der Ausdrücke nicht ohne Schwanken festgehalten werden, weil wieder die Ehe und Buße sich dem Schema nicht fügen wollten. Deshalb wurde nur den im engern Sinne neutestamentlichen Sacramenten die Materie und Form zugeschrieben, nicht der Ehe und Buße[4]; oder es wurde wenigstens der Satz, daß die Sacramente von der Form die Kraft, von der Materie die Bedeutung haben, auf jene beschränkt (Albertus); oder es wurde die Materie bei den Sacramenten, welche nicht ihre ganze Kraft aus dem Leiden Christi, sondern zum Theil von der Thätigkeit des Empfängers haben, in den Handlungen des Empfängers gesucht[5]. Nach Thomas sind diese die materia proxima, die Sünden die materia remota bei der Buße. Die Handlungen des Pönitenten sind quaedam materia, die Worte des Priesters verhalten sich per rationem formae.

Eugen IV. hat die Erklärung des hl. Thomas im Opusculum 7 (4) in die Instruction für die Armenier aufgenommen[6]. Das Tridentinum lehrt, die Buße und Taufe unterscheiden sich „materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur", und nennt als Form bei der Buße die Absolutionsworte ohne die damit verbundenen Gebete, welche „ad ipsius formae essentiam nequaquam spectant", und als quasi-materia die Acte des Pönitenten[7]. Der römische Katechismus sagt, jedes Sacrament werde durch zwei Dinge hergestellt, „quorum alterum materiae rationem habet atque elementum dicitur, alterum formae vim et verbum communi vocabulo appellatur."

---

[1] Vgl. Schwane a. a. O. III, 589. Schätzler a. a. O. S. 161.

[2] De art. fidei et sacr. eccl. tr. 2. Cf. S. th. III, 60, 6 ad 2; 7. 90, 2.

[3] *Scotus,* Sent. IV, 3, 3.

[4] Alex., Thom., Bonav., Scotus, Richard v. Middleton. Vgl. Durandus, Adrian.

[5] Albertus, Scotus, Gerson, Biel. Cf. *Thomas* III, 84, 1 ad 1; 2. 3.

[6] Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, rebus tanquam materia, verbis tanquam forma et persona ministri conficientis sacramentum.

[7] Sess. 14. c. 2. 3. Cat. rom. II, 1, 10. De sacr. in gen. 13.

In Eph. 5, 28 findet er die Materie und Form ausgesprochen. Wie es sich mit der Ehe und Buße verhält, sagt er hier nicht. Beim Sacrament der Buße verweist er auf die Definition sacrae rei signum, erklärt aber die quasi-materia und Form näher. Daraus folgt nun allerdings nicht, daß Materie und Form Theile des Sacraments sind, doch ist dies die Meinung der Scholastiker, welche von dem compositum physicum ausgegangen sind [1]. Dazu haben sie die Analogie von Materie und Form erfunden und den Sacramenten angepaßt, um anzuzeigen, was zum Wesen der Sacramente gehört. Beide wesentlichen Theile versinnbilden die Wirkung und gehören daher zusammen.

Die künstliche Anpassung dieser Analogie bei einzelnen Sacramenten hat verschiedene Dogmatiker (Dominicus Soto, Cajetan, Maldonat) veranlaßt, die Unterscheidung wieder fallen zu lassen und analog der frühern Vorstellung alles Sinnenfällige als Materie und die Bedeutung desselben als Form zu bezeichnen. Allein die Unterscheidung hat, wenn auch nicht dogmatisches, so doch ein derartiges Ansehen in der Kirche erlangt, daß man nicht leicht von der Terminologie absehen kann. Die Schwierigkeiten werden geringer, wenn man den Wortlaut Materie nicht zu sehr preßt, sondern geschichtlich und sachlich erklärt, so daß insbesondere auch die Handlungen, welche selbst wieder von Worten begleitet sein können, darunter fallen. Es muß ja auch der metaphysische Begriff des compositum physicum nach der neuern Kenntniß über die Constitution der Körper modificirt werden.

Die geschichtliche Entstehung der Analogie geht vom Element und Wort aus. Die Definition des hl. Augustinus ist in eine aristotelische Form gekleidet worden [2], ob man das Element an sich oder nach der Weihe Materie nannte. Das Wort erscheint in der Form besser als gestaltendes, bestimmendes Princip. Der Gebrauch des Wassers z. B. ist an sich etwas Unbestimmtes und Allgemeines, jedenfalls Doppeldeutiges. Denn es kann damit eine Erfrischung oder Kräftigung und eine Reinigung oder Abwaschung bezeichnet sein. Indem aber diese Handlung unter den vorgeschriebenen Worten vollzogen wird, erhält sie eine völlig bestimmte Bedeutung und wird zu einem nicht mehr mißzuverstehenden Zeichen einer innern Sache oder Wirkung, zu einem Zeichen der Reinigung des Menschen von der Sünde durch die mitgetheilte, innerlich wirkende Gnade. Die Form gibt dem Sacrament die heiligende Kraft, leitet gleichsam die Gnade auf den Menschen über.

Eine volle Anwendung der Analogie wäre nur dann vorhanden, wenn wirklich die Sacramente an und für sich, unabhängig vom Gebrauch, die Gnade gleichsam wie in einem Gefäße enthielten oder die Materie mit der Form zu einem wirklichen Compositum erhoben würde. Denn nach aristotelischer Auffassung findet eine Verwandlung der Elemente statt. Eine solche haben auch die Gnostiker bei ihren Sacramenten angenommen, so daß für sie nicht nur

---

[1] *Suarez* l. c. XX, 34 (D. 2. S. 2, 2).

[2] *Thomas,* Opusc. 7 (4). Paris 1889. t. XXVII, 178: Res sacramentorum sanctificantur et vim sanctificandi habent per verba, quae in his proferuntur. Unde Augustinus in Ioann. tr. 80, 3: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Unde verba, quibus sanctificantur sacramenta, dicuntur formae, res autem sanctificatae dicuntur sacramentorum materiae, sicut aqua est materia baptismi et chrisma confirmationis.

das Brod in der Eucharistie, sondern auch das Oel, Wasser u. a. nach der Segnung etwas anderes war. Die Väter haben dies bei der Eucharistie zugegeben, bei den anderen Sacramenten aber wenigstens die Weihe der Elemente von der Gnadenwirkung unterschieden. Immerhin wurde es ihnen und den älteren Scholastikern oft schwer, zwischen den Weiheworten und den Consecrationsworten streng zu unterscheiden. Doch wurde die Lehre Hugo's von den Gefäßen der Gnade später aufgegeben oder wesentlich modificirt. Aber gerade hier zeigte sich die Mangelhaftigkeit der Analogie. Indem man wieder die früher allgemein giltige Auffassung, daß die Sacramente selbst und nicht bloß ihr materieller Theil aus Materie und Form bestehen, festhielt [1], mußte man den Act der Spendung der Sacramente nach der Analogie der künstlerischen Thätigkeit auffassen. Beim künstlerischen Compositum ist der Stoff die Materie, die Idee des Künstlers die Form und das Mittel zur Verbindung beider ist das Werkzeug. Dadurch wird aber das Compositum moralisch, der Hauptauctor ist und bleibt Gott, der Heilige Geist.

Deshalb genügt es auch, beide Theile so zu verbinden, daß jeder vernünftige Mensch sie als zusammengehörig und das Ganze als eine Handlung ansieht [2]. An sich wird der Spender dieselben so eng als möglich verbinden, aber jedenfalls genügt auch die moralische Zusammengehörigkeit. Es ist nur nothwendig, daß sie in irgend welcher Weise als gleichzeitig und zusammengehörig erscheinen. Die Anwendung der Analogie in voller Strenge würde die relative Bedeutung derselben ganz verkennen. Dies gilt namentlich für jene Sacramente, bei welchen keine physische Materie, sondern nur ein Act als Quasimaterie vorhanden ist. Die Beicht wollen einzelne Theologen (Bellarmin, Suarez) noch als giltig anerkennen, wenn zwischen das Bekenntniß und die Absolution ein Zwischenraum bis zu einem Tage fällt. Andererseits darf aber die Form auch nicht so unterbrochen werden, daß die Determination nicht mehr erkennbar ist. Weil die Form nur die Charakterisirung der Handlung zum Zwecke hat, so kann sie mitunter auch durch äußere, nicht mißzuverstehende Zeichen ausgedrückt werden, wie es beim Sacrament der Ehe vorkommt, wenn der Consens schriftlich oder durch Zeichen gegeben wird. Die strengen Aristoteliker wollten diese Sacramentsschließung nicht als gleichwerthig anerkennen [3]. Auch bei der Materie läßt sich die Analogie nicht mit aller Strenge durchführen, da nicht alle Sacramente eine materia remota, sondern nur eine materia propinqua oder proxima haben. Bei der Buße sind es die Acte des Pönitenten, bei der Ehe der Consens der Nupturienten oder die gegenseitige Hingabe der Leiber. Bellarmin kommt deshalb zu dem Schlusse, daß Materie und Form bei den Sacramenten in weiterem Sinne zu nehmen sind, und so lösen sich die Einwendungen leicht.

Was nun die Beschaffenheit von Materie und Form betrifft, so ist die Frage, ob Christus Materie und Form im einzelnen selbst genau bestimmt oder die Bestimmung theilweise den Aposteln oder der Kirche überlassen habe,

---

[1] *Thom.*, S. th. III, 60, 6 ad 2. *Bell.* l. c. I, 18.

[2] *Alex. III.*, L. III. Decr. t. 42. c. 1. Si quis puerum ter in aqua immerserit in nomine Patris . . et non dixerit: ego te baptizo in nomine etc., non est puer baptizatus.

[3] Schätzler a. a. O. S. 358 ff. Hahn a. a. O. S. 127 f.

controvers. Unzweideutige Angaben über die Anordnung des Herrn haben wir in der Heiligen Schrift nur in Bezug auf die Taufe und Eucharistie. Bei der Taufe machen die Väter besonders darauf aufmerksam, daß das Gesetz zu taufen, vom Herrn auferlegt und die Form vorgeschrieben sei[1]. Ebenso galt es den Vätern als sicher, daß die wesentlichen Bestandtheile der Sacramente auf apostolischer Tradition beruhen. Alexander von Hales bemerkt über die verschiedene Form der Taufe mit Berufung auf Augustinus, daß, wenn nur das Wesentliche gewahrt werde, das übrige gleichgiltig sei, sofern der Sinn derselbe bleibe. Ihm stimmt Bonaventura bei[2]. Capreolus sagt zu demselben Sacrament, die Vollmacht, Sacramente einzusetzen oder die Materie und Form derselben anzuordnen, sei der Kirche nicht übertragen worden, wohl aber die Vollmacht, nöthigenfalls die Materie und Form näher (in specie) zu bestimmen und Vorbedingungen aufzustellen, von denen selbst die Giltigkeit der Sacramente, wenigstens in zweiter Linie, abhänge[3]. Diese Ansicht hat sich immer mehr eingebürgert, so daß es als sententia communis gilt, mit Ausnahme der Taufe und Eucharistie habe der Herr Materie und Form nur im allgemeinen (in genere) bestimmt und es der Kirche überlassen, sie nach Bedürfniß genauer zu bestimmen[4]. Die Geschichte der Sacramentenlehre weist hierin allerdings manche Wandlungen auf. Doch ist es bei der Materie fraglich, ob nicht von Anfang an das Hauptmoment gegeben war, bei der Form besteht der Hauptunterschied in dem Wechsel zwischen deprecativer und indicativer Ausdrucksweise. Letztere wurde seit dem 13. Jahrhundert in der abendländischen Kirche allgemein[5].

Die einzige kirchliche Entscheidung hat in dieser Frage das Tridentinum gegeben, indem es erklärte[6], die Kirche habe immer die Gewalt besessen, bei der Verwaltung der Sacramente, unbeschadet ihres Wesens (salva illorum substantia), das festzusetzen und zu ändern, was sie zum Nutzen der Empfänger, zur Ehrfurcht vor den Sacramenten nach der Verschiedenheit der Verhältnisse, Zeiten und Gegenden für dienlich halte. Die Synode beruft sich hierfür auf 1 Kor. 4, 1 und 2 Kor. 6, 4. Die betreffende Anordnung bezieht sich aber nur auf die communio sub una, so daß Materie und Form unberührt bleiben. Letztere wird man daher unter dem Wesen, der Substanz zu verstehen haben. Daß diese unverändert bleiben müsse, haben deshalb auch manche nachtridentinische Theologen mit Berufung auf das Tridentinum gelehrt. So meint M. Canus[7], daß die Kirche die Traditionen, welche die Apostel von Christus erhalten haben, nicht abschaffen oder ändern könne. Wenn z. B. die Materie und Form der Firmung, Priesterweihe und letzten Oelung von den Aposteln überliefert sind, so hat gegen diese von Christus stammenden Einrichtungen die Kirche keine Gewalt. Nur, glaubt Tournely[8], sei die Form bloß hinsichtlich

[1] *Tert.,* De bapt. 13. *Cypr.,* Ep. 73, 18. *Athan.,* C. Ar. I, 34. II, 41. IV, 21. *Aug.,* De bapt. III, 15. [2] Sent. IV. D. 23. a. 1. q. 4 ad 2.

[3] Sent. IV. D. 7. q. 1 ad 3. Vgl. Schwane a. a. O. III, 626.

[4] Cf. *Morinus,* L. VIII. de sacr. poen. 17. De sacris ordinibus p. 3. exerc. 1. op. 1. n. 14. *Tournely* l. c. X, 42, 52. Beide sind übrigens für sich gegen diese sententia comm.

[5] Cf. *Tournely* l. c. VI, 44; VII, 243. Morgott a. a. O. S. 32. Hahn a. a. O. S. 90. [6] Sess. 21. c. 2.

[7] Loci th. 3, 5. [8] VII, 274. Cf. X, 125.

der Substanz, der Art und des Sinnes, aber nicht betreffs der einzelnen Worte fest überliefert. Dagegen sagt Morinus, die Kirche könne gewisse Bedingungen oder Gesetze für die Ordination und die Sacramente überhaupt aufstellen, deren Nichteinhaltung die Sacramente auch in Bezug auf die Substanz ungiltig mache. Denn sie afficiren die Materie so, daß dieselbe, mit dem Mangel behaftet, auch für die Ordination ungeeignet werde. Wie bei der Ordination, so sei es bei der Ehe und Buße.

In betreff der Ehe hat man auf dem Tridentinum selbst lange darüber gestritten, ob man die Clandestinenehen für ungiltig erklären solle, weil die Personen untauglich seien oder die Ehe so nicht geschlossen werden könne. Der zweite Vorsitzende (Sipontinus) sagte, die Kirche könne nicht die „essentiam sacramentorum, imo neque formam verborum“ ändern, wie Innocenz III. in cap. 1 de bapt. festgestellt habe. Wenn man dagegen anführe, daß die Apostel die Form der Taufe geändert haben, so sei zu erwiedern, daß, was die Apostel thaten, göttlichen Rechtes gewesen sei. Uebrigens haben sie nicht die Form Christi verändert, sondern eine neue gebraucht, während die alte immer bestehen blieb. Sie haben nur den Namen Jesu angewandt, um ihn den Herzen der Menschen fest einzuprägen. Als dieses erreicht war, ist die erste Form wiederhergestellt worden, die auch heute noch beobachtet wird. In Beziehung auf den Gebrauch der Sacramente habe aber die Kirche volle Gewalt, so daß sie die Communion unter beiden Gestalten abändern könne.

Im einzelnen entscheidet selbstverständlich die Einsetzung durch Jesus Christus. Bezieht sich diese auf die Materie in specie wie bei der Taufe und Eucharistie, so ist dieselbe zum Sacrament nothwendig; wäre nur die Materie in genere angegeben, so würde auch diese genügen [1]. Letzteres gilt besonders für die Priesterweihe, falls man die Darreichung der Geräthe als Materie betrachtet [2]. In diesem Falle wird es aber sogar schwierig, das genus in der Einsetzung nachzuweisen. Ohnehin darf man bei der species den Begriff nicht in philosophischem Sinne fassen, sondern so, wie man im gewöhnlichen Leben die Einheit der Art versteht. Dasselbe gilt von der Form, doch muß diese noch mehr determinirt sein als die Materie, weil sie der terminus materiae ist. Hierin herrscht eine größere Einheit, wenn man in der Aenderung der deprecativen Form nur eine unwesentliche Umwandlung des Ausdruckes, nicht des Sinnes erkennt [3], weil in beiden, nur grammatisch verschiedenen Ausdrucksweisen Gott als der Wirkende erscheint.

Bei denjenigen Sacramenten, welche in einer Salbung bestehen, wurden seit ältester Zeit das Oel und der Chrisam vom Bischofe geweiht. Diese Weihe galt im Mittelalter fast ausnahmslos (anders Durandus) als essentiell. Bis zur genauen Abgrenzung der Sacramente durch den Lombarden wurden zu diesen Sacramenten auch die verschiedenen Weihen (Königsweihe, Kirchweihe, Altarweihe u. s. w.) gezählt, welche aber später als Consecrationen zu den Sacramentalien gerechnet worden sind, so daß nur noch drei Sacramente: Firmung, letzte Oelung und Priesterweihe übrig blieben, für welche eine con=

[1] *Thom.*, S. th. III, 60, 5: In sacramentis novae legis, quibus homines sanctificantur, oportet uti rebus ex divina institutione determinatis. *Suarez* l. c. XX, 26.

[2] *Lugo*, Disp. 2. S. 5. n. 85 sq. *Franzelin*, De sacr. 45.

[3] *Suarez* l. c. XX, 39 sq. (D. 2. S. 3, 3). *Franzelin* l. c. p. 47.

secrirte Materie nothwendig war. Bei der Taufe dagegen ist die Salbung nicht wesentlich und auch die Weihe des Wassers nur für den erlaubten Gebrauch vorgeschrieben. Diese Weihe geschieht aber durch den einfachen Priester. Doch wurde bei den Vätern das Wasser wie das Oel nicht selten selbst Sacrament genannt und von manchen Theologen seit Cyrill von Alexandrien eine Art Umwandlung der Materie angenommen [1].

Die Begründung dieser Vorschrift war zum Theil eine geschichtliche, zum Theil eine allegorische. Denn die allgemeine Gewohnheit seit den ersten Jahrhunderten sprach für eine apostolische Tradition, und der weitverbreitete Gebrauch, alles, was zum heiligen Dienste verwendet wurde, zu weihen, bestätigte diese geschichtliche Voraussetzung, weil sich sonst schwer ein entscheidender Grund angeben ließ. Die einen (Alexander, Bonaventura) haben die Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer Einsetzung der Sacramente durch Christus zur sachlichen Erklärung zu Hilfe gerufen, indem sie von den ersteren sagten, daß ihre Materie keiner Weihe durch die Kirche bedürfe; die anderen (Scotus) haben im Zusammenhange damit diejenigen Sacramente ausgenommen, deren Materie durch die Berührung des Leibes Christi geweiht worden sei (Taufe Jesu). Wieder andere sind von der Bedeutung der Sacramente ausgegangen, indem sie die höhere Gnadenwirkung (Albertus) oder die Stellung des Spenders (Thomas, Durandus) als Grund für die Charakterisirung der Materie geltend machten. Das letztere hat insofern die meiste Wahrscheinlichkeit für sich, als die Weihe bei zwei Sacramenten, deren Spender der Bischof ist, vorgeschrieben ist und ebenso von den Griechen beobachtet wird. Denn ursprünglich war die Spendung der Sacramente allgemein eine Pflicht der Bischöfe. Nach der Bedeutung der Sacramente werden auch die Bestimmungen über den Spender beurtheilt [2].

Bei der Form kommt es wesentlich darauf an, daß der Sinn der vorgeschriebenen Worte beibehalten wird. Daher ist es für die Giltigkeit und Wirkung des Sacramentes völlig gleichgiltig, in welcher Sprache die betreffenden Worte vorgetragen werden. Auch wenn die Sprache dem Empfänger nicht verständlich ist, wird ihm das Sacrament giltig gespendet. Das Verständniß des Sinnes bezw. des ganzen Actes ist nur nothwendig zum würdigen Empfang, nicht zum Zustandekommen des Sacramentes. Wenn daher in der katholischen Kirche mit Rücksicht auf die allgemeine Kirchensprache und auf die Sicherheit der Handlung als die gewöhnliche Sprache bei der Sacramentsspendung die lateinische vorgeschrieben ist, so ist dies in ihrer Auffassung des Sacramentes begründet. Das Sacrament soll nicht in erster Linie zur Erbauung und Erweckung des Empfängers und der Umstehenden, sondern zur Wirkung der Gnade dienen. Zur Erbauung dienen die

---

[1] Langen, Die Kirchenväter und das Neue Testament. Bonn 1874. S. 142 f. Hahn a. a. O. S. 98. Harnack a. a. O. I, 427. Hilt, Gregor von Nyssa. S. 210 f.

[2] *Bonav.*, Brev. 6, 5. Cf. *Hugo*, De sacr. II, 9, 11. *Thom.*, Suppl. 18, 1: Huiusmodi sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materia quam in ministro sicut patet in confirmatione . . quandoque ex necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materiae sicut in baptismo . . et tunc tota vis sacramentalis consistit in materia. Umgekehrt bei der Buße nur Weihe des Spenders.

Gebete und Ceremonien, welche für die Handlung selbst nicht nothwendig sind. Aber auch in der Anwendung der Sprache ist der Spender an die Vorschriften der Kirche gehalten, welche für die Form der Sacramente stricte lauten, um ebenso die Einheit der Kirche zum Ausdruck zu bringen, als die Giltigkeit des Sacramentes möglichst zu sichern [1]. Wie die Sprache, so ist auch die Form des Ausdrucks gleichgiltig, wenn der Sinn vollständig gewahrt wird. Es ist also an sich gleichgiltig, ob bei der Taufe z. B. statt des Wortes baptizo ein gleichbedeutendes wie abluo, lavo, tingo gebraucht wird, oder ob man mit der lateinischen Form ego te baptizo oder mit der griechischen baptizatur N. N. taufe. Auch ist eine unabsichtliche Aenderung der Worte wie patria, filia, spiritu sancta nicht irritirend, solange nicht die Intention, das zu thun, was die Kirche thut, fehlt [2] oder der ganze Sinn verändert wird.

In Zweifelsfällen, ob Materie und Form richtig angewandt worden seien, ist zu unterscheiden, ob die Zweifel einen sichern Anhaltspunkt haben oder nicht. Nur im erstern Falle, wenn begründete Bedenken obwalten, kann eine Wiederholung des Sacraments in bedingter Form stattfinden. Von besonderer Wichtigkeit ist diese Frage bei jenen Sacramenten, welche einen character indelebilis einprägen. Uebrigens kam eine bedingte Sacramentsspendung vor dem achten Jahrhundert nicht vor. Auch wenn der Zweifel sich auf die Giltigkeit des Sacraments bezog, hat man dasselbe ohne Bedingung wiederholt. Erst ein Capitulare aus dem 8. Jahrhundert schreibt die bedingte Wiedertaufe vor [3]. Alexander III. verordnete die bedingte Taufe, doch wurde noch vielfach unbedingt getauft. Erst seit Gregor IX. wurde die Vorschrift allgemein.

Die Reformatoren unterschieden zwischen signum et verbum oder verbum et elementum nach Augustinus und legten auf die Verbindung beider den größten Nachdruck. Luther mahnt wieder und wieder, die beiden Dinge verbum et aqua in keiner Weise zu trennen [4]. Die späteren lutherischen Scholastiker haben die Ausdrücke Materie und Form wieder aufgenommen. Bei den Sacramenten der Taufe und des Abendmahles haben sie sogar eine doppelte Form unterschieden, eine materia terrestris (Wasser, Brod) und caelestis (Wort Gottes, Blut Christi oder Trinität), eine forma interna, d. h. die zwischen dem Element und der himmlischen Materie stattfindende sacramentale Vereinigung (unio sacramentalis), und eine forma externa, d. h. die Untertauchung nebst der invocatio Patris etc. bei der Taufe, die Vollziehung, oder Administration des Sacraments beim Abendmahl. Diese besteht aus der benedictio sive consecratio (Hersagung des Vaterunsers und der Einsetzungsworte), der distributio et sumptio. Ihrem Sacramentsbegriff zufolge mußten sie auf die Worte den Hauptnachdruck legen, weil diese am leichtesten auf den Glauben einwirken. Daher können sie diese Worte nicht mit den

---

[1] *Tournely* l. c. VI, 258 sqq.

[2] *Thom.*, S. th. III, 60, 7 ad 3; 8. Papst Zacharias an Bonifatius am 1. Juli 746. Hefele a. a. O. III, 555. *Bartolini*, Di S. Zaccaria Papa. Ratisb. 1879. p. [38].

[3] Non te rebaptizo, sed si nondum baptizatus es, baptizo te in nomine Patris etc. Bonifatius, Synodalstatuten c. 28. Hefele a. a. O. III, 585.

[4] Cat. maior IV, 20. p. 539.

Katholiken als verba consecratoria [1], sondern nur als verba promissoria sive concionalia auffassen. Nicht die pronuntiatio der Worte an sich, sondern die ordinatio Dei in den Worten, wie dieselben vom Minister erklärt werden, vermittelt die promissio. Deshalb müssen sie fordern, daß sowohl der Spendung eines Sacraments eine Belehrung und Ansprache, in welcher die Bedeutung des Sacraments auseinandergesetzt wird, vorauszugehen habe, als auch daß die dem Sacramente wesentlichen Worte mit lauter, vernehmlicher Stimme und in einer dem Empfänger verständlichen Sprache, also in der Muttersprache, vorgetragen werden.

Diese ganze Auffassung der Sacramente ist von der katholischen Kirche verworfen worden. Aber der Irrthum besteht auch hier nicht darin, daß sie gar nichts Wahres enthält, sondern vielmehr in der Einseitigkeit und Ausschließlichkeit, mit welcher ein einzelnes, und zwar gerade das niedrigste Moment erfaßt und von den anderen isolirt wird. Nach Matth. 28, 19 f. ist die Predigt und die Taufe die Aufgabe der Apostel, nach 1 Kor. 11, 26 sind sie beauftragt, beim Abendmahl das Andenken des Todes des Herrn zu verkünden. Es ist auch bekannt, daß die Apostel die Predigt des Evangeliums, des Wortes Gottes, eng mit der Feier des menschgewordenen Wortes verbunden haben. Der Taufe ging schon am ersten Pfingstfeste eine Bußpredigt voran. Der Katechumenenunterricht sollte später die Täuflinge möglichst allseitig auf den Empfang der Geheimnisse vorbereiten. Der hl. Augustinus bezeichnet als Hauptamt des Bischofs die Verwaltung des sacramentum et verbum. Katholischerseits wurde stets verlangt, daß dem Volke die göttliche Einsetzung, die Bedeutung, die übernatürliche Kraft und Wirksamkeit der Sacramente in der ihm verständlichen Sprache auseinandergesetzt werden soll [2]; aber es wird verneint, daß die Kraft und Wirksamkeit der Sacramentshandlung von dieser Belehrung oder von der größern oder geringern Erbaulichkeit, womit die Handlung vorgenommen wird, abhänge. Die Apostel selbst haben doch auch zwischen dem Amt der Predigt und der Taufe unterschieden (1 Kor. 1, 17). Wenn insbesondere Calvin die „concio“ neben der trinitarischen Form für wesentlich hält, so befindet er sich im Widerspruch mit der Heiligen Schrift und der Ueberlieferung.

Man gibt auch zu, daß selbst die den Sacramenten wesentlichen Worte gleichfalls belehrend und erbauend wirken können, aber man hält daran fest, daß sie in erster Linie consecratorische Worte sind und in diesem Charakter ihre höchste Bedeutung haben. Denn schon die Aufforderung des Herrn, im Namen des Vaters u. s. w. zu taufen, zeigt, daß es sich nicht um die Verkündigung, sondern um die Anrufung des Namens zur Heiligung handelt, wie auch der hl. Paulus deshalb den Korinthern vorhält: „Ist vielleicht Paulus für euch gekreuzigt worden, oder seid ihr im Namen des Paulus getauft worden?“ (1 Kor. 1, 13.) Dazu bemerkt der hl. Chrysostomus, es komme nicht darauf an, wer getauft habe, sondern in wessen Namen getauft

---

[1] 1 Kor. 10, 16. *Aug.*, De bapt. III, 15: Si evangelicis verbis, in nomine Patris etc., Marcion baptismum consecrabat, integrum erat sacramentum. III, 19, 25; IV, 4, 6; VI, 25, 47; 15, 22. C. *Faust.* 19, 16; 20, 13. Ep. 118. *Thom.*, S. th. III, 66, 5, 3. *Suarez* l. c. XX, 40. *Franzelin* l. c. 100 sq.

[2] Trid. S. 24. c. 7 de ref. Cat. rom. II, 1, 1. 13.

worden sei. Der Apostel redet von dem Kelch der Segnung, den wir segnen (1 Kor. 10, 16), und der hl. Augustinus sagt, daß durch die evangelischen Worte: Im Namen des Vaters u. s. w., die Taufe geheiligt werde. Die Väter haben durchgehends die Form als eine invocatio betrachtet [1]. Der hl. Thomas bemerkt, in der sacramentalen Form sei „aliqua virtus instrumentalis“, nicht principalis noch secundum esse completum, sondern intentionalis, ex intentione principalis agentis [2]. Indem Christus bestimmte Worte zur Anwendung der Materie vorgeschrieben hat, hat er ihnen auch die Kraft verliehen, das Element zu consecriren und den Menschen zu heiligen. Die Taufe wäscht das Herz ab „faciente verbo“.

§ 8.

Die Einsetzung der Sacramente.

Die Sacramente als äußere Zeichen innerer Gnade können nur von Gott eingesetzt werden, weil nur Gott den an sich zwei- oder mehrdeutigen Zeichen die Beziehung auf die unsichtbare Gnade geben kann, und weil nur Gott mit diesen Zeichen eine unfehlbare, innere, übernatürliche Wirkung verbinden kann, denn Gott allein ist der Urheber und die Quelle der Gnade. Das erstere trifft auch bei den alttestamentlichen Sacramenten zu, insofern sie Zeichen des Zukünftigen, Verheißenen waren, und trifft um so mehr zu, wenn sie auch nur die gesetzliche Reinigkeit mittheilten und zur Rechtfertigung ex opere operantis irgendwie beitrugen. Bei den neutestamentlichen Sacramenten handelt es sich aber speciell um die Gnade des Erlösers. Deshalb ist es Jesus Christus namentlich seiner Menschheit nach als der causa meritoria der Erlösung, welcher die Sacramente eingesetzt hat und in ihnen fortwirkt. Das Fleisch Christi, welches durch die hypostatische Union Geist geworden ist [3], wird in den Sacramenten, vor allem in der Eucharistie, als Grund der Gnade angeboten.

Die Apostel fühlen sich nicht berufen, selbst in der Lehre und Gnadenökonomie Anordnungen zu treffen, sondern betrachten sich, wie als Verkündiger des Evangeliums Christi, so allgemein als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes [4]. Sie thun alles im Namen Jesu, weil kein anderer Name gegeben ist unter dem Himmel, durch welchen jemand selig werden kann. Der hl. Paulus verweist betreffs der Taufe und Eucharistie auf das, was Jesus angeordnet hatte. Dieses gehört zu dem Fundament, auf welchem ein jeder aufbauen muß (1 Kor. 3, 11).

Die Väter schlossen sich hierin an die apostolische Lehre und Tradition an, nur haben sie neben den Sacramenten viele heilige Gebräuche erwähnt, welche sie zugleich mit mehr oder weniger Sicherheit auf die apostolische Ueber-

---

[1] Cf. *Bell.* l. c. I, 19. *Bertieri* l. c. p. 102 sq. *Franzelin* l. c. p. 96 sq.

[2] S. th. III, 78, 4. 5. Sent. IV. D. 8. q. 2. a. 3.

[3] Röm. 8, 5—11. Gal. 2, 20. 1 Kor. 14, 25. *Aug.*, In Ioann. 26, 5—7. 13. Bach, Dogmengeschichte II, 624.

[4] 1 Kor. 4, 1. Vgl. Matth. 28, 19. Joh. 20, 21. 23. Hebr. 2, 10; 10, 7. 10; 13, 16 f. Gal. 4, 4. 2 Kor. 5, 19.

lieferung zurückführten. Klar und bestimmt spricht die Einsetzung der Sacramente durch Jesus Christus der Verfasser der pseudo-ambrosianischen Schrift über die Sacramente aus: „Quis est auctor sacramentorum nisi Dominus Jesus? De caelo ista sacramenta venerunt.“ [1] Der hl. Augustinus fand es als selbstverständlich, daß die Sacramente des Alten Bundes von Gott, die des Neuen Bundes von Christus eingesetzt worden seien [2]. Zwar nennt er zunächst nur die Taufe und Eucharistie „et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur“, und führt das nicht schriftlich Ueberlieferte auf die Apostel zurück, allein er meint, der Anfrage des Januarius entsprechend, nur die verschiedenen Gebräuche bei der gottesdienstlichen Feier. In jedem Falle würde die apostolische Tradition noch näher zu untersuchen sein. Augustinus spricht auch an einem andern Orte [3] von den Zeichen, welche der Herr selbst und die apostolische Disciplin überliefert hat, und lobt denjenigen, welcher das nützliche, von Gott eingesetzte Zeichen, dessen Kraft und Bedeutung er erkennt, verehrt, weil er nicht das, was gesehen wird und vorübergeht, sondern vielmehr dasjenige verehrt, worauf alles derartige zu beziehen ist. Wenn er das Sacrament als verbum visibile dem verbum audibile zur Seite stellt, sacramentum et verbum als Hinterlassenschaft Christi bezeichnet, so hat er nur näher ausgeführt, was der Apostel Johannes (1, 17) allgemeiner ausgesprochen hat: „Durch Moses ist das Gesetz, durch Christus Gnade und Wahrheit.“

Dennoch hat auch Augustinus die Einsetzung durch Christus nicht in den Sacramentsbegriff aufgenommen. Die unmittelbare Folgezeit betonte dieses Moment noch weniger, weil sie die zahlreich überkommenen sacramentalen Mittel aus der Praxis übernahm und vielfach nicht im Stande war, die geschichtliche Entstehung anzugeben. Fehlte es auch nicht an Theologen, welche den Ursprung der Sacramente auf Gott oder Christus zurückführten [4], so wollten doch andere für einzelne Sacramente eine spätere Einsetzung durch den Heiligen Geist oder eine apostolische oder gar eine kirchliche Einsetzung zugeben. Alle aber hielten daran fest, daß die Wirkung der Sacramente von Gott kommen müsse, ob sie nun Gott im allgemeinen, oder Christus, oder den Heiligen Geist, oder alle drei Personen sich als wirkend vorstellten. Hugo hat dieses Moment in den Begriff aufgenommen, aber die Einsetzung auf die Bedeutung des Zeichens bezogen. Gott hat ursprünglich das Element geschaffen; Christus hat dasselbe zum Zeichen der Gnade bestimmt und damit das Sacrament eingesetzt. Der Lombarde nahm die Einsetzung durch Christus nicht in den Begriff auf, weil ihm die Buße und Ehe, welche schon vor Christus vorhanden waren, dagegen zu sprechen schienen. Umgekehrt schrieb er der auf Christus folgenden Zeit die Einsetzung der Firmung, letzten Oelung und Ordination zu. Doch drückt er sich über die Firmung nicht bestimmt

---

[1] De sacram. 4, 4.

[2] Ep. 82, 14. 15. 138, 7. Contra mend. ad Cons. 12, 26. De vera rel. 16, 33. Ep. 54, 1. 141, 13. [3] De doctr. chr. III, 9.

[4] *Hugo*, Rotomag. dial. V, 10. *Beda*, Hom. 10. p. 376. Synod. Attreb. (1025). *Alger.*, Lib. de miseric. I, 56. *Gerhoh. Reich.*, Ep. de sim. 16. Vgl. Hahn a. a. O. S. 155. 366.

aus, erwähnt aber ihre Spendung durch die Apostel; die letzte Oelung läßt er durch die Apostel eingesetzt werden, von den Ordines betrachtet er den Presbyterat und Diakonat als apostolisch.

Eine genauere Untersuchung über die Einsetzung beginnt mit Alexander von Hales, der davon ausgeht, daß eine Gnadenwirksamkeit durch ein sinnliches Zeichen bloß von Gott bezw. von Christus, welcher sich mit der menschlichen Natur verbunden hat, um auf die sinnlich-vernünftigen Menschen einzuwirken, ausgeübt werden könne. Von nun an galt es als ausgemacht, daß die Sacramente des Alten Bundes von Gott, die Sacramente des Neuen Bundes von Christus eingesetzt worden sind. Durch den hl. Thomas erhielt diese Lehre allgemeine Aufnahme in die Theologie [1]. Die schon vor Christus bestehenden Sacramente wurden von Christus bestätigt und aufgenommen, andere wurden von ihm mittelbar eingesetzt und von den Aposteln promulgirt.

Alexander war der Ansicht, daß die Taufe und Eucharistie unmittelbar von Christus, die Firmung und Oelung mittelbar von Christus, unmittelbar durch die Apostel angeordnet worden seien. Für die Buße, Priesterweihe und Ehe habe Christus zwar das Zeichen aus der alttestamentlichen Ordnung entlehnt, aber sie erst zu eigentlichen Sacramenten erhoben. Später theilten sich die Theologen im allgemeinen in zwei Richtungen. Die einen [2] hielten streng an der unmittelbaren Einsetzung durch Christus fest, indem sie sich auf die Ueberlieferung beriefen; die anderen [3] nahmen zwar die Einsetzung durch Christus gleichfalls an, interpretirten sie aber weniger streng. In betreff der vor Christus bestehenden Sacramente begnügten sie sich mit der Bestätigung und Ergänzung durch Christus; in betreff anderer lehrten sie, daß Christus ihre Einsetzung nur insinuirt oder erst später durch den Heiligen Geist mittelst der Apostel oder der Kirche angeordnet habe.

Gegen die Reformatoren, welche nur zwei Sacramente, die Taufe und Eucharistie, als von Christus eingesetzte Gnadenmittel anerkannten, erklärte das Tridentinum, daß alle sieben Sacramente von Christus eingesetzt seien [4]. Ob nun damit die mittelbare Einsetzung durch Christus, die unmittelbare durch die Apostel unverträglich sei (Bell., Vasquez), bleibt fraglich, ist aber sehr wahrscheinlich [5], wenn auch das Concil die scholastischen Streitfragen vermieden hat und nicht gewillt sein konnte, die Ansicht des Bonaventura und seiner Schule für häretisch zu erklären. Jedenfalls ist die Einsetzung einzelner Sacramente durch die Kirche damit unvereinbar, weil bei Christus an den historischen Christus, welcher sein Werk mit der Himmelfahrt zum Abschlusse gebracht hat, zu denken ist. Aus dem über die letzte Oelung Ge-

[1] Suppl. 29, 3: Sacramenta novae legis sunt digniora quam sacramenta veteris legis. Sed omnia sacramenta veteris legis sunt a Deo instituta. Ergo multo fortius omnia sacramenta novae legis habent institutionem ab ipso Christo.

[2] Thom., Scotus, Dur., Richard v. Middleton, Petrus v. Palude, Pierre d'Ailly, Biel u. a. Vgl. Schwane a. a. O. III, 598. Hahn a. a. O. S. 158.

[3] Robert Paululus, Alanus ab Insulis, Wilhelm v. Auxerre, Albert, Bonaventura, Wilhelm v. Cahors u. a. Hahn a. a. O. S. 159.

[4] S. 7. can. 1: S. q. d., sacramenta novae legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta, a. s. Cf. Professio Tridentina.

[5] Tapper, Ravestein, Suarez, Arriaga, Estius, Tournely, Gotti u. a.

sagten[1] könnte man allenfalls folgern, daß dieselbe mittelbar von Christus eingesetzt worden sei; doch spricht der Wortlaut auch hier mehr für die andere Ansicht, da Einsetzung und Promulgation verschieden sind.

Dagegen ist hiermit die Frage nicht entschieden, ob Christus die einzelnen Sacramente nach ihrem Wesen nur allgemein (in genere) bestimmt oder auch im einzelnen (in specie) festgestellt habe. Mit Ausnahme der Taufe und der Eucharistie läßt sich die specielle Anordnung Christi aus der Heiligen Schrift nicht sicher feststellen. Auch die Tradition ist nicht von Anfang an ganz gleichlautend. Deshalb legen auch die Thomisten, welche die unmittelbare Einsetzung am nachdrücklichsten vertheidigen, der Kirche die Jurisdictionsgewalt bei, gewisse Bedingungen und Anordnungen aufzustellen, durch welche die Giltigkeit der Sacramente berührt wird. Die nachtridentinischen Theologen halten alle an der unmittelbaren Einsetzung fest, unterscheiden sich aber dadurch, daß die einen dieselbe als Glaubensartikel betrachten[2], die anderen als sicheres Theologumenon[3]. Zum Schriftbeweis fordern sie aber nicht absolut ein directes Zeugniß, sondern finden es für genügend, wenn der Nachweis geführt wird, daß ein Zeichen einer heiligen Sache vorhanden ist, mit dem eine sichere Verheißung der Gnade verbunden ist[4], denn daraus folge die Einsetzung durch Gott. Diesen Beweis könne man aber auch bei der Firmung, Oelung, Priesterweihe und Ehe führen.

Die Christologie brachte es mit sich, daß die Scholastiker die Einsetzung der Sacramente Christus qua homo zuschrieben, ohne das Princip, daß alle Kraft der Sacramente von Gott stammt, anzufechten. Sie gehen nämlich davon aus, daß die Macht, wirksame Zeichen der Gnade aufzustellen, in den Verdiensten Christi gelegen ist. Die Würde dieser Verdienste sei aber in der Person des Wortes, welche auch für die menschliche Natur gelte, so daß diese Macht Christo, insofern er Mensch ist, als von Gott mitgetheilt zu betrachten sei. Christus ist als Mensch die principale Ursache der Gnade, zwar nicht die Wirkursache, aber doch die Verdienstursache. So sagt Thomas[5], Christus wirke als Gott und als Mensch die innere Wirkung der Sacramente, aber je verschieden: denn als Gott wirke er in den Sacramenten durch die Autorität, als Mensch verdienstlich und wirksam, aber werkzeuglich, denn das Leiden, welches Christo seiner menschlichen Natur nach zukommt, ist die Ursache unserer Rechtfertigung, sowohl verdienstlich als effectiv, zwar nicht in der Weise des ersten Agens oder durch die Autorität, aber in der Weise eines Werkzeuges, insofern die Menschheit das Werkzeug seiner Göttlichkeit ist. Weil es aber ein in der Person mit der Gottheit verbundenes Werkzeug ist, so hat es einen gewissen Vorzug und eine Ursächlichkeit mit Beziehung auf die äußeren Werkzeuge, welche die Diener der Kirche sind. Christus ist also insofern der Urheber der Sacramente, als er mit den sacramentalen Handlungen seinen Willen, die Früchte des Erlösungswerkes dem Empfänger

---

[1] S. 14. de extr. unct. c. 1: S. q. d., extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Iacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus, aut figmentum humanum, a. s.

[2] Bell., Vasquez, Becanus u. a.

[3] Dominicus Soto, Suarez, Estius, Tournely, Gotti u. a.

[4] *Bell.,* De matrim. I, 2 (III, 617). [5] S. th. III, 64, 3.

zuzuwenden, verbindet. Weil diese Handlungen Ausdruck und Offenbarung seines Willens und wirksame Zeichen sind, können sie nur von ihm selbst eingesetzt sein.

Dies ist wohl auch der Gedanke des römischen Katechismus, wenn er sagt, weil Gott der Urheber der Rechtfertigung sei, so müsse auch ein und derselbe Gott in Christus als Urheber der Rechtfertigung und der Sacramente anerkannt werden. Da es allein der göttlichen Macht eigenthümlich sei, sich in den Herzen und Seelen der Menschen niederzulassen, so müssen die Sacramente von Gott selbst in Christus eingesetzt sein und von ihm auch innerlich gespendet werden [1]. Thomas meint, Christus hätte die seiner Menschheit eignende potestas excellentiae auch den Spendern der Sacramente mittheilen können, so daß sie die Gnadenwirkung hätten hervorbringen und Sacramente einsetzen können. Doch habe er dieses aus weisen Gründen nicht gethan, sowohl um des Heiles der Gläubigen willen, damit sie nicht verleitet würden, auf Menschen ihre Hoffnung zu setzen, als auch wegen der kirchlichen Einheit. Denn besäße jeder Diener der Kirche die Gewalt, Sacramente einzusetzen, so gäbe es so viele Sacramente als Diener [2].

Die Kirche hat schon früh die Sacramente mit einem Kranz von verschiedenen Gebeten und Riten oder Ceremonien umgeben, um durch dieselben ihre Ehrfurcht vor den Sacramenten selbst an den Tag zu legen, diese Ehrfurcht in den Anwesenden hervorzurufen und zu steigern und durch die Feierlichkeit auf das gläubige Gemüth einzuwirken. Ein guter Theil dieser Ceremonien fällt unter den Begriff der Sacramentalien und ist schon dadurch charakterisirt. Wie die Sacramentalien kirchlicher Einsetzung sind, so können sie auch von der Kirche nach Zeit und Verhältnissen verändert werden. Viele dieser Ceremonien reichen indes bis in die ersten Zeiten der Kirche hinauf, wie namentlich die Ceremonien bei der Spendung der Taufe, die schon zur Zeit Tertullians allgemein üblich waren. Sind diese Ceremonien aber auch kirchlicher Einsetzung, so muß doch die Kirche um so mehr die Ehrfurcht der Gläubigen für dieselben in Anspruch nehmen, als sie durch ihre Verbindung mit der Sacramentsspendung und durch das Herkommen in der vom Heiligen Geiste geleiteten Kirche geheiligt sind. Wie der ganze Cultus der katholischen Kirche überhaupt, so dienen auch diese Gebräuche dazu, die religiösen Wahrheiten so weit als möglich in ihrer erhabenen Schönheit vor dem leiblichen Auge zur Anschauung zu bringen, um dadurch das Auge des Geistes desto mehr für die geistige Schönheit zu bezaubern, das Herz für die Kraft der Gnade vorzubereiten. Ist nach dem Worte des hl. Augustinus das Sacrament ein sichtbares Wort, so wird es in diesem Kreise sinnreicher Ceremonien noch mehr zu einer sichtbaren Lehre der Geheimnisse Gottes.

Wurde nicht immer streng genug zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen unterschieden und geschieht es mitunter noch heutzutage, daß weniger Unterrichtete an beidem mit gleicher Ehrfurcht festhalten, so ist dies doch seit der wiederholt klar dargestellten Lehre der Kirche weit seltener der Fall und nicht besonders schädlich. Denn auch die weniger gebildeten Katholiken, welche zäh am Aeußern hängen, vergessen doch nicht, daß alle Segnungen des Christen-

---

[1] Cat. rom. P. II, 1, 17. [2] Cf. *Aug.*, In Ioann. 6, 6.

thums von Christus kommen. Je mehr ihre Gebete sich dem kirchlichen Gebete anschließen, desto weniger ist eine Gefahr zu paganistischen Verirrungen vorhanden. Auch in diesen wohlgemeinten religiösen Uebungen darf doch der Grundsatz nicht vergessen werden, daß für die Einfältigen und Schwachen vor Gott auch der Wille für das Werk gilt. Viel größer ist die Gefahr, daß durch die Beseitigung solcher althergebrachten Einrichtungen die Sacramentsspendung selbst in den Augen der Gläubigen verliere und der kalte Gottesdienst auch die Herzen kalt lasse. Ein salbungsvolles Gebet ist nicht im Stande, den Mangel des sichtbaren Eindruckes zu ersetzen, weil dasselbe zu sehr an das Affectirte erinnert, welches gerade den Gegensatz zur Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit bildet.

Freilich soll es auch hier nicht bei einer bloßen Schaustellung sein Bewenden haben. Die Gläubigen müssen in der Predigt und Christenlehre mit dem Geiste des Cultus vertraut gemacht werden, wenn sie den rechten geistigen Nutzen daraus schöpfen sollen [1]. Die Ceremonien bei der Sacramentsspendung theilt man in solche ein, welche der Spendung vorangehen, sie begleiten oder ihr nachfolgen. Die, welche vorangehen, bereiten auf die Gnade vor; die, welche sie begleiten, sollen den innern Vorgang dem sinnlichen Menschen gleichsam vor Augen halten; die nachfolgenden aber sollen den Menschen in dem Glauben an das, was er empfangen hat, bestärken und zur treuen Bewahrung der Gnade aneifern.

§ 9.

Die Wirksamkeit der Sacramente [2].

Die Heilige Schrift lehrt, daß durch die Sacramente jene Gnade vermittelt wird, welche die Rechtfertigung bewirkt und den Menschen zu einem Kind Gottes und Erben des ewigen Lebens macht. Diese Vermittlung geschieht aber nicht wie bei der Rechtfertigung durch den Glauben und die Liebe auf Grund einer subjectiven Einwirkung, sondern die Sacramente sind wirkliche Ursachen, wenn auch nur werkzeugliche Ursachen, der Gnade; sie wirken auch dann die Gnade, wenn Glaube und Liebe, weil nicht vollkommen, die Rechtfertigung für sich allein nicht herbeiführen können.

Von der Taufe Jesu hat schon der Täufer vorausgesagt, daß sie im Unterschied zu seiner Wassertaufe eine Taufe im Heiligen Geiste und im Feuer sein werde. Jesus selbst aber sagt von derselben, daß sie eine Wiedergeburt aus dem Wasser und (Heiligen) Geiste sei. Wer sie nicht empfangen hat, kann nicht in das Himmelreich eingehen (Joh. 3, 5). Der Herr vergleicht diesen Vorgang mit dem Wehen des Windes, von welchem man nicht weiß, woher er kommt und wohin er geht. Der Geist Gottes weht wo er will, geht in

---

[1] Cat. rom. II, 1, 13. Trid. S. 21. c. 2. *Bell.*, De sacr. in gen. II, 29 sq. De bapt. I, 24 sq.

[2] Schätzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik und ihrer Bedeutung für die christliche Heilslehre. München 1860. *Bucceroni*, Commentarius de sacramentorum causalitate. Parisiis 1884.

den Geist des Menschen ein, um ihn mit der göttlichen Kraft und Heiligkeit auszustatten, zu einer neuen Creatur umzugestalten. Der Apostel bezeichnet die Taufe als ein Bad der Wiedergeburt und eine Erneuerung des Heiligen Geistes (Tit. 3, 5) und vergleicht den Vorgang mit dem Tode und der Auferstehung des Herrn (Röm. 6, 3 ff.). In der Untertauchung werden wir von der Sünde befreit, wird der alte Mensch mit Christus gekreuzigt, auf daß der Leib der Sünde vernichtet werde und wir, mit Christus zu neuem Leben wiedergeboren, von nun an Gott leben. Die Taufe wird zur Vergebung der Sünden gespendet (Apg. 2, 38), wäscht die Sünden ab (Apg. 22, 16. 1 Kor. 6, 11) und macht den Menschen Christo ähnlich (Gal. 3, 27. Röm. 4, 25) und zu einer Wohnung des Heiligen Geistes. Die Mittheilung des Heiligen Geistes wird bei der Taufe und Firmung als Wirkung des Sacraments bezeichnet (Apg. 8, 17; 19, 6). Die Eucharistie hat der Herr eingesetzt, daß wir durch den Genuß seines Leibes und Blutes das ewige Leben erlangen. Durch die letzte Oelung wird der Kranke von seinen Leiden befreit, und wenn er Sünden auf sich hat, so werden sie ihm nachgelassen. Durch die Auflegung der Hände wird den Nachfolgern der Apostel, welche der Heilige Geist aufgestellt hat, die Kirche Gottes zu regieren, die für die Ausübung ihres Amtes nöthige Gnadengabe mitgetheilt. Die Ehe aber hat ihr Vorbild in der reinigenden und heiligenden Verbindung Christi mit der Kirche.

In all diesen Stellen, welche in der besondern Sacramentenlehre näher zu besprechen sind, erscheinen die Sacramente als wirkliche Ursachen der Gnade, der Sündennachlassung und Heiligung. Nirgends ist davon die Rede, daß sie nur durch Einwirkung auf den Glauben mittelbar wirken, vielmehr lauten die Ausdrücke von der Rechtfertigung durch die Sacramente und durch den Glauben gleich bestimmt[1]. Es wird bei den Sacramenten regelmäßig nicht das Wort, sondern das Element als das Mittel der Gnadenwirkung angegeben: durch das Wasser, das Bad, durch Auflegung der Hände u. s. w. Alles spricht also dafür, daß die Sacramente objective Gnadenmittel zum Heile der Seele sind. Andererseits erscheint in diesen Stellen das Element oder die äußere Handlung nur als werkzeugliche Ursache: denn der Heilige Geist ist es, der im Bad der Wiedergeburt die Erneuerung des Geistes bewirkt; Christus ist es, der tauft und reinigt, der allein die Sünden tilgt (Is. 43, 25. Röm. 3, 20); das Wasser ist das Mittel, durch welches er den innern Vorgang bewirkt. Die Apostel sind ebenfalls nur die Werkzeuge, welche nach der Anordnung und der Vollmacht Christi mittelst der äußeren Zeichen und durch dieselben die Gnade Christi mittheilen.

Die Väter haben diese objective Wirksamkeit stets mit Entschiedenheit betont. Das belehrendste Beispiel hierfür bot das Sacrament der Taufe dar. Barnabas findet schon im Alten Testament über das Wasser vorausgesagt, wie es in der Taufe des Neuen Bundes die Nachlassung der Sünden bewirken werde. Ezech. 47, 1—12 will sagen, daß wir zwar voll von Sünden und Schmutz in das Wasser hinabsteigen, aber aus demselben auftauchen, indem wir im Herzen die Furcht Gottes und im Geiste die Hoffnung auf Jesus als

[1] Luc. 7, 50. 1 Petr. 3, 21. Joh. 5, 24; 6, 51. Apg. 15, 9. Eph. 5, 25. Röm. 3, 28. Tit. 3, 5. Röm. 5, 1. Joh. 3, 5.

Frucht mitbringen[1]. Tertullian unterscheidet bereits zwischen der äußern Handlung und der innern Wirkung, dem actus carnalis und dem effectus spiritalis[2], setzt aber beide in ein causales Verhältniß zu einander. Das Fleisch wird abgewaschen, damit die Seele entmakelt werde; das Fleisch wird gesalbt, damit die Seele geheiligt werde; das Fleisch wird bezeichnet, damit auch die Seele geschützt werde[3]. Bei der Eucharistie brachte diese Verbindung der Gnadenwirksamkeit mit den Elementen des Sacraments der Glaube an die reale Gegenwart Christi mit sich[4]. In gleicher Weise sprechen sich die späteren Väter aus[5]. Insbesondere unterscheidet Augustinus zwischen der species corporalis, quae videtur, und dem fructus spiritalis, qui intellegitur. Durch die Sacramente wird die geistige Gabe dem Menschen dargeboten; ohne die Sacramente kann die Frömmigkeit nicht vollendet werden. Die Sacramente wirken als solche, unabhängig von der Disposition des Empfängers und Spenders[6]. Die Väter gebrauchen zur Veranschaulichung dieser Wirksamkeit oft das Bild vom Feuer, welches kraft seiner Natur durch Berührung erwärmt und entzündet, und das Bild vom Samen, welcher mit der ihm innewohnenden Kraft die Pflanze aus sich hervortreibt, wenn er in feuchtes Erdreich gelegt wird. Sie begnügen sich im allgemeinen damit, die Wirkungen der Sacramente für die Heilung der Seele und die Herstellung des neuen Lebens zu schildern. Da die positive Wirkung die Mittheilung des Heiligen Geistes ist, so wird sie an sich bei allen gleich sein. „Allen, sowohl Kindern als Erwachsenen, wird die göttliche Gabe in gleichem Maße mitgetheilt," da der Heilige Geist nicht nach dem Maßstab, sondern nach der Güte und Huld des Vaters allen in gleicher Weise zugewendet wird[7]. Doch wird die Vorbereitung nicht bloß für den Empfang der Gnade überhaupt, sondern auch für das Maß der Gnade vielfach hervorgehoben. „Die Nachlassung der Sünden wird allen auf gleiche Weise durch die Taufe verliehen, die Gnade des Geistes aber dem Glauben und der Reinigung entsprechend." [8]

Ueber die Art dieser Wirksamkeit konnten die Väter um so weniger genaue Erklärungen geben, als sie überhaupt der Meinung waren, daß man über das „Wie" bei den Geheimnissen des Glaubens nicht allzu neugierig nachgrübeln solle[9]. Doch galt es ihnen als selbstverständlich, daß die Elemente nicht aus sich, sondern durch die Gegenwart des Heiligen Geistes wirken[10].

---

[1] C. 11. Cf. Herm. Vis. 3, 3. Mand. 4, 3. Sim. 9, 16. [2] De bapt. 2. 7.

[3] De res. 8. Vgl. Stöckl, Gesch. der christl. Phil. Mainz 1891. S. 166. 168.

[4] *Ignat.*, Ad Eph. 20. Ad Philad. 4. *Iust.*, Ap. 1, 61. 66. c. Tr. 29. *Clem. Al.*, Paed. 1, 6. 2, 2. *Iren.*, Adv. Haer. III, 17, 2. IV, 18, 4. V, 2, 3. *Tert.*, De bapt. 1. 4. *Lact.*, Inst. 3, 26, 7. 5.

[5] *Cyrill. Hier.*, Cat. 3, 4. 4, 3. *Greg. Naz.*, Or. 40. *Greg. Nyss.*, Or. cat. 33. *Cyrill. Al.*, Comm. in Ioann. t. IV, 147. *Pseudo-Ambr.*, De sacr. 1, 4, 5.

[6] Non eorum meritis, a quibus ministratur, nec eorum, quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate atque veritate, propter eum, a quo institutus est, male utentibus ad perniciem, bene utentibus ad salutem. C. *Crescon.* 4, 16.

[7] *Cypr.*, Ep. 64, 3. 69, 12—14. *Chrys.*, H. 24. in acta ap.

[8] *Ioann. Dam.*, De fide orth. 4, 9.

[9] Cf. *Bellarmin.* (III, 55). Die Heilige Schrift begnüge sich hier wie bei anderen Geheimnissen mit dem „Daß", und dies genüge. „Quomodo id fiat, difficillimum est intellegere, nedum explicare."

[10] *Basil.*, De spir. 15. *Pseudo-Cyprian.*, De rebapt. c. 2. 18; *Hier.*, Ad Isai. 4, 4. Cf. *Suarez* l. c. XX, 149 (D. 9. S. 2, 1).

Gregor von Nyssa lehrt, daß wir durch die Theilnahme an den Sacramenten (μυστικὰ ἔθη καὶ σύμβολα) das Heil ergreifen, in ihnen die Kraft des Christenthums besitzen. Das durch die Gnade Gottes von oben geweihte Wasser erneuert den Menschen zur geistigen Wiedergeburt, reinigt und erleuchtet ihn. Mittelst der Heiligung wirkt die lebenspendende Kraft des Heiligen Geistes in dem für sich unwirksamen Element. Wie dies geschieht, zu erklären, übersteigt die menschliche Fassungskraft; aber daß es geschieht, lehrt uns der Glaube. Die Taufe ist die Reinigung von Sünden, die Nachlassung der Vergehen, die Ursache der Erneuerung und Wiedergeburt. Diese Wohlthat schenkt uns nicht das Wasser — denn sonst müßte es über alles Geschaffene erhaben sein —, sondern Gottes Anordnung und das Herabkommen des Heiligen Geistes, welcher mystisch zu unserer Befreiung kommt. Das Wasser aber dient zur Versinnbildlichung der Reinigung. Denn wie wir gewöhnt sind, den durch Schmutz verunreinigten Körper durch Waschungen mit Wasser rein zu machen, so verwenden wir dasselbe auch bei der mystischen Handlung, indem wir durch die sinnliche Handlung die körperliche Reinheit darstellen[1].

Der hl. Augustinus lehrt über die Wirkungsweise der Sacramente, daß sie eine geistige Frucht schaffen, den Menschen geistige Gaben mittheilen, welche dazu bestimmt sind, ihnen Heilung und Tröstung zu bringen. Durch die Sacramente wird die Frömmigkeit vollendet, Gnade und ewiges Leben mitgetheilt[2]. Ob es dem Empfänger zum Heile oder zum Verderben gereiche, hängt von seiner sittlichen Beschaffenheit ab. Fehlt der rechte Glaube und die thätige Liebe, so wird zwar auch das Sacrament empfangen und bleibt im Empfänger, wenn er verkehrt und schlecht ist, so daß die Heiligkeit des Sacraments nicht verletzt wird, aber es gereicht dem Empfänger zum Verderben. Wenn er sich jedoch bekehrt, so wirkt das Sacrament zu seinem Nutzen, wie bei demjenigen, der nachher abfällt, die Gnade zu seinem Verderben ausschlägt. Beziehen sich diese Ausführungen auch in erster Linie auf die Taufe, für welche Augustinus gegen die Donatisten stritt, so werden sie doch auch auf andere Sacramente ausgedehnt. Vor allem geschieht dies in Bezug auf die Ordination. Die Begründung dafür scheint dem Charakter des Sacraments überhaupt entnommen zu sein[3], paßt aber genau nur für die genannten zwei Sacramente, von denen Augustinus bemerkt, daß sie in der katholischen Kirche nicht wiederholt werden dürfen[4]. Damit ist klar ausgesprochen, daß es sich nur um die einen Charakter einprägenden Sacramente handeln kann. Auf diesen weist Augustinus ausdrücklich hin, indem er eine Vergleichung mit dem Siegel auf den königlichen Münzen und mit dem Charakter der Soldaten anstellt. Wenn

---

[1] Hilt, Gregor v. Nyssa S. 189.

[2] C. *Faust.* 19, 11. De bapt. V, 21. VI, 26. Ennar. in Ps. 73, 2. 77, 2. Ep. 98, 2: Aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens vinculum culpae, reconcilians bonum naturae, regenerant hominem in uno Christo, ex uno Adam generatum. Ps. 103. S. 1. n. 14: Quid est quod occultum est et non publicum in ecclesia? Sacramentum baptismi, sacramentum eucharistiae. Opera enim nostra bona vident et pagani, sacramenta vero occultantur illis: sed ab his, quae non vident, surgunt illa, quae vident; sicut a profundo crucis, quod in terra figitur, surgit tota crux, quae apparet et cernitur.

[3] C. Ep. Parm. II, 13, 30. [4] L. c. Cf. Ps. 77, 2.

etwa eine gestohlene Münze oder ein desertirter Soldat zurückgebracht werden, so werden diese Zeichen nicht wiederholt. „Sollten die christlichen Sacramente vielleicht weniger fest anhaften als dieses körperliche Zeichen?" Es wird also in diesen Sacramenten, wenn sie richtig gespendet werden, stets der Charakter eingeprägt. Diesem folgt nothwendig die Gnade, wenn das Band der Liebe und der Reinheit vorhanden ist oder hergestellt wird. Ist dies nicht der Fall, so bleibt der Charakter als ein Zeichen des Mißbrauches der göttlichen Gnade und wird dem Träger zum Verderben. Von der Eucharistie sagt er, es werde nichts Böses dargereicht, aber das Gute gereiche dem Bösen zum Verderben. Es kann dem schlechten Empfänger das Gute nicht wohl bekommen. Ueberhaupt schadet das Göttliche und Heilige denen, welche es schlecht gebrauchen[1].

Es wurde schon früher der Ausspruch des hl. Augustinus, daß das Sacrament nicht heilige, weil es gesprochen, sondern weil es geglaubt werde[2], angeführt. Augustinus beruft sich hierfür auf 1 Petr. 3, 21 und andere Stellen, in welchen von der Rechtfertigung durch den Glauben die Rede ist. Daraus haben auch spätere Theologen (Lanfranc, Guitmund, Alger) gefolgert, die Taufe reinige nicht aus der Kraft, welche sie zur Reinigung der Körper habe, sondern weil sie nach der Anordnung Gottes zur Reinigung des Gewissens bestimmt sei, oder sie veranlasse den Menschen, ein gutes Gewissen vor Gott zu haben, so daß die Art und Weise, wie wir gerettet werden, erklärt würde. Allein die schwierige Stelle im Petrusbrief steht jedenfalls auch in Beziehung zu der Feststellung der Disposition für den Empfang der Taufe. Augustinus kann die Wirkung der Taufe nicht lediglich auf den damit verbundenen Glaubensact beziehen, da er so energisch die Kindertaufe vertheidigt und die Kraft der Taufe, welche den Körper berührt und das Herz abwäscht[3], aus der Einsetzung ableitet. Das Wort, welches geglaubt wird, muß demgemäß eng mit dem Consecrationswort zusammenhängen und die Verbindung des objectiven und subjectiven Elementes andeuten[4].

Leo I. vergleicht den neugeborenen Menschen mit dem jungfräulichen Schoße Maria's. Indem derselbe Heilige Geist den Taufbrunnen erfüllt, welcher auch die seligste Jungfrau erfüllte, bewirkt er, daß die Sünde, welche hier die heilige Empfängniß fern hielt, dort die mystische Abwaschung tilge. Die Kraft des

---

[1] Ps. 142, 16. C. *Crescon.* 1, 36. 2, 13, 16.

[2] In Ioann. 80, 3. Cf. Serm. 30. Quaest. novi et vet. Test. 9. 59. C. *Crescon.* 2, 21: Baptizant ergo quantum attinet ad visibile ministerium et boni et mali: invisibiliter autem per eos ille baptizat, cuius est et visibile baptisma et invisibilis gratia. Tingere ergo possunt et boni et mali, abluere autem conscientiam non nisi ille, qui semper est bonus. Ep. 98, 2. De trin. 15, 26: Orabant, ut veniret in eos, quibus manus imponebant, non ipsi eum (sc. Spiritum) dabant.

[3] Quae est vis aquae, ut corpus tangat et cor abluat? In Ioann. l. c.

[4] *Thom.*, S. th. III, 60, 7 ad 1. *Suarez* l. c. XX, 104. 155. Vgl. zu 80, 3 auch *Franzelin* l. c. p. 100—102. Er theilt den ganzen Abschnitt von „Quare non ait — confiteri ad salutem" in vier Theile: 1) Allgemein: Wort des Glaubens für die Disposition, bis zu „visibile verbum"; 2) es sei „in ipso verbo fidei" zu unterscheiden zwischen dem sonus materialis sive transiens und der significatio formalis, welche Object des Glaubens ist, bis „conscientiae interrogatio"; 3) verbum fidei sei gleich compendium symboli = forma, bis „in verbo"; 4) der Glaube des Spenders, bis „salutem". Also sei das Wort des Glaubens nicht concionatorisch, sondern consecratorisch zu erklären, aber jenes mit diesem zu verbinden.

Allerhöchsten, welche bewirkte, daß Maria den Erlöser geboren hat, bewirkt auch, daß das Wasser den Gläubigen wiedergebiert. Wie Christus aus dem Schoße der Jungfrau entsprossen ist, so läßt er uns aus dem Quell der Taufe wiedergeboren werden. Er verlieh dem Wasser, was er der Mutter verliehen hat [1].

Die späteren Theologen schlossen sich im wesentlichen an die Darstellung des hl. Augustinus an, doch unterschieden sie genauer zwischen sacramentum und res sacramenti. Das Sacrament wird von den einen zum Leben, von den anderen zum Verderben empfangen. Die Sache selbst aber, deren Sacrament es ist, gereicht jedem Menschen zum Leben, keinem zum Verderben, wer immer derselben theilhaftig wird [2]. Die Sache des Sacraments empfängt niemand als der Würdige und Geeignete. Dies gilt auch für die nichtwiederholbaren Sacramente. Die besondere Wirkung der Sache selbst wurde vorwiegend in dem Heilmittel gegen die Sünde gesehen [3], insofern die Sacramente die Wunden der Sünde heilen und vor der Sünde schützen. Das Gleichniß vom barmherzigen Samaritan bot eine schöne Gelegenheit zur nähern Ausführung des Gedankens [4]. Da der Tod die empfindlichste Strafe der Sünde ist, so gelten die Sacramente auch als Mittel, den Angriff des Todes zu überwinden und trotz desselben den Menschen zum ewigen Leben zu führen [5], indem sie ein neues göttliches Leben begründen, dadurch, daß sie den Menschen dem Leibe Christi eingliedern und ihm den Geist Christi mittheilen. Es klingt augustinisch, wenn Beda zu Apg. 1, 5 bemerkt, Jesus sage nicht baptizabitis, sondern baptizabimini, weil die Apostel und alle bis auf den heutigen Tag nicht anders taufen können als Johannes, d. h. mit Wasser, aber nach der Anrufung des Namens Christi sei die innere Kraft des Heiligen Geistes zugegen, welche, wenn der Mensch das Wasser spende, die Seelen und Leiber der Täuflinge zugleich reinige.

Zur Blütezeit der Scholastik wurde die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente erst zur vollen Ausbildung gebracht. Als sicher galt, daß die Sacramente wirken, was sie abbilden (efficiunt quod figurant), wenn auch die Erklärung bei den einzelnen Sacramenten, namentlich bei der Buße und Ehe, eine verschiedene war. Insbesondere wurde jetzt zwischen der unmittelbaren und mittelbaren Wirkung (effectus primus, ultimus) genauer unterschieden und jene als effectus minus principalis, diese als effectus principalis charakterisirt [6]. Als principaler Effect galt die Gnade, als weniger principaler der Charakter. Von denjenigen Sacramenten, welche keinen Charakter einprägen, wurde zum Theil (Alexander, Thomas, Antoninus) angenommen, daß sie der Seele doch einen gewissen ornatus animae verleihen, welcher in Ana-

---

[1] *Leo I.*, Serm. 4, 3. 5, 5 de nativ.

[2] *Fulberti Carnot.* Serm. c. Iud. Bibl. max. t. XVIII, 47. *Algerus* alii. Vgl. Hahn a. a. O. S. 282.

[3] *Hugo*, Sent. 4, 1: Contra peccata, tam originalia quam actualia, inventa sunt sacramenta remedia. De sacr. I, 12, 5.

[4] *Lomb.* IV. D. 1, 1: Samaritanus, vulnerato appropians, curationi eius sacramentorum alligamenta adhibuit, quia contra originalis peccati et actualis vulnera sacramentorum remedia Deus instituit.

[5] *Beda*, Hom. 10. 6. Vgl. Hahn a. a. O. S. 284. [6] *Thom.*, S. th. III, 62. 63.

logie zu dem Charakter der anderen Sacramente stehe[1] und ein ähnliches Verhältniß zur Gnade habe. Doch verwarfen die meisten Scholastiker diese Lehre von einem ornatus, indem sie nur bei der Eucharistie und Ehe noch eine von der Gnadenmittheilung verschiedene Wirkung annahmen. Der Charakter galt wieder bei den einen als Vorbereitung oder Disposition für die Gnade (Wilhelm v. Auxerre, Thomas[2]), bei den anderen als conditio sine qua non derselben (Bonaventura, Scotus, Biel).

Dadurch war auch das Verhältniß der Gnade zum Empfänger näher bestimmt. Das Sacrament enthält wirklich positiv die Gnade und theilt sie einem jeden mit, aber diese Gnade wird dem Empfänger nur zum Heil, wenn er sie freiwillig aufnimmt und mit ihr mitwirkt. Es ist dies eine weitere Entwicklung, aber keine Abweichung von der Auffassung der früheren Kirchenlehrer. Denn diese ging nicht dahin, daß die unmittelbare Wirkung der Sacramente in dem Empfang einer ganz allgemeinen, qualitätslosen Kraft bestehe, welche dem Empfänger je nach seiner subjectiven Beschaffenheit ebensowohl zum Verderben als zum Segen gereichen könne[3], sondern, was mitgetheilt wird, das wird ausdrücklich als ein bonum, ein donum Spiritus sancti im Gegensatz zu dem schlechten Empfänger bezeichnet. Der gute oder schlechte Gebrauch könnte wohl zur Annahme einer solchen Kraft eine Handhabe bieten, aber es entspricht namentlich dem ganzen Gedankengang Augustins, daß darunter Gebrauch und Mißbrauch derselben guten Gabe zu verstehen ist. Damit ist bereits gesagt, daß die unmittelbare Wirkung der Sacramente gleichfalls als eine positive Qualität galt, welche nur Potenz und Voraussetzung der Gnade, nicht auch zugleich Potenz einer nachtheiligen Wirkung sein konnte. Diese nachtheilige Wirkung brauchte also nicht erst von der Scholastik aus dem Causalitätsverhältniß der Sacramentswirkung losgelöst zu werden. Sie galt bei den Vätern gleichfalls nur als eine Folge der Unwürdigkeit.

Der erste Systematiker der Sacramentenlehre hat das Verhältniß zwischen Sacrament und Gnade sehr eng gefaßt. Die Sacramente sind ihm wirkliche Gefäße der Gnade. Gott ist der Arzt, der Mensch der Kranke, der Priester der Diener oder der Bote (des Arztes), die Gnade das Heilmittel, das Sacrament das Gefäß für dasselbe. Der Arzt gibt es, der Diener wendet es an; das Gefäß enthält, was den empfangenden Kranken herstellt: die geistliche Gnade[4]. Es könnte scheinen, daß diese realistische Darstellung rein materiell aufzufassen sei. Und es wird nicht nur daraus gefolgert, daß Hugo die Sacramente als Gefäße betrachtet habe, welche die Gnade durch die Consecration erhalten und durch welche gleichsam die Gnade in die Seele ausgegossen wird

[1] *Alex.*, Q. 5. m. 3. a. 5. § 1. 2. *Thom.*, Sent. IV. D. 1. q. 1. a. 4. quaestiunc. 5. Cf. *Franzelin* l. c. p. 135 sq.

[2] Suppl. 18, 1 ad 1. Schäzler a. a. O. S. 320. 334: „Um die ungeheure Kluft, welche die Theologie des zwölften Jahrhunderts zwischen Sacrament und Gnade legte, einigermaßen auszufüllen, setzten Alexander und Albert die eigentliche sacramentale Wirkung in eine Zubereitung der Seele und auf künstlichere Weise Thomas in eine derselben eingeprägte Beschaffenheit, den sogen. Seelenschmuck. . . Es sollte so die Tragweite der sacramentlichen Wirksamkeit bis zu jenem Punkt ausgedehnt werden, der für eine geschöpfliche Thätigkeit bisher schlechthin unerreichbar schien, bis zur werkzeuglichen Theilnahme an einer Schöpfung."

[3] Hahn a. a. O. S. 296. [4] *Hugo*, De sacr. I, 9, 4.

(gratia infusa), sondern auch, daß diese Vorstellung von nun an immer allgemeiner und für die katholische Kirche charakteristisch geworden sei[1]. Es wurde schon oben die Unrichtigkeit dieser Folgerung gezeigt (S. 47), es kann aber hier noch darauf hingewiesen werden, daß derselbe Hugo gerade beim Sacrament der Buße noch voraussetzt, die priesterliche Sündenvergebung bewirke unter Umständen keine Vergebung vor Gott. Ja, er bemerkt einmal, die Sacramente bewirken nur die Heilsmöglichkeit[2], und hierin findet ein anderer Kritiker den „verborgenen Hauptgedanken der katholischen Sacramentenlehre". Verbindet man beide Momente, so könnte man allerdings die Grundlage der katholischen Sacramentenlehre darin finden, aber diese würde dann die objective Wirksamkeit der Sacramente mit der subjectiven Mitwirkung vereinigen.

Während Hugo noch das geweihte Element als Sacrament bezeichnet, aber ebenso die Handlung darunter versteht, ist es seit dem Lombarden allgemein üblich geworden, die Handlung oder die Anwendung des Elementes in Verbindung mit der Form dafür anzusehen. Nicht das geweihte Wasser, der consecrirte Chrisam, das geweihte Oel galten als Sacramente, welche die Gnade enthalten, sondern der Vollzug des Sacraments galt als Mittel der Gnade. Thomas erklärt ausdrücklich, nicht insofern das Gefäß etwas Räumliches sei, sondern insofern es Werkzeug zu einer Handlung sei, enthalte es die Gnade, und spricht von einer „quaedam similitudo"[3]. So sehr er die Alleinwirksamkeit dieser Gnade hervorhebt, so bezeichnet er doch als Ziel der Wirksamkeit einen übernatürlichen und moralischen Zustand im Menschen, die Theilnahme an der göttlichen Natur und die Liebe.

Die Sacramente wirken die Gnade nicht selbständig, sondern als Werkzeuge in der Hand Gottes. Sie sind causae instrumentales. Gott als Hauptagens setzt die Sacramente in Bewegung, um durch sie das zu wirken, was er bei der Einsetzung bezweckte, ebenso wie der Mensch den Stock in Bewegung setzt, um zu schlagen, die Axt oder Säge, um das Holz zu zertheilen oder irgend ein Hausgeräth zu verfertigen. Insofern aber die Menschheit Christi das erste und unmittelbare Werkzeug für die Gnadenmittheilung ist, betrachtet Thomas die Sacramente gleichsam als die Fortsetzung oder das Supplement der menschlichen Natur Christi. Letztere ist das unmittelbare Werkzeug, dessen sich Gott bedient, um unser Heil zu wirken (instrumentum coniunctum); die Sacramente sind die mittelbaren, entfernten Werkzeuge (instrumenta separata). Jene ist gleichsam die Hand, diese sind der Stock in der Hand[4].

Wie jedes Werkzeug eine doppelte Wirkung ausüben kann, eine in seiner Natur liegende und eine durch den Charakter als Werkzeug bedingte, so haben auch die Sacramente eine doppelte Kraft: eine natürliche, welche ihnen an sich zukommt

---

[1] Steiz, Das römische Bußsacrament nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt und kritisch beleuchtet. Frankfurt 1854. S. 144.

[2] De sacr. II, 1, 8: Ubique magis virtus sacramentorum exprimitur, nec quod per ea quilibet participantes salvandi sint, sed salvari possint, significatur. Harnack a. a. O. III, 499. A. 1.

[3] S. th. III, 62, 3, 1. Sent. IV. D. 1. q. 1. a. 4. sol. 4. 2.

[4] De ver. q. 27. a. 4. S. th. III, 62, 1. 5. Sent. IV. D. 1. q. 1. a. 4.

als aus materiellen Elementen bestehend, wie z. B. das Wasser reinigt, und eine solche, welche ihnen als Werkzeugen der göttlichen Barmherzigkeit zukommt. Die eine entspricht dem sinnlichen Zeichen, geht nur auf den Körper, die andere entspricht der Absicht des Hauptagens, geht auf die Seele, wie auch die Axt oder Säge, wenn sie von einem Meister gehandhabt wird, nicht bloß im Stande ist, ein dem Wesen der Axt und der Säge, sondern auch ein der Kunst des Meisters entsprechendes Hausgeräthe herzustellen. Indem das Taufwasser gemäß der ihm eigenen Kraft den Körper abwäscht, wäscht es zugleich als Werkzeug der Kraft Gottes die Seele rein von den Sündenflecken. Diese übernatürliche Kraft ist aber im Sacramente nur beim Gebrauche desselben vorhanden, wie dies auch beim Werkzeug der Fall ist, und zwar nicht als ein ens completum, denn als solches kann keine geistige Kraft in einer körperlichen Sache sein, sondern als via in ens, als motus sive intentio. Auch ist die Kraft nicht in irgend einem Theile des Sacraments enthalten, sondern in allen zusammen, welche das Sacrament ausmachen [1]. Freilich ist es schwer, eine Vorstellung von diesem im Werkzeuge befindlichen, unvollkommenen, nach Vollendung strebenden Sein zu geben. Denn die Farbenbilder in der Luft, „die den sichtbaren Gegenständen als Werkzeug zur Alteration des Gesichtssinnes" dienen, dürften bei dem imaginären Werthe dieser Bilder ebenso wenig zur Veranschaulichung beitragen als die „Kunstformen in den von Künstlerhand bewegten Werkzeugen, mittelst deren sie verwirklicht werden".

Ebenso schwer ist es, zu begreifen, wie bei denjenigen Sacramenten, in welchen das sacramentale Wort mit einem äußern Elemente verbunden und das letztere consecrirt wird, neben der formellen Wirksamkeit der Handlung des Ministers auch von einer der äußern Sache resp. ihrer Application direct und objectiv innewohnenden Macht die Rede sein kann (!)[2]. Denn der Typus in den durch Umwandlung consecrirten Elementen der Eucharistie müßte nothwendig zu den von den Gnostikern und einzelnen Vätern wirklich oder scheinbar gezogenen Consequenzen führen. Nicht weniger mystisch lautet es, wenn diese Macht als Investirung des materiellen Elementes mit der durch das sacramentale Wort selbst oder schon vorher durch das kirchliche Weihegebet in dasselbe herabgerufenen Kraft des Heiligen Geistes betrachtet und auf eine Art Vermählung des geschöpflichen Substrates mit Gott und eine Eingießung oder „Einmischung" der göttlichen Substanz in eine geschöpfliche zurückgeführt wird. Aus dem, was bei den Sacramentalien über die Ansicht des hl. Thomas gesagt worden ist, dürfte hervorgehen, daß weder die Wasserweihe noch eine andere so zu erklären ist. Ratio non probat, die Vernunft beweist es nicht, bemerkt er dazu. Freilich würde der so erklärte Begriff eines übernatürlichen Organs bei den sacramentalen Factoren in der ungezwungensten Weise alles, was die Kirche über die „instrumentale Wirksamkeit" der Sacramente sagt, erklären, indem er dieselbe als eine organisch-instrumentale bestimmte; aber wie soll man sich eine organische Verbindung zwischen Wasser und Geist vorstellen?

Viel näher kommt man der Auffassung des hl. Thomas, wenn man darauf achtet, daß Thomas nicht wie Alexander u. a.[3] die Eingießung der Gnade

---

[1] Morgott a. a. O. S. 24. [2] Scheeben, Dogmatik III, 247.
[3] Schätzler a. a. O. S. 174 f. 194 f. 199.

für eine Schöpfung hält, wonach der Einfluß des Sacraments nur mehr ein äußerlicher wäre, sondern durch den Ruf der göttlichen Allmacht aus dem tiefsten Grund der Seele, aus ihrer potentia obedientialis, hervorgehen läßt [1]. „Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, die sacramentlichen Factoren des opus operatum zu einer einzigen Action dynamisch zu verschlingen.“ Auf diese Weise wird die virtus transiens et incompleta erklärt. Der Heilige Geist wirkt durch die Sacramente im Augenblicke des Vollzugs. Das Sacrament wirkt nicht anders zum Effect mit, als indem es die Wirkung des ersten Agens applicirt [2]. Auch in der Summe, in welcher Thomas die Beschränkung der sacramentalen Wirksamkeit auf die Disposition im Charakter und Seelenschmuck aufgab, bleibt er bei dieser Fassung der virtus. Eine virtus materialis (Paludanus) oder spiritualis qualitas (Capreolus) ist nicht im Sinne des hl. Thomas, und es läßt sich, wie Suarez mit Recht bemerkt, nicht denken, wie eine solche in den Sacramenten sei und die Gnade bewirke [3].

Anders faßt die scotistische Schule mit Alexander von Hales, Bonaventura, Scotus, Durandus u. a. die Wirksamkeit der Sacramente auf. Nach ihr sind die Sacramente nur uneigentlich als causae effectus spiritualis sive causae gratiae zu bezeichnen. Sie wirken nicht mit einer eigenen ihnen mitgetheilten Kraft wie Gefäße, welche die Gnade in sich enthalten, noch wie Werkzeuge, deren sich Gott bedient, um die Menschen für die Gnade zu disponiren oder mit der Gnade auszustatten, sondern nur als causae sine quibus non, insofern die Sacramente die von Gott gestellten, von den Menschen zu erfüllenden Bedingungen sind, unter welchen Gott den Menschen seine Gnade mittheilt. Sie sind nicht Gnadenmittel, sondern die Unterpfänder der Gnade, Zeichen, welche, falls sie recht verwaltet werden und auf seiten des Empfängers kein Hinderniß entgegengestellt wird, Gott zur Verleihung der Gnade sicher bestimmen. Wie ein bleierner Denar vom König als Zeichen für den Empfang von 100 Pfund gegeben werden kann, so haben die Sacramente als Zeichen für den Empfang einer von Gott dabei verheißenen Gnade ihre Bedeutung. Gott hat mit den Menschen eine Art Vertrag geschlossen, ihnen, so oft sie sich dieses Zeichens bedienen, seine Gnade mitzutheilen.

Doch verwahrt sich schon Alexander dagegen, daß einige die Sacramente nur als causa sine qua non betrachten, denn in diesem Falle wären dieselben

---

[1] Schätzler a. a. O. S. 179. 181 f. Cf. *Suarez*, Comm. ad 3, 62, 4 (XX, 100, 147).

[2] Schell, Wirken &c. S. 535 f. 561.

[3] Aber den objectiven Charakter der sacramentalen Wirksamkeit hält er unbedingt fest. Es ist wahr, daß Thomas der maßgebende Doctor im Mittelalter war und es bis heute geblieben ist, auch, daß er auf Augustinus zurückging. „Das neue Kirchenthum“ ließ ihm hierzu freien Spielraum. Unrichtig ist es aber, daß der „ernste, wahrhaft religiöse Sinn, der ihn auszeichnet,“ fort und fort geschwächt und abgelenkt wird durch die Rücksicht auf das Giltige. „Mindestens ebenso verderblich wirkte die consequente Fassung der Gnade als eines physischen, geheimnißvollen Actes und als einer Mittheilung dinglicher Güter“ (Harnack a. a. O. III, 525). Denn muß zugegeben werden, daß auch dies von Augustin stammt und die drei Elemente, welche Augustinus neben seiner Gnadenlehre hatte bestehen lassen, das Element des Verdienstes, der gratia infusa und das hierarchisch-priesterliche Element, fortwirkten, so muß eben im wesentlichen hierin die katholische Lehre ausgesprochen sein. So wenig Augustinus einen Widerspruch mit seiner Gnadenlehre fühlte, so unnöthig war es, durch diese Elemente die augustinische Denkweise umzubilden.

nichts als Zeichen, Anzeichen. Vielmehr nehmen, sagt er, die Autoritäten die Wirkursache in weiterem Sinne, daß sie das bewirke, was als Disposition zur Hervorbringung der Wirkung gelte. Bonaventura sagt[1], die Sacramente seien Ursachen der Gnade, wirken und disponiren im weitern Sinne (extenso nomine), ob sie aber mehr enthalten, getraue er sich nicht zu entscheiden. Einige wollen sagen, in den Sacramenten sei eine geschaffene Kraft, durch welche sie auf die Seele einwirken, und sie haben in verschiedener Weise eine causale Wirkung. Aber obwohl diese Ansicht von großen Meistern vertreten werde, so sei doch keine solche Kraft anzunehmen: „non causalitas, neque virtus nec effective nec dispositive, quae sit qualitas vel proprietas aliqua absoluta," sondern nur eine Assistenz Gottes bei den Sacramenten. Hierfür sprechen Frömmigkeit und Vernunft gleichmäßig und die Autoritäten der Heiligen[2].

Selbst den Consecrationsworten schreibt Bonaventura nur eine moralische Wirksamkeit zu, wenn auch eine unfehlbar zutreffende. „In diesem Punkte ist er der eigentliche Urheber der scotistischen Ansicht über die bloß moralische Wirksamkeit der Sacramente, nach welcher Ansicht der Vollzug des äußern sacramentalen Zeichens Gott, der sich gleichsam durch das Versprechen gebunden hat, zur Ertheilung der Gnade bewegt. Als Grund für diese Ansicht wird von Bonaventura hauptsächlich hervorgehoben, daß man sich eine weitere physische Wirksamkeit der Consecrationsworte nicht genau vorstellen könne." [3]

Scotus[4] sagt, man müsse allerdings nach den Vätern eine Causalität annehmen, und zwar eine instrumentale, aber nicht zur Gnade, sondern als Disposition, und zwar wieder nicht formell, sondern virtuell und ursächlich (non formaliter, sed virtualiter et causaliter). Man sage, in den Sacramenten sei eine Kraft nur insofern, als ein Werkzeug in denselben sei, wie ein erst im Werden begriffenes, unvollkommenes oder intentionales Sein, wie z. B. die Rede die Intentionen der Seele enthält oder das Werkzeug die Kraft der Kunst. Aber dieses gehe nicht an, denn die Handlung sei zeitlich, die Gnade momentan. Das Werkzeug würde erst in der Anwendung ein solches. Es müßte ohne Noth eine Mehrheit angenommen werden, eine Kraft im Wasser und in den Worten. Vielmehr haben die Sacramente von der göttlichen Assistenz die Gnade. Sie können aber doch werkzeugliche Ursachen genannt werden, weil jede Disposition, welche zu einer Form, die nicht der Grund der Aufnahme ist, nöthigt, in gewisser Weise eine active oder werkzeugliche Ursache genannt werden kann mit Beziehung auf diese Form. Das Sacrament oder der Empfang desselben sei aber eine solche unmittelbare Disposition, welche nicht eine andere Disposition zwischen sich und der Gnade verursache, also eine active oder werkzeugliche Ursache mit Beziehung auf die Gnade.

Die sacramentale Gnade (gratia sacramentalis) wurde im Verhältniß zu der Gnade und ihren Gaben im allgemeinen verschieden bestimmt. Die einen (Albertus, Thomas) erklärten sie für etwas von der Gnade der Tugenden

[1] Sent. IV. D. 1. p. 1. a. 1. q. 4.

[2] L. c. q. 5: Causalitas sacramentorum non est aliud quam quaedam efficax ordinatio ad recipiendam gratiam ex pactione divina; hoc autem fuit solum in sacramentis novae legis, et non veteris nisi in circumcisione, quia ibi fuit pactio.

[3] Schwane a. a. O. III, 648. Möhler, Neue Unt. S. 367 f.

[4] Sent. IV. D. 1. q. 3—5.

und Gaben specifisch Verschiedenes. Während diese nämlich sich zur Gnade im allgemeinen wie die Seelenkräfte zu der Seele, aus welcher sie hervorgehen, verhalten, aber in der Gnade, welche das Wesen der Seele nach der Aehnlichkeit des göttlichen Seins vollendet, ihren Grund haben und die einzelnen Kräfte vollenden, so fügt die sacramentale Gnade etwas über diese Gnade der Tugenden und Gaben hinzu, nämlich eine gewisse göttliche Hilfe, welche die Erreichung des speciellen Zweckes des Sacramentes ermöglicht, wie z. B. die Taufe zu einer gewissen geistigen Wiedergeburt, durch welche der Mensch den Lastern abstirbt und ein Glied Christi wird, geordnet ist. Die sacramentale Gnade ist gegen die Sünde geordnet, die Gnade der Tugenden und Gaben zur Vollendung der Seele und ihrer Verbindung mit Gott. Die Gnade der Tugenden ist der Sünde entgegengesetzt, insofern die Sünde eine Unordnung des Actes enthält, die sacramentale Gnade, insofern dieselbe das Gut der Seelenkräfte verwundet. Die letztere hat also die concrete, die thatsächlich vorhandene Sünde zu ihrem Gegensatz und hat den Zweck, die dem Menschen geschlagenen Wunden zu heilen, die Mängel und Abnormitäten zu beseitigen, welche die Folgen der Sünden sind. Die Gnade der Tugenden kann ohne die sacramentale Gnade bestehen, diese hat aber jene zur Voraussetzung, wird nur dem lautern Empfänger (non fictus) zu theil[1].

Andere Scholastiker (Alexander, Scotus, Richard von Middleton, Occam, Biel) betrachten alle Gnaden als gleichartig und gleichwesentlich. Sie werden nur verschieden benannt, je nach der besondern Art und nach der Verschiedenheit des Zweckes, zu dem sie gegeben werden. Die Gnade heißt sacramentliche Gnade, sofern sie durch die Sacramente vermittelt ist und zur Heilung der Seele dient, Gnade der Tugenden, sofern sie durch Verdienste vermittelt und dazu bestimmt ist, auf die Handlungsweise des Menschen einen Einfluß auszuüben[2]. Die Gnade ist identisch mit der Liebe, die Liebe ist aber die Form und Ursache aller anderen Tugenden. Deshalb ist es auch dieselbe Gnade, welche in den einzelnen Sacramenten wirkt. Verschieden sind beide Gnaden nur, wenn man nicht das Mitgetheilte, sondern das in Gott Seiende ins Auge faßt. Der gnädige Wille Gottes, welcher die sacramentale Handlung begleitet, ist von der Gnade der Tugenden verschieden, insofern er Wirkungen hervorruft, welche von der Liebe nicht hervorgerufen werden können und ohne sie zu stande kommen können. Die späteren Theologen haben sich zum Theil für Thomas entschieden, weil nur auf diese Weise die Mehrzahl der Sacramente erklärt werden könne[3], zum Theil haben sie eine Mittelstellung eingenommen, indem sie zwar die Identität der gratia sanctificans und sacramentalis lehren, aber ersterer eine besondere Hinordnung zu der actuellen Gnade, welche dem Zwecke der einzelnen Sacramente entspricht, beilegen. Diese Hinordnung werde kraft des empfangenen Sacraments hergestellt[4].

---

[1] *Suarez* l. c. XX, 100 sq. (D. 7. S. 3, 2—5): Ipsamet gratia communis, quatenus per tale sacramentum datur et ordinatur ad talem finem, et quatenus sub ea ratione respondet illi et debetur ex divina institutione tale auxilium, potest dici gratia sacramentalis. Haec est mens D. Thomae. Cf. *Vasquez*, D. 131. c. 7. *Lugo*, Disp. 4. S. 3—5. *Franzelin*, De sacr. p. 140.

[2] Hahn a. a. O. S. 323. 326 f. Schwane a. a. O. III, 591. [3] Schwane a. a. O. III, 591. [4] *Franzelin* l. c. p. 140.

Alle Scholastiker stimmen aber darin überein, daß sämmtliche Sacramente die gemeinsame Wirkung haben, negativ den durch die Sünde angerichteten Schaden zu heilen, positiv die Seele mit den Kräften, welche zu der Bekämpfung der Sünde und zum christlichen Leben nothwendig sind, auszustatten. Sie wirken aber insofern verschieden, als die einen die gratia prima mittheilen (Taufe, Buße), die anderen die gratia secunda, d. h. die Vermehrung der heiligmachenden Gnade bewirken. Bei den einzelnen Sacramenten wird daher die Wirksamkeit derselben insofern verschieden sein, als sie gerade gegen die Sünden jene Heilmittel bringen, welche für den Empfänger und die Verhältnisse am geeignetsten sind, und jene Kräfte verleihen, welche für die Bethätigung des christlichen Lebens unter den bestimmten Verhältnissen nothwendig sind. Wird die Buße im Stande der Gnade empfangen, so vermehrt sie gleichfalls die heiligmachende Gnade. Von den Sacramenten der Lebendigen, welche die heiligmachende Gnade voraussetzen, kann die letzte Oelung im Nothfall auch die erste Gnade per accidens mittheilen. Der hl. Thomas u. a. (Suarez, Liguori) wollen dies auch für die Eucharistie gelten lassen, wenn sie empfangen wird, ohne daß man sich der entgegenstehenden Todsünde erinnert. In der Regel wird aber diese durch eine vollkommene Reue cum voto sacramenti getilgt werden (Bonaventura). Der allgemeine Grund für die vielfach recipirte Ansicht des hl. Thomas liegt in der objectiven Wirksamkeit der Sacramente, welche, wenn kein positives Hinderniß entgegensteht, entweder in der Verleihung der gratia prima oder der gratia secunda zur Geltung kommen muß [1].

Dies bewirken die Sacramente ex opere operato, doch ist das Maß der Gnade auch von der thätigen Mitwirkung des Empfängers (opus operans) abhängig [2]. Die Sacramente verleihen allen die Gnade ex opere operato, welche keinen Riegel vorschieben (obicem non ponentibus), verleihen sie aber, wie nach dem Wohlgefallen Gottes, so nach dem Maße der eigenen Disposition und Mitwirkung. Der Ausdruck ex opere operato findet sich zuerst bei dem ersten Sententiarier, Peter von Poitiers († 1205), und dann bei Innocenz III. [3], er muß aber damals ziemlich allgemein gewesen sein, da Peter die Unterscheidung zwischen opus operatum und operans als eine gebräuchliche bezeichnet. Doch hatte dieselbe einen zweifachen Sinn. Sie diente zur Bezeichnung einer und derselben Handlung, um das objective und subjective Moment besonders hervorzuheben. So ist z. B. das Leiden Christi als Erlösungswerk ein opus operatum, welches Gott billigte; dagegen sind die Handlungen der Juden, welche dieses opus operatum herbeiführten, „opera operantia et actiones, quibus operati sunt illam passionem“, die Gott beleidigten. Dagegen kam neben dieser gewöhnlichen noch eine andere Unterscheidung zur Anwendung. Peter nennt die Handlung des Taufenden opus operans, die Taufe selbst opus operatum, „ut ita liceat loqui“.

---

[1] *Suarez,* Comm. D. 7. S. 2, 12.

[2] *Scotus,* Sent. IV. D. 1. q. 4: In sacramento datur duplex gratia, una virtute sacramenti, alia ratione boni motus interioris. *Pseudo-Bonav.,* Comp. theol. 6, 8: Sacramenta novae legis iustificant et quantum ad opus operatum et quantum ad opus operans.

[3] *Petri Pictav.* Sent. IV. p. 1. c. 16. p. 5. c. 6. *Innoc. III.,* De myst. Missae III, 5: Quamvis opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum.

Damit ist der Antheil des Menschen von dem Werke Gottes in den Sacramenten unterschieden; bezieht sich dieser Antheil zunächst auch bloß auf den Spender des Sacramentes, so mußte er doch auf den Empfänger ausgedehnt und dessen Thätigkeit in erster Linie als opus operans sive operantis bezeichnet werden.

Bald wurde dieselbe Unterscheidung angewandt, um den wesentlichen Unterschied zwischen den Sacramenten des Alten und Neuen Bundes klar zu machen und kurz zu bestimmen. Wilhelm von Auxerre drückt diesen Unterschied mit den Worten aus, daß die alttestamentlichen Sacramente nur mit Bezug auf das opus operans gerecht machen, nicht mit Bezug auf das opus operatum. Bei dem Opfer z. B. ist das opus operans die oblatio, und sie allein, nicht das oblatum, rechtfertigt, und zwar insofern die Handlung aus Liebe vollzogen wird [1]. Das opus operans empfängt seine ganze Wirksamkeit als Mittel zur Rechtfertigung von der sittlichen Beschaffenheit des Subjectes. „Iustificatio ex caritate fiebat." Alexander von Hales gibt dieselbe Deutung; Albert der Große unterscheidet zwischen dem tugendhaften Leben als einem Mittel zur Seligkeit ex opere operante et non ex operato, und den Sacramenten als solchen Mitteln ex opere operato. Das opus operatum ist dasjenige, welches die Kirche vornimmt. Der hl. Thomas bemerkt, das Sacrament selbst werde von einigen opus operatum genannt, der Gebrauch des Sacramentes aber opus operans, weil er eine operatio sei [2]. Entgegen dem Hugo von St. Victor, welcher den alttestamentlichen Sacramenten, insofern sie ein Glaubensbekenntniß einschließen und Zeichen der Sacramente des Neuen Bundes und des Leidens Christi sind, ein opus operatum zuschreibt, hat Thomas die Ansicht ausgesprochen, daß man besser den Sacramenten des Alten Testamentes kein opus operatum zuschreibe, mit Ausnahme der Beschneidung.

Der Ausdruck operatum ist also gegen den lateinischen Sprachgebrauch, aber nach Vorbildern bei den Vätern [3] passivisch gebraucht und bezeichnet das objective Werk des Sacraments im Unterschied zu dem opus operans des Spenders oder Empfängers. Wie im Ketzertaufstreit die volle Einsicht in die Giltigkeit der objectiv richtig vollzogenen Handlung gewonnen worden ist, so wurde jetzt dieser Vorzug den neutestamentlichen Sacramenten allein zuerkannt und bei diesen die Stellung des Spenders und Empfängers genauer festgestellt. Daraus bildete sich schon zur Zeit Bonaventura's, der vor allem den Empfänger, nicht, wie Albertus, das, was die Kirche thut, im Gegensatz zum tugendhaften Leben, ins Auge faßt, die Gegenüberstellung vom äußern Sacramentsvollzug und innerer Disposition [4]. Ihm folgen Scotus, Antoninus,

---

[1] Summa aurea IV, 2 sq. 243, 1. Schätzler a. a. O. S. 9. Morgott a. a. O. S. 77. [2] Sent. IV. D. 1. q. 1. a. 5. quaest. 3.

[3] *Tertull.*, De praescr. 29: Operata charismata. *Lact.*, Inst. 7, 27: Susceptis operatisque virtutibus.

[4] Sent. IV. D. 1. p. 1. a. 1. q. 5: Sunt alii, qui dicunt . . Opus operans est fides, sed operatum exterius est sacramentum. Er selbst entscheidet mit Hugo, daß die alttestamentlichen Sacramente insofern per accidens ex opere operato wirkten, als die äußere Handlung selbst eine professio fidei war; die neutestamentlichen wirken aber per se.

Biel u. a. und von den nachtridentinischen Theologen M. Canus und Bellarmin. Noch als Wiclif seine den Grund der Sacramentenlehre umstürzenden Behauptungen aufstellte, war man sich der Tragweite derselben nicht ganz bewußt. Angriff und Vertheidigung beschränkten sich auf die eine Seite der sacramentalen Objectivität, auf ihr Verhältniß zu der sittlichen Beschaffenheit des Spenders. Die Stellung des opus operatum gegenüber der Subjectivität des Empfängers fand auch jetzt noch nicht die volle Würdigung, obwohl die Unabhängigkeit desselben von einer Causalität des Empfängers die natürliche Folge des Streites war.

Einzelne Theologen der Reformationszeit verstanden unter dem opus operatum das Werk Christi, und zwar entweder die für uns geschehene Genugthuung, das Verdienst Christi, kraft dessen die Sacramente rechtfertigen[1], oder das, was Christus fortwährend thut, um durch die Sacramente Gnaden mitzutheilen, im Gegensatz zu dem, was der Empfänger dabei zu thun im Stande ist. Letzteres bezeichnete man als opus operans. In ähnlicher Weise suchte Möhler den Ausdruck zu erklären. Derselbe bedeute das opus, quod Christus operatus est, und wolle besagen: „Die Sacramente überbringen eine vom Heiland uns verdiente göttliche Kraft, die durch keine menschliche Stimmung, durch keine geistige Verfassung und Anstrengung verursacht werden kann, sondern von Gott um Christi willen schlechthin im Sacrament gegeben wird.“ [2] Doch hat Möhler diese Erklärung selbst wieder zurückgenommen[3]. So gewiß der Grundgedanke dieser Erklärung richtig ist, so wenig paßt sie zu dem in Frage stehenden Gegenstand. Denn stets stand es außer Zweifel, daß die Kraft der Sacramente aus dem Leiden und Sterben Christi fließe[4]. Aber es handelte sich jetzt darum, diese Beziehung auf das Leiden Christi genauer zu bestimmen. Und dies geschah durch die Unterscheidung zwischen dem opus operatum als dem äußern Sacramentsvollzug, durch welchen die Verdienste Christi dem einzelnen applicirt werden, und dem opus operans oder der innern Stimmung, mit welcher diese Gnaden aufgenommen werden. Durch

---

[1] Facult. Theol. Paris. instructio in art. Melanchth. a. 1535 in Gerdesii historia reform. t. IV. Mon. p. 81: Missa non solum ex devotione valet celebrantis, sed praecipue ex virtute et merito Christi, quod ibi applicatur ex eius ordinatione et a plerisque opus operatum solet appellari. Hahn a. a. O. S. 400. A. 182.

[2] Symbolik S. 255. Berlage, Oswald (I, 49), Bosen, Hilgers.

[3] Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. 2. Aufl. Mainz 1835. S. 338 ff. Patrologie S. 769. 849. 890.

[4] Harnack a. a. O. III, 525. A. 1: „Der Satz des Irenäus 3, 18, 6: „Si non vere passus esset, nulla gratia ei, cum nulla fuerit passio“ ist das streng festgehaltene Fundament des ganzen Christenthums und der ganzen abendländischen Theologie.“ Wenn derselbe S. 547 A. 1 es auf Augustinus zurückführt, daß bei Thomas die specifische Art der Gnade propter Christum und per Christum in der gesammten Gnadenlehre gar nicht zum Ausdrucke komme, und es aus dem Verlassen der mystisch-cyrillischen Theorie (Soterologie und Soteriologie als identisch) erklärt, daß man im Abendland die Christologie nicht recht dogmatisch auszubeuten wußte, so übersieht er, welche Rolle die Menschheit Christi in der Sacramentenlehre des hl. Thomas und der Scholastik überhaupt spielte. Vgl. Schell a. a. O. S. 555 ff. 559. 561. *Thom.* l. c. III, 84, 1 ad 2: In den Sacramenten, welche eine körperliche Materie haben, setze diese der minister ecclesiae, qui gerit personam Christi, in signum, quod excellentia virtutis in sacramento operantis est a Christo.

Setzung des sacramentalen Actes ist die Wirkung gegeben; in derselben wird dem Menschen die Gnade nicht nur angeboten, sondern auch übertragen, conferirt. Ob er sie aufnehme und zu seinem Heil verwende, ist seine Sache. So durch sich wirksam sind die Sacramente freilich nicht an und für sich und vermöge ihrer Natur, sondern vermöge der göttlichen Einsetzung auf Grund des Erlösungswerkes Christi. Sie haben, wie sich die Schule ausdrückt, diese Wirkung nicht vi naturae suae, ihre vis ist nicht eine ingenita sive connaturalis, sondern eine acquisita, communicata a Deo. Gott ist die causa principalis der Sacramente, Christus die causa meritoria, das Sacrament die causa instrumentalis.

Die scholastische Theologie will also mit dem Ausdruck ex opere operato nur die objective Gnadenvermittlung auf Grund des Erlösungswerkes sichern und verhindern, daß die Wirkung des Sacramentes ganz in das Subjective herabgezogen und in einen moralischen Effect, in menschliche Gefühle, Betrachtungen und Entschlüsse verlegt werde. Die sittlichen Kräfte des Menschen werden so wenig ignorirt, daß vielmehr ausdrücklich gelehrt wird, der fruchtbare Empfang der den Sacramenten eigenthümlichen Kraft und Gnade hänge von der Empfänglichkeit ab. Dies folgt mit Nothwendigkeit aus der kirchlichen Lehre von der Rechtfertigung, welche eine Vorbereitung verlangt und das Maß der zu erlangenden Gnade davon bedingt sein läßt. Ist die Rechtfertigung eine wahrhafte Erneuerung und Heiligung des innern Menschen, so kann die Gnade, welche durch die Sacramente wirkt, nur mit Inanspruchnahme aller sittlichen Kräfte des Menschen die Umwandlung bewirken, und weil sie dies muß, so muß sie auch wirklich mitgetheilt werden. Die katholische Lehre von der innern Gerechtigkeit verlangt ebenso wohl eine göttliche als menschliche Thätigkeit. Beide werden nur auseinandergehalten, um die Bedeutung beider Factoren leichter erkennen zu lassen. Die Wirkung des Sacraments ist als eine von außen kommende, außer unserer Thätigkeit liegende und sie transcendirende von der Wirkung unseres eigenen Thuns, unseres Glaubens unterschieden. Es wird demgemäß unterschieden zwischen der Gerechtigkeit, insofern sie unser Werk oder persönliche Gerechtigkeit, und insofern sie das Werk Gottes, sein Geschenk ist. Dieser Unterschied bezieht sich aber auch auf die Vorbereitung zur Rechtfertigung, also auf den Glauben; denn auch dieser ist nicht unser Werk allein, sondern vor allem das Werk der göttlichen Gnade. Ist für diesen die Verkündigung des Wortes Gottes das äußere Mittel, an welchem sich die Wirksamkeit des göttlichen Geistes offenbart und unser Glaube sich entzündet, so ist auch die Sacramentsspendung das äußere Mittel, durch welches uns die Rechtfertigung als Sündennachlassung mitgetheilt und die Genugthuung Christi communicirt wird. In dieser Weise erklärt sich der Ausdruck der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato aus dem Zusammenhange und Geiste der katholischen Lehre. Die Vorbereitung führt unter Einwirkung der actuellen Gnade bis zum Empfang des Sacraments. Das Sacrament selbst ist aber nicht etwa nur die letzte Stufe des innern Processes, sondern zugleich ein eigener Act, in welchem die heiligmachende Gnade auf Grund der Einsetzung durch Christus unfehlbar mitgetheilt wird. Er ist unabhängig von der Vorbereitung, aber in seiner Wirkung auf den Empfänger durch diese bedingt, nimmt das durch die actuelle Gnade

im Menschen Gewirkte auf und verleiht ihm den Charakter des Uebernatürlichen. Daraus erklären sich die scholastischen Ausdrücke continere, conferre gratiam, daraus wird allein die Kindertaufe begreiflich[1].

Zwar hat es auch einzelne Scholastiker gegeben, welche behaupteten, daß die Sacramente für sich allein, abgesehen vom Glauben und von der innern Reue des Empfängers über die Sünden, keine Gnade vermitteln, sondern, daß die Gnade alleinige Folge der bußfertigen Gesinnung des Glaubens sei. Die Sacramente hätten demnach nur den Zweck, das öffentlich zu declariren, was innerlich vorhanden ist, oder die innere Reue und den Glauben anzuregen, damit sie stark genug seien, um die von Gott verheißene Gnade dem Menschen zuzueignen[2]. Wenn sie aber damit die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato verwarfen, so waren sie doch weit entfernt, die Rechtfertigung auf das opus operans allein zurückzuführen; denn sie betrachteten die innere Bußgesinnung und den Glauben als Werk Gottes, nicht des Menschen. Nicht der Glaube ruft die Gnade hervor, sondern Gott allein wirkt in den Sacramenten durch Reue und Glauben die sacramentale Gnade je nach dem Maße jener Werke. In betreff des Sacraments der Buße sind alle Scholastiker, welche für die Nachlassung der Sünden die contritio verlangten, hierherzustellen; denn auch sie gingen von der Ansicht aus, daß Gott in der Reue unmittelbar die Sünden vergebe und der Priester nur die Pflicht habe, diesen göttlichen Act zu declariren.

Die Mehrzahl der Scholastiker hat aber weder das opus operatum ganz von der subjectiven Thätigkeit des Empfängers getrennt, noch die innere Wirksamkeit Gottes von dem opus operatum, vielmehr nahmen dieselben an, daß Sacrament, Reue und Glaube zusammenwirken müssen, um die Rechtfertigung im Menschen zu bewirken. Haben dabei einzelne die sacramentale Gnade als das gemeinsame Product dieser beiden Factoren, der göttlichen Thätigkeit im Sacrament und der menschlichen Thätigkeit in Reue und Glauben, betrachtet, so haben doch die meisten den specifischen Unterschied zwischen beiden voll anerkannt, aber die Zusammengehörigkeit beider betont. Sie sagen zwar, daß auch im Neuen Testament der Glaube eine der Ursachen der sacramentalen Gnade sei, und betrachten das Sacrament nur als Disposition zur Gnade, wie oft der hl. Thomas in seinem Commentar zu den Sentenzen[3], allein sie wollen damit nur die Nothwendigkeit der Mitwirkung des Menschen für den fruchtbaren Empfang und die Wirksamkeit der Gnade betonen. In diesem Sinne kann man sagen, daß die durch die Sacramente verliehene Gnade eine Disposition der Seele sei, insofern der Habitus hergestellt ist, welcher nun in den Acten bethätigt werden soll, und daß der Glaube „gewissermaßen“ das Werk der Hauptursache fortsetze. Dies zeigt sich wieder beim Sacrament der Buße, in welchem diese Scholastiker zur contritio noch die übrigen Bestandtheile des Sacraments verlangen, welche wenigstens in voto in der Reue

---

[1] Vgl. Kuhn, Zur Lehre von dem Worte Gottes und den Sacramenten. Theol. Quartalschrift 1855. S. 3—57.

[2] Robert Pullein, Wilhelm von Auxerre, Johann Wessel. Vgl. Hahn a. a. O. S. 401 f. Schätzler a. a. O. S. 191 ff. 258 ff.

[3] *Suarez* l. c. XX. Disp. 9. S. 2, 13. Schätzler a. a. O. S. 323. Hahn a. a. O. S. 403.

enthalten sein müssen. Der Zusammenhang dieser Lehre mit der Lehre vom Charakter und Seelenschmuck wurde bereits erwähnt.

Daraus geht hervor, daß es nicht erst Gropper († 1559) gewesen ist, wie Chemnitz behauptet[1], welcher zwischen dem opus operatum und operans als dem Werke des Empfängers eine Vermittlung herzustellen suchte. Auch die alte Scholastik hat dies versucht, aber freilich in der Sacramentenlehre mehr negativ mit dem obicem non ponentibus, aber in der Rechtfertigungslehre positiv und ausführlich, so daß sie nicht befürchten durfte, es könne ihr der Vorwurf, die Thätigkeit des Menschen zu vernachlässigen, gemacht werden. Sie unterscheidet die sacramentale Gnade an sich, wie sie im opus operatum geboten wird, und die rechtfertigende Gnade, insofern sie im Acte der Rechtfertigung wirksam ist. Im ersten Fall wird durchaus die Objectivität betont, im andern Fall wird die subjective Thätigkeit des Menschen gefordert.

Der Ausdruck obicem ponere findet sich schon beim hl. Augustinus, welcher damit den Unterschied zwischen dem unmündigen Kinde, welchem die Taufe gespendet wird, und dem erwachsenen Täufling, welchem der rechte Glaube an die Wirksamkeit des Sacramentes fehlt, charakterisirt. Der letztere sei wahrhaft ungläubig, viel besser als er sei der „parvulus, qui, etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum eius salubriter percipit“ [2]. Das scheinbare Widerstreben der Kinder beim Empfang der Taufe benützt Augustin, wie Cyprian, zum Beweis für den objectiven Charakter der letzteren. Die Scholastiker haben den Ausdruck allgemein aufgenommen, gehen aber in der Erklärung insofern auseinander, als die einen mehr die negative Seite, die conditio sine qua non (Albertus, Scotus), die anderen die positive Seite, die Disposition für die Gnade (Thomas), hervorheben. Die scotistische Auffassung wurde einseitig von den Reformatoren gesteigert und als allgemeine Meinung der Scholastiker den Katholiken vorgehalten und vorgeworfen, obwohl Luther sich ähnlicher Wendungen bedient hat[3]. Wenigstens bezieht sich die Augsburger Apologie gerade hierauf, wenn sie das obicem non ponentibus näher erklärt mit sine bono motu utentis[4].

Aber selbst Scotus, welcher die negative Fassung am schärfsten hervorkehrt und geradezu erklärt, es werde kein bonus motus interior verlangt, sondern es genüge, daß der Empfänger keinen Riegel vorschiebe[5], erläutert diesen nicht erforderlichen motus interior genauer als einen solchen, „qui

---

[1] *Bellarmin* l. c. III, 57. Schätzler a. a. O. S. 22.

[2] Ep. 98, 10.

[3] „Da es Gott also ordnet und gebeut, zu absolviren oder zu vergeben und zu binden oder zu behalten, so gilt die Vergebung und Behaltung nicht kraft des Wortes oder der That, sondern kraft dessen, der es ordnet und einsetzt, nämlich Gottes; es mag nun derjenige würdig sein oder nicht, der es empfängt; gleichwie die Taufe giltig ist, es mag sie empfangen ein Würdiger oder Unwürdiger, weil sie eine Ordnung Gottes ist, nicht aber eine Willkür, Dünkel oder ein Werk des Menschen.“ W. W. Walch 12, 1402 bei Steitz, Die Privatbeicht und Privatabsolution der Lutherischen Kirche aus den Quellen des 16. Jahrhunderts dargestellt. Frankfurt 1854. S. 4.

[4] VII. a. 13. p. 203.

[5] Sent. IV, D. 1. q. 6. n. 10. Vgl. Schätzler a. a. O. S. 13 ff. 336 ff., namentlich auch mit Bezug auf den Baur-Möhler'schen Streit.

mereatur gratiam", wie es im Alten Testament nothwendig war, und fordert an einem andern Ort[1] eine Disposition für die Rechtfertigung im Sacrament der Buße als ein meritum de congruo per attritionem, wenn er auch wieder zugibt, daß einer ohne diesen Act, welcher zum meritum de congruo genüge, die Gnade des Sacraments empfangen könne. Es genüge, daß er das Sacrament der Kirche empfangen habe und „sine obice peccati mortalis actualiter sibi facto vel in voluntate inhaerentis" empfange, denn er erhalte „non ex merito, sed ex pacto divino" die Wirkung des Sacraments. Indes auch hier betont Scotus wieder das Fehlen des Verdienstes, welches er der attritio zuschreibt, um den objectiven Charakter des Sacramentes zu wahren. Denn würde nicht in dieser Weise, meint er, „ex pacto divino Dei assistentis sacramento suo ad effectum illum, ad quem instituit sacramentum," die Gnade ertheilt, so könnte man das Sacrament der Buße nicht die secunda tabula nennen, da niemals durch das Sacrament selbst als solches die verlorene zweite Gnade wieder erlangt werden könnte, sondern nur durch die Attrition als vorausgehende Disposition und durch die Contrition als ergänzende, vollendende Disposition. Er versteht unter der „attritio tanquam meritum de congruo" eine Reue, durch welche vor dem Empfang des Sacraments die Sünden nachgelassen werden, während er zur Vorbereitung auf das Sacrament einen geringern Grad, ein Mißfallen an der Sünde ohne Verdienst, für genügend erachtet[2].

Vor allem ist nothwendig, daß keine dem Sacramentsempfange widersprechende Intention vorhanden sei, daß also der Empfänger nicht heuchlerisch (fictus), sondern in gutem Glauben (bona fide) hinzutrete. Es muß zuerst der malus motus entfernt sein, welcher bei allen Sacramenten die Verachtung

---

[1] *Scotus* l. c. 14, 4. 7. Cf. *Biel* l. c. IV. D. 1. q. 3: Non requiritur bonus motus interior, quo de condigno vel de congruo gratiam mereatur, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem. Cf. *Bellarmin* l. c. III, 57, der dem Chemnitz vorwirft, er habe den Zusatz quo de condigno etc. absichtlich weggelassen. Aehnlich machte es Baur mit der Stelle aus Scotus.

[2] *Scotus* l. c. 4 ad 1. cf. 14. q. 2, 2. ad 2: Credo ergo, quod ante perceptionem dignam poenitentiae oportet suscitari (sicut Lazarus) vel simpliciter, et tunc per poenitentiae sacramentum non deletur peccatum, sed gratia, quae infuit, augetur, vel suscitari secundum quid, sc. ut habeat aliqualem displicentiam de peccatis et propositum cavendi de cetero et velit suscipere sacramentum poenitentiae, in quo attritio fit contritio, et tunc suscitatur simpliciter per sacramentum. Cf. 14, 1 sol.: Gott könnte zwar die Sünden auch ohne motus nachlassen, aber nach der göttlichen Anordnung und Weisheit sei es bestimmt, daß die Sünde nicht getilgt werde „sine displicentia de peccato commisso, quae apparet multum rationalis, quia sicut peccatum avertit a fine et convertit ad creatum, ita rationale est, quod non deleatur nisi per motum oppositum avertentem a peccato . . convertentem ad Deum." Ad 3: Nicht jeder Act genüge; besonders sei der Zweck zu berücksichtigen. Deshalb erhielt Judas keine Verzeihung. 16, 1, 7: „Sufficit, quod aliqua displicentia, licet informis, praecedat (sc. absolutionem), et tunc ille capax est absolutionis sacramentalis, et per illam fit contritio." 17, 1 ad 3: „Nulla alia (via) ita facilis est et ita certa. Hic enim non oportet, nisi non ponere obicem ad gratiam, quod multo minus est quam habere aliquam attritionem, quae per modum meriti de congruo sufficit ad iustificationem." Dies könne der Empfänger auch besser wissen als das andere, „quia probabiliter potest scire se tunc non peccare actualiter peccato interiori vel exteriori et intendere recipere, quod ecclesia intendit in illo sacramento conferre".

des Sacraments ist. Der Unglaube oder eine actuelle, bewußte Todsünde ist unverträglich mit der Gnade. Das Mißfallen an der Sünde und der Vorsatz, sie zu meiden, sind bereits ein Anfang der Besserung. Diesen hat man attritio genannt und als Bedingung für den Empfang der sacramentalen Gnade gefordert [1]. Scotus hat seine Darstellung nur dadurch verwirrt, daß er die Attrition in höherem Sinne als allein für den Empfang der Gnade hinreichend auffaßte. Daher mußte er die Vorbereitung anders erklären. Sachlich stimmt er aber mit den übrigen Scholastikern überein.

Damit ist bereits ein positives Moment für die Erklärung des Ausdrucks gegeben. Ein solches wird denn auch direct von den meisten Scholastikern in der Form eines bonus motus interior gefordert. Eine fromme, Gott wohlgefällige Gesinnung, welche sich in entsprechenden Werken der aufrichtigen Reue, des Glaubens und der Liebe offenbart, soll dem Sacramentsempfang vorangehen. Schon der Lombarde verlangt für den Empfang der Taufe bei den Erwachsenen Glaube und Buße. Thomas betrachtet den für nicht disponirt, welcher nicht glaubt und unehrerbietig hinzutritt [2]. Gabriel Biel bemerkt ausdrücklich, zur Rechtfertigung des Gottlosen sei die Bethätigung des freien Willens als vorausgehende Disposition nothwendig. Ohne Reue und Vorsatz werde keine Sünde nachgelassen. Wie die Sünde in der Abwendung von Gott und in der Zuwendung zum Geschöpfe bestehe, so müsse der Nachlassung der Sünde die Abwendung von dem Geschöpfe vorangehen. Diese Ansicht wurde von vielen Theologen des Reformationszeitalters vertheidigt [3]. Dadurch ist aber klar ausgesprochen, daß nur derjenige dem opus operatum des Sacraments keinen Riegel vorschiebt, der ihm selbstthätig, in einem Freiheitsacte, entgegenkommt.

Mit Unrecht haben deshalb die Reformatoren den Scholastikern und der kirchlichen Lehre den Vorwurf gemacht, daß sie das obicem non ponentibus rein negativ fassen und das opus operatum mechanisch, magisch wirken lassen. Freilich so weit als die Reformatoren gingen, die, obwohl sie die Kindertaufe beibehielten, doch die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato verwarfen, konnten sie nicht gehen, wenn sie nicht den ganzen Organismus des Gnadenlebens und der Kirche zerstören wollten. Die Gnade wurde nicht mehr als eine Kraft, welche dem Menschen mitgetheilt wird, sondern als eine Imputation betrachtet; die Taufe wurde zwar lutherischerseits im allgemeinen für nothwendig zum Heil erklärt und ihre gnadenverleihende Wirksamkeit gepriesen, aber ihre Wirkung ist doch nur negativ, die Nachlassung der Erbschuld, und selbst von dieser bleibt das Materiale, die sündhafte Concupiscenz, im Gerechtfertigten zurück.

Demgegenüber hatte das Tridentinum nur den Ertrag der scholastischen Lehrentwicklung zum Ausdruck zu bringen. Da in den Hauptpunkten alle Scholastiker einig waren, so konnte es auch die scholastischen Termini, die es sonst mit Rücksicht auf die theologischen Controversen gern vermied, aufnehmen. Zunächst bestimmt es im Anschlusse an die Rechtfertigungslehre, daß durch

---

[1] Alexander v. Hales, Wilhelm v. Paris, Thomas, Bonav., Richard v. Middleton, Durandus, Antoninus u. a. Hahn a. a. O. S. 415. Schätzler a. a. O. S. 341 ff.

[2] Sent. IV. D. 4. q. 3. a. 2. [3] Hahn a. a. O. S. 408.

die Sacramente alle wahre Gerechtigkeit anfängt, oder die angefangene vermehrt, oder die verlorene wiederhergestellt wird. Sodann lehrt es von der Wirksamkeit der Sacramente, daß sie die Gnade enthalten und denen verleihen, welche keinen Riegel vorschieben[1], und zwar immer und allen, soviel es auf Gott ankommt, und daß die Sacramente ex opere operato wirken.

Nach dem, was vorher in der Lehre von der Rechtfertigung gesagt worden ist, kann als Gnade, welche die Sacramente verleihen, nur die wahre Gerechtigkeit, die Gott wohlgefällig machende oder heiligmachende Gnade, gemeint sein. Diese bleibt dem Gerechtfertigten als Zustand oder Habitus[2], welcher zwar die actuelle Gnade nicht enthält, aber auf dieselbe disponirt. Ist beim Empfang des Sacraments diese erste Gnade schon vorhanden, so wird dieselbe vermehrt. Diese zweite Gnade kann natürlich nicht als ein besonderer Habitus neben dem ersten angesehen werden, sondern gibt dem ersten und einzigen Habitus der heiligmachenden Gnade gleichsam eine andere Form, indem derselbe erhöht oder für bestimmte Aufgaben und nach bestimmten Richtungen gestärkt wird. Von jeher galt die Firmung als Vollendung der Taufe, die letzte Oelung als Vollendung der Buße. Die Eucharistie enthält die höchste Gnade in dem Urheber der Gnade selbst. Die beiden anderen Sacramente aber bestimmen den Habitus der heiligmachenden Gnade für die besonderen Aufgaben des Standes, in welchen sie einführen. Der mit der zweiten Gnade ausgerüstete Gläubige ist auch besonders für jene actuellen Gnaden am besten disponirt, welche zu der Erfüllung seiner speciellen Lebensaufgabe oder unter den bestimmten Lebensverhältnissen nothwendig sind. Das Tridentinum nennt zwar die gratia sacramentalis neben der gratia sanctificans nicht, gibt aber ihre Bedeutung bei den einzelnen Sacramenten zu erkennen.

Die gratia habitualis, welche die Sacramente verleihen, kann auch nicht wesentlich von jener verschieden sein, welche außerhalb der Sacramente ex opere operantis erworben werden kann; denn in beiden Fällen ist es der Heilige Geist, welcher die Gerechtigkeit der Seele bewirkt. Die sacramentalen Gnaden bewirken auch nicht besondere, von der heiligmachenden Gnade verschiedene Habitus, sondern stellen die Hinordnung zu den actuellen Gnaden für den Beruf her. Und hierin liegt neben der größern Leichtigkeit, die Rechtfertigung mittelst der Sacramente zu erlangen, der Grund, warum in jedem Falle das Sacrament wünschenswerth ist und für die verschiedenen Verhältnisse und Lebensstellungen verschiedene Sacramente erforderlich und nützlich sind. Das Tridentinum lehrt auch nach Röm. 5, 5, daß in der Taufe der Heilige Geist mitgetheilt werde[3], gibt aber nicht an, wie sich diese Mittheilung zu der im Sacrament der Firmung und Priesterweihe verhält. Einzelne Theologen meinen, in der Taufe werde der Heilige Geist nicht substantiell, sondern nur nach seiner Wirksamkeit (dynamisch) mitgetheilt; die meisten nehmen aber überall ein substantielles Einwohnen an, unterscheiden dagegen zwischen den genannten Sacramenten, indem sie je in dem folgenden eine reichlichere Mittheilung annehmen. Der Unterschied ist freilich schwer zu bestimmen, wenn man nicht die geringere oder größere Wirksamkeit zur Erklärung zuziehen will.

---

[1] S. 7. de sacr. in gen. c. 6. 7.

[2] Das Tridentinum vermeidet übrigens diesen Ausdruck. [3] S. 6. c. 7.

Ueber die Quantität der mitgetheilten Gnade verbreitet sich das Tridentinum nicht. Aus der Lehre über die Rechtfertigung geht aber hervor, daß dieselbe verschieden ist; denn ein jeder empfängt die Gerechtigkeit „secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem“. Letztere Bemerkung läßt erkennen, daß eine Mitwirkung des Empfängers nothwendig ist. Diese bezeichnet das Tridentinum mit „obicem non ponere“, aber über die Bedeutung dieses Ausdrucks war nach dem, was über die Vorbereitung auf die Rechtfertigung gesagt worden war, kein Zweifel möglich. Indem es diese Vorbereitung in einer Reihe von Acten des Glaubens, der Reue, Hoffnung, Liebe darstellt, ohne das opus operans zur Ursache der Rechtfertigungsgnade zu machen, hat es die protestantische Lehre zurückgewiesen, als ob der Mensch ohne sein Zuthun, ohne Mitwirkung des freien Willens wie ein Klotz (truncus) gerechtfertigt werde, wenn nur der Glaube, nicht als Tugend, sondern als Vertrauen, fides specialis, fiducia, vorhanden sei. Infolge dieses Gegensatzes war allerdings der nachtridentinischen Theologie die Aufgabe gestellt, auf Grund der theologischen Entwicklung die Tragweite des „obicem non ponere“ schärfer zu bestimmen. Es zeigte sich dabei, daß schon die Scholastik das positive Moment hinlänglich gewürdigt, das ethische Moment und die Vorbereitung zur Rechtfertigung geltend zu machen gesucht hatte, sobald man nicht bei den einzelnen Ausdrücken stehen blieb, sondern das Ganze der Rechtfertigungslehre ins Auge faßte. Das Tridentinum selbst erklärt die Attrition für den Empfang des Sacraments der Buße als genügend [1], der römische Katechismus stellt dieselbe Bedingung. Wenn er anderwärts [2] sich negativ ausdrückt, so will er doch nicht von der positiven Vorbereitung absehen [3].

Indem Bellarmin nicht wie die alte Scholastik von dem Gegensatze zu der Objectivität der Sacramente ausgeht, sondern von dem Organismus des Rechtfertigungsprocesses, ersetzt er das „obicem non ponere“ durch „tollere obstacula“. Diese Erklärung wurde bis Möhler beibehalten [4]. Allein auch dieser Ausdruck ist noch zu äußerlich, weil er die ethische Activität zu wenig berücksichtigt. Das „tollere obstacula“ verhält sich zum Act der Rechtfertigung selbst wie etwas rein Aeußerliches, Zufälliges, so daß derselbe ganz und gar in einem physischen Phänomen aufgeht. „Darin liegt aber gerade das Magische, das dem innern Wesen der Subjectivität, welche ex opere operato verjüngt werden soll, Zuwiderlaufende“ [5]. Von einem causalen Verhältnisse kann natürlich keine Rede sein, aber beide Momente werden doch auch von dem Tridentinum in einen innern Zusammenhang gebracht. Später wurde dann dieser Zusammenhang stärker hervorgehoben und die für den Empfang nothwendige Disposition als „ein Aufgeschlossensein der geistigen Sinne“, als ein Entbinden des „durch die Sünde unterdrückt gewesenen“ Gottesbewußtseins erklärt, welches von dem opus operatum aufgenommen und ins Gebiet des Uebernatürlichen versetzt worden ist. Daß die Gnade allen, welche die Sacramente würdig empfangen, mitgetheilt wird, mußte gegen den Präde-

[1] S. 14. De sacr. poen. 4. Cf. S. 13. De euch. c. 7. Cat. rom. II, 5, 37.
[2] Cat. rom. II, 1, 19. [3] II, 4, 47.
[4] Cf. *Franzelin* l. c. p. 54 gegen Kuhn, Theol. Quartalschrift 1855. S. 29.
[5] Schätzler a. a. O. S. 492.

stinatianismus Calvins, welcher nur den Prädestinirten die Gnade wirklich zukommen ließ, besonders bemerkt werden.

Der Grund liegt darin, daß die Sacramente die Gnade enthalten, mittheilen [1] und ex opere operato wirken. Das Tridentinum hat diese Ausdrücke aufgenommen, ohne sie näher zu erklären. Deshalb war über den Streit zwischen Thomisten und Scotisten nicht entschieden, denn auch die Scotisten gebrauchten diese Ausdrücke und betrachteten das Sacrament als causa instrumentalis. Der römische Katechismus bedient sich zunächst derselben Ausdrücke: continere, conferre, infundere gratiam [2], begünstigt aber, wie sonst, die thomistische Auffassung, indem er geradezu das Bild von dem Kanal anwendet [3]. Da aber der Katechismus kein symbolisches Buch im strengen Sinne ist, wenn er auch unter den Auspicien des Papstes abgefaßt wurde, so ist auch damit die große Streitfrage zwischen Thomismus und Scotismus nicht entschieden.

Die nachtridentinische Theologie hat dieses Gebiet weiter zu bebauen gesucht, ohne es aber zu einem Fortschritt in der Theorie zu bringen [4]. Die beiden Hauptrichtungen bestehen fort, wenn auch seit Cajetan die thomistische mit Vorliebe die „physische", die scotistische seit M. Canus die „moralische"

---

[1] *Eugen. IV.*, Pro Armen.: Continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt. [2] II, 1, 16. 17. 20; 2, 18.

[3] II, 1, 9: Virtutem, quae ex passione Christi manat, h. e. gratiam, quam ille nobis in ara crucis meruit, per sacramenta, quasi per alveum quendam, in nos ipsos derivare oportet; aliter vero nemini ulla salutis spes reliqua esse poterit. 21: Quo autem pacto tanta res et tam admirabilis per sacramentum efficiatur, ut, quemadmodum sancti Augustini sententia celebratum est, aqua corpus abluat et cor tangat, id quidem humana ratione atque intelligentia comprehendi non potest. Constitutum enim esse debet, nullam rem sensibilem suapte natura ea vi praeditam esse, ut penetrare ad animam queat. At fidei lumine cognoscimus omnipotentis Dei virtutem in sacramentis inesse, qua id efficiant, quod sua vi res ipsae naturales praestare non possunt.

[4] *Suarez* l. c. XX, 153: . . . Ac si novum aliquid et diversum ab eis (Scotus, Dur.) diceret (Canus). 154: Omnium horum auctorum una est in re sententia, quamvis verbis dissentiant. Eine Zusammenfassung aller Factoren findet sich bei Bellarmin (II, 1. De sacr. in gen.). Es concurriren beim opus operatum Gott, Christus, der Empfänger, der Spender. „Ceterum ex his omnibus id, quod active et proxime atque instrumentaliter efficit gratiam iustificationis, est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur, et haec vocatur opus operatum, accipiendo passive (operatum), ita ut idem sit, sacramentum conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis, a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis: quod s. Augustinus lib. 4. de bapt. c. 24. expressit illis verbis: ‚Ipsum per se ipsum sacramentum multum valet.' Nam voluntas Dei, quae sacramento utitur, concurrit quidem active, sed est causa principalis. Passio Christi concurrit, sed est causa meritoria, non autem effectiva, cum non sit actu, sed praeterierit, licet maneat objective in mente Dei. Potestas et voluntas ministri concurrunt necessario, sed sunt causae remotae; requiruntur enim ad efficiendam ipsam actionem sacramentalem, quae postea immediate operatur. Probitas ministri requiritur, ut ipse minister non peccet sacramenta ministrando, non tamen ipsa est causa gratiae in suscipiente, nec iuvat suscipientem per modum sacramenti, sed solum per modum impetrationis et exempli. Voluntas, fides et poenitentia in suscipiente adulto necessario requiruntur ut dispositiones ex parte subiecti, non ut causae activae: non enim fides et poenitentia efficiunt gratiam sacramentalem, neque dant efficaciam sacramentis, sed solum tollunt obstacula, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent; unde in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit iustificatio."

Wirksamkeit zum Schibboleth hat. Jene wird von allen Thomisten (Dominikanern), diese von allen Franziskanern und nahezu auch von allen Jesuiten vertheidigt[1]. Vasquez kritisirt den Wilhelm von Auxerre sehr streng; Suarez spricht sich für die physische Wirksamkeit aus, wenn er sich auch gegen die Annahme einer materiellen Ursache erklärt. Wenn die Sacramente Gnadengefäße seien, so doch nur virtuelle, insofern sie mit der Kraft begabt sind, die Gnade zu ertheilen. Dieses sind sie aber wieder nur als Vehikel eines höhern Agens. Darum verwirft er auch die physische Wirkung einer Disposition für die Gnade (Capreolus, Thomas de Argentina, Alexander von Hales und früher Thomas) und ebenso die Behauptung, daß die Sacramente zwar nicht die Gnade, aber deren Verbindung mit der Seele bewirken. Daher sagt er mit Thomas, Cajetan und den Thomisten: „Sacramenta novae legis sunt vera instrumenta attinguntque vere ac physice gratiae productionem.“ [2]

Es läßt sich nicht bestreiten, daß die thomistische Auffassung den ganzen Vorgang tiefer faßt. Denn wenn die Scotisten sich die Wirksamkeit der Assistenz daraus erklären, daß Gott in seinem ewigen Rathschlusse es für immer festgestellt und seine Kirche davon verständigt habe, daß, so oft die sacramentale Handlung in rechter Weise vollzogen werde, er in demselben Augenblick seine Gnadenwirkung unfehlbar darbiete, so fehlt der positive Beweis für diese Annahme. Er kann nur durch die allgemeine Thatsache ersetzt werden, daß Christus die Sacramente eingesetzt und den Empfängern derselben seine Gnade verheißen hat. Damit ist aber über die Art der Wirksamkeit noch nicht entschieden. Zunächst muß man vielmehr hieraus den Schluß ziehen, daß die Sacramente wirkliche Werkzeuge der Gnade sind. Zwar will Scotus diesen Ausdruck in weiterem Sinne erklären, aber der Ausdruck wird dadurch fast völlig entleert. Die Annahme, daß die Sacramente wirklich die Gnade bewirken, indem sie durch eine physische Action die Gnade aus der potentia obedientialis der Seele educiren (Thomas, Cajetan, Thomisten), wird dem Buchstaben der Heiligen Schrift, den Concilien und Heiligen sowie der Würde der Sacramente weit mehr gerecht als die andere[3], ist aber doch nicht sachlich ebenso sicher[4].

Andererseits hat aber die Kritik des Scotus an dem physisch gedachten Instrument doch auch ihre Berechtigung. Denn abgesehen davon, daß eine virtus sive qualitas spiritualis vel corporalis schwer zu begreifen ist, kann jedenfalls die virtus nicht vor der Verbindung der Form mit der Materie vorhanden sein und muß mit dem Act vorübergehen, während die Gnade in

---

[1] *Franzelin* l. c. p. 133 nennt für die moralische Wirksamkeit: Bonavent., Heinrich v. Gent, Richard v. Mediavilla, Scotus und seine Schule, die Nominalisten, Canus, M. und B. Ledesma, Vasquez, Becanus, Coninck, Hurtadus, De Lugo, Arriaga, Haunoldus, Antoine, Gormaz, Pallavicini, Martinianus, die Wirceburgenses und die meisten Neueren. Hurter (Comp. 3. ed. III, 164) nennt für die physische Wirksamkeit außer den Thomisten noch Schätzler und Oswald; dazu kommen neuestens Schwane, Katschthaler, Schell und viele andere. Vgl. auch Katholik 1885. I, 611.

[2] *Suarez* l. c. XX, 154 (Disp. 9. S. 2, 13).

[3] *Suarez* l. c. XX, 154 sqq. (D. 9. S. 2, 13. 14).

[4] D. 10. S. 2, 7: Opinio illa de causalitate physica est valde incerta et ad hominum sanctificationem non multum referens, dummodo illis detur gratia ad praesentiam sacramentorum.

der Seele bleibt. Beschränkt man also die virtus auf den Act der Spendung, so genügt es, wenn man überhaupt bloß die Bewegung oder Einwirkung Gottes durch diesen Act annimmt[1]. Gott ist es ganz und gar, durch den die Sacramente wirken. „Was am Beil die Schneide und die ihm eingeprägte thätige Kraft ist, dies ist in den Sacramenten die Bewegung Gottes allein." Bei den Sacramenten, welche einen Charakter einprägen, lebt nach der Entfernung des Hindernisses die Gnade wieder auf, und doch ist das Sacrament nicht mehr vorhanden. Muß man hierfür auf eine unmittelbare Einwirkung Gottes „ratione sacramenti prius suscepti" recurriren[2], so liegt kein Grund vor, dasselbe bei der Spendung des Sacraments nicht zu thun. Will man eine engere Verbindung dieser göttlichen Wirksamkeit mit dem Sacramentsvollzug statuiren, so braucht man nur anzunehmen, daß Gott in ähnlicher Weise durch die Sacramente wirke, wie der Logos seine Wunder durch die Menschheit gewirkt hat.

Diese Wirksamkeit wäre aber eine moralische und würde die Verbindung der sacramentalen Handlung mit den subjectiven Bedingungen leichter erklären. Für die moralische Wirksamkeit spricht auch der Umstand, daß in der Heiligen Schrift einerseits der Tod, das Blut, Leiden und Sterben Jesu als Mittel der Rechtfertigung bezeichnet werden[3] und andererseits die Wiedergeburt durch das Wort erwähnt wird[4]. Wenn Christus durch das Wort die Tochter des Jairus und den Lazarus auferweckte, so kann er auch durch seine Allmacht in und mit den Sacramenten die Auferweckung der Seelen bewirken. Die Ausdrücke der Väter, daß der Heilige Geist geheimnißvoll in den Sacramenten wirke[5], und die Definition Isidors lassen doch erkennen, daß man nicht allgemein neben dem Hauptagens noch eine besondere Kraft zu Hilfe nahm. Durch diese „Inexistenz" Gottes in der sacramentalen Handlung würde die bloße Assistenz wie die materielle physische Auffassung vermieden, und doch eine innige Verbindung zwischen dem Sacrament, der heiligmachenden Gnade und dem innewohnenden Heiligen Geiste ermöglicht. Jedenfalls darf aber diese Inexistenz nur als eine vorübergehende betrachtet werden, wenn man sie nicht für unverständlich (Vasquez, Suarez) oder wieder für etwas Physisches (Viva, Bannez) ansehen will. Alles weitere ist sicher ein Streit um Worte, denn es muß genügen, zu wissen, daß Christus durch seinen Geist in den Sacramenten die Heiligung der Seele bewirkt. Gewiß, solange etwas sachgemäß erklärt werden kann, darf man nicht einen ohne neue Wunder unmöglichen Modus aufsuchen. Die strenge physische Wirksamkeit würde eine dem Element eingegossene Kraft verlangen, was doch selbst die Thomisten nicht mehr annehmen. Aber nichtsdestoweniger müssen sie gestehen, daß ihre Meinung unsicher, hypothetisch, sehr schwierig und beinahe unverständlich ist.

---

[1] Cf. *Bellarmin* l. c. III, 72.

[2] *Suarez* l. c. D. 28. S. 4, 31. Schwane a. a. O. IV, 371 ff.

[3] Röm. 5, 10. Kol. 1, 22. Hebr. 2, 14. Eph. 1, 7. 1 Petr. 1, 19. Cf. *Franzelin* l. c. p. 107. 111. 124. [4] Jac. 1, 18. 1 Petr. 1, 23. Vgl. Joh. 15, 3.

[5] *Basil.*, De Sp. s. 15, 35. *Ambr.*, De Sp. I, 6, 77. *Cyrill. Hier.*, Cat. 21, 3. *Isidor.*, Etym. 6, 19. *Franzelin* l. c. p. 111 sq. 124 sq. 135 sq. *Lugo*, D. 4. S. 5.

Indes scheint es mir vergebliche Mühe, den hl. Thomas für die moralische Wirksamkeit anzurufen [1]. Sicher ist nur so viel, daß er die Wirkung erst im Act selbst eintreten läßt und die göttliche Anordnung stark betont. Insofern wird er auch dem subjectiven Factor mehr gerecht als die späteren Thomisten. Denn wie Augustinus erklärt er, daß der Heilige Geist in den Sacramenten auf den freien Willen wirke. Die weihende und heiligende Wirksamkeit des Heiligen Geistes ist nicht als eine Sendung an die sacramentalen Zeichen, sondern an die durch jene Mittel zu heiligenden Empfänger anzusehen, und bezweckt die sittliche Durchdringung aller Glieder mit der das Böse überwindenden Kraft Christi [2].

Wenn man dies als eine physisch-ethische Wirksamkeit, als dynamische Verschmelzung creatürlicher und göttlicher Action, welche Signatur der sacramentlichen Wirksamkeit sei, bezeichnen will, die subjective Erhebung completirt werden läßt, das opus operatum als proportionirte Ursache einer ethischen Erneuerung faßt [3], so zeigt dieser Versuch nur, wie schwer es wird, die spätere thomistische Theorie von der physischen Wirksamkeit der Sacramente, welche die Lehre des hl. Thomas einseitig ausgebildet hat, mit dem sittlich-geistigen Leben in Einklang zu bringen. Da die Disposition oder der Seelenschmuck aufgegeben werden mußte, so bleibt nur übrig, daß der Heilige Geist selbst durch die Sacramente der subjectiven Erhebung entgegenkommt und durch Eingießung der heiligmachenden Gnade Verstand und Willen übernatürlich stärkt, rechtfertigt und heiligt. Wenn man die göttliche Action, welche den principalen Factor im ganzen Proceß bildet, ins Auge faßt, so muß man die Wirkung des Sacraments als eine momentane erklären, wie auch in der Rechtfertigung die Sündennachlassung und Heiligung verbunden sind und momentan eintreten; berücksichtigt man den menschlichen Factor, welcher unter dem Einflusse der actuellen Gnade wirkt, so erhält man einen zeitlich verlaufenden Proceß, aber die eigentliche Wirkung des Sacramentes ist nicht etwa das letzte Glied in demselben.

Die weitere Entwicklung der lutherischen Sacramentenlehre hat die Unhaltbarkeit der Vereinigung zweier entgegengesetzten Principien mehr und mehr herausgestellt. Hat das Sacrament nur einen Einfluß auf den Glauben, welcher doch dem Empfang vorausgeht, so ist keine actuelle, vitale Disposition möglich. Daher ist der Zweck der Innerlichkeit des Rechtfertigungsprocesses nicht erreicht. Das von außen kommende Wort Gottes, mit inhärirender hypersacramentaler Wirksamkeit ausgestattet, ist das Hauptsacrament. Der Heilige Geist ist mit dem Wort Gottes verbunden [4]. Dieses ist das opus operatum, und die vermeintliche Emancipation der Subjectivität führt gerade zu einem unvermittelten und daher unberechtigten Eingriff in die Heiligkeit der Innerlichkeit. Diese übernatürliche Wirksamkeit des Wortes Gottes erscheint als eine Ueberspannung des katholischen Sacramentsbegriffes. Obwohl aber dieselbe eine Unterschätzung der Sacramente zur Folge haben mußte, so ließ sich diese doch nicht consequent durchführen. Vielmehr wurde das opus operatum auch in die Behandlung der Sacramente wieder unbewußt eingeführt.

---

[1] *Franzelin* l. c. p. 135 sqq. [2] Schell a. a. O. S. 536. 549. 574 f.

[3] Schätzler a. a. O. S. 293. 456 ff.

[4] Form. Conc. II. c. 2. p. 672. Kuhn, Theol. Quartalschrift 1855. S. 50 f. Schätzler a. a. O. S. 550. Dorner, Gesch. d. prot. Theol. München 1867. S. 551 ff. 561 f.

Dies zeigte sich besonders bei der Kindertaufe und der Buße. Luther drückt sich über den Werth der Taufe im großen Katechismus sehr positiv aus. Er spricht von einer „ingens virtus et utilitas baptismi“, von einem Reichthum des Trostes und der Gnade, daß Himmel und Erde die Erhabenheit der Taufe nicht erreichen können. In der Taufe wird allen umsonst von außen ein solcher Schatz und ein derartiges Heilsmittel dargeboten, daß es den Tod verschlingt und die Menschen im Leben erhält[1]. Wenn er auch alles auf „mandatum et institutio Dei“ zurückführt, so wird doch der Widerspruch zu der Solafides-Lehre kaum verdeckt. Noch weniger ist dies bei der Kindertaufe möglich, „durch welche heute der Teufel mittelst seiner Secten verschiedentlich gefangen hält“, die Luther am liebsten den Doctoren überlassen hätte. Aber der thatsächliche Erfolg zeige den Werth der Kindertaufe, weil sonst, da alle unmündig getauft werden, niemand den für den Glauben nöthigen Heiligen Geist haben könnte. Die Kirche und das Christenthum müßten längst aufgehört haben. Dies sei der Beweis ad hominem. Sachlich sucht er die Kindertaufe dadurch zu begründen, daß er ihre Kraft in das Wort und Gebot Gottes setzt. Mit dieser Spitzfindigkeit, wie er selbst sagt, gelangt er auch dazu, daß die Taufe giltig ist ohne Glauben, ja selbst bei simulirtem Empfange, weil sie die Verbindung von Wasser und Wort Gottes ist. Der würdige Empfang aber soll zur Besserung und Heiligung der Christen dienen. „Ohne Glauben bleibt nur das nackte und unwirksame Zeichen.“ Bei den Kindern beruft sich schließlich Luther auf den Glauben und das Gebet anderer, der Kirche.

Der Widerspruch dieser Lehre liegt auf der Hand. „Es hätte dem evangelischen Grundsatze nur entsprochen, entweder die Kindertaufe abzuthun . . . oder sie für eine kirchliche Feier zu erklären, die ihren wahren Inhalt erst später erhält. Allein keines von beiden ist geschehen, vielmehr hat Luther die Kindertaufe als das Sacrament der Wiedergeburt beibehalten und sie, die im System höchstens ein Symbol der zuvorkommenden Gnade sein durfte, als effective Handlung gefaßt. Damit war man, wenn man es auch nicht wahrnehmen wollte, zum opus operatum zurückgekehrt und hatte das Verhältniß von Gnadenwirkung und Glauben gesprengt.“[2] Um das Gewissen zu beschwichtigen, hat man später die Rechtfertigung und Wiedergeburt gespalten, jene als das Objective (forensischer Richterspruch), diese als das Subjective gefaßt. „Dadurch wurde das herrlichste Kleinod des evangelischen Christenthums seiner praktischen Kraft beraubt, also unwirksam.“

Die verhängnißvolle Entwicklung wurde durch eine unrichtige Auffassung von der Buße noch verstärkt. „Daß auch hier die mittelalterliche, katholische Betrachtung bei ihm (Luther) nachwirkte, sollte nicht geläugnet werden.“ Nach seiner Lehre sollten Glaube und Buße zusammengehören, so jedoch, daß der Glaube das logische Prius ist. Statt dessen hat die Rücksicht auf den „gemeinen groben Mann“ Melanchthon bestimmt, die Buße aus dem Gesetze abzuleiten und dem Glauben voranzustellen. Buße und Vergebung wurden mit der iustificatio identificirt und aufs engste mit dem kirchlichen Beichtstuhl verbunden. So erhielt man eine Doublette zum katholischen Bußsacrament

---

[1] Cat. maior. IV, 28 sq. p. 541. 62 sq. p. 549.

[2] Harnack a. a. O. III, 748. Dorner a. a. O. S. 159 ff. Nitzsch a. a. O. S. 558.

ohne den lästigen römischen Zusatz. „Auch hier mußte nun die katholische Lehre überlegen erscheinen, denn bei dieser Betrachtung der Vorgänge mußte das Stehenbleiben bei der fides sola eine bedenkliche Laxheit zur Folge haben." „Diese Widersprüche potenzirten sich noch, sobald man auf die regeneratio Rücksicht nahm, und führten in einen heillosen Scholasticismus zurück. Und aus diesem Scholasticismus traten wie in dem alten aus allen Nöthen und Mühen die beiden katholischen Grundfehler — verhüllt, aber für ein an dem Christenthum Luthers geübtes Auge deutlich genug — hervor, die Annahme einer Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato und die Umsetzung des evangelischen Begriffes des Glaubens zu einer verdienstlichen Leistung." [1]

Noch stärker zeigte sich der Widerspruch bei dem Abendmahl. Denn die reale Gegenwart, welche mit Luther auch die Concordienformel festhält, verträgt sich nicht mit der sola fides. Da man aber die Consequenzen, welche die Reformirten zogen und heutzutage viele Protestanten ziehen, daß die Sacramente leere, äußere Zeichen seien, nicht ziehen wollte angesichts der ausdrücklichen Lehre der Heiligen Schrift und der gesammten kirchlichen Ueberlieferung, so suchte man die Widersprüche so gut als möglich zu verdecken. „Durch die Fassung, die Luther der Abendmahlslehre gegeben hat, hat er es mitverschuldet, daß die spätere lutherische Kirche in ihrer Christologie, in ihrer Sacramentenlehre, in ihrem Doctrinarismus und ihrem falschen Maßstabe, mit dem sie abweichende Lehren maß und für Ketzereien erklärte, eine kümmerliche Doublette zur katholischen Kirche zu werden drohte. Daß diese Gefahr über dieser Kirche geschwebt hat und noch immer nicht völlig gehoben ist, kann kein Einsichtiger verkennen. Sieht man auf das Christenthum Luthers und vergleicht es mit dem katholischen, so ist das, was sie trennt, die Wirklichkeit; was sie verbindet, sind Worte. Blickt man aber auf die Gestalt des Lutherthums, die sich seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, nicht ohne Schuld Luthers, vielfach ausgebildet hat, so muß man sagen, daß es nur Worte sind, die sie vom Katholicismus trennen, während die Wirklichkeit sie verbindet; denn Katholicismus ist nicht Papst und nicht Heiligenverehrung oder Messe, sondern Lehre vom Sacrament, von der Buße und von dem Glauben und den Glaubensautoritäten." [2]

Daraus erklären sich auch die schwankenden Angaben der protestantischen Theologen, welche mitunter die entgegengesetzten Bestimmungen der katholischen und protestantischen Lehre nebeneinanderstellen [3], während die älteren protestantischen Scholastiker selbst in den Worten geradezu die katholische Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente vortrugen und als protestantische Lehre ausgaben. Ganz consequent sind nur diejenigen, welche die Sacramente lediglich als Mittel zur Erweckung der subjectiven Stimmung und als Kennzeichen der Religionsgemeinschaft betrachten. Dadurch würde aber das praktische Christenthum schwer geschädigt. Denn dieses kann ebenso wenig ohne wirkliche Sacramente mit positiver Gnadenwirkung wie ohne Werke des freien Willens als Verdienste für das ewige Leben bestehen. Nur die katholische Sacramenten-

---

[1] Harnack a. a. O. III, 751.

[2] Harnack a. a. O. III, 759. Kuhn, Theol. Quartalschrift 1855. S. 54 ff.

[3] Kuhn a. a. O. S. 38.

lehre, welche im opus operatum die Objectivität der Sacramente wahrt, aber im opus operans die subjective Thätigkeit zu ihrem Recht kommen läßt, kann ein Zusammenwirken beider Heilsfactoren zur Geltung bringen.

§ 10.

Der sacramentale Charakter [1].

Von einzelnen Sacramenten, welche mit dem ganzen Christenstand der Gläubigen zusammenhängen, wird in der Heiligen Schrift bemerkt, daß sie eine Besiegelung der Empfänger für Gott und das ewige Leben bewirken. Diese Besiegelung ist eine äußere Bestätigung des durch Gottes geheimen Rathschluß der Erlösung und Vorausbestimmung für die Prädestinirten in Christo bereiteten Heiles. Indem Christus der Verheißung gemäß auf Erden erschienen ist und die Botschaft des Heiles verkündet hat, hat er denjenigen, welche gemäß dem Willen Gottes an seine Lehre glaubten, das Siegel des Heiligen Geistes verliehen, durch welches sie eine Anwartschaft auf das Erbe des ewigen Lebens haben. Wie die Erlösung die sichtbare Ausführung dessen ist, was Gott von Ewigkeit her zum Heile der Menschen beschlossen hat, so ist die Berufung der von Ewigkeit für das ewige Leben bestimmten Gesegneten des Vaters zum Glauben an das Evangelium der äußere Vollzug des ewigen Rathschlusses.

In diesem alle Zeiten umfassenden Rahmen stellt der heilige Apostel Paulus die Bedeutung der Besiegelung im Epheserbriefe dar. „Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, hat uns gesegnet mit jedem geistlichen Segen in der Himmelswelt in Christo, gemäß dem, daß er uns erwählt hat in ihm vor der Grundlegung der Welt, . . . indem er uns zuvor bestimmte zur Sohnschaft durch Jesus Christus zu ihm, nach dem Wohlgefallen seines Willens, zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, die er ausgoß über uns mit aller Weisheit und Einsicht, indem er uns kundmachte das Geheimniß seines Willens, gemäß dem Beschluß, den er sich vorsetzte in ihnen, für die Veranstaltung der Fülle der Zeiten, unter ein Haupt zusammenzufassen alles in Christo, sowohl was im Himmel, als was auf Erden ist, in ihm, in welchem wir auch unser Loos erhalten haben als Vorausbestimmte nach der Vorbestimmung dessen, der alles wirkt gemäß dem Beschlusse seines Willens, daß wir seien zum Lobe seiner Herrlichkeit, die wir zuvor gehofft haben in Christo, in welchem auch ihr das Wort der Wahrheit gehört habt, das Evangelium eures Heiles, in welchem, nachdem auch ihr geglaubt habt, ihr besiegelt worden seid durch den Heiligen Geist der Verheißung, welcher das Angeld unseres Erbes zur Erlösung des Eigenthums, zum Lobe seiner Herrlichkeit ist.“ [2]

Die Gläubigen sind also in Christo vorausbestimmt, haben durch ihn die Nachlassung der Sünden und die Erneuerung des Geistes erhalten. Dies gilt aber nicht bloß für die Juden, welche zuvor gehofft haben, sondern auch für die Heiden. Denn auch sie haben, nachdem Christus auf Erden erschienen war, das Wort der Wahrheit, das Evangelium des Heiles gehört, haben daran geglaubt und sind deshalb mit dem Heiligen Geiste besiegelt worden.

---

[1] *Lorinser*, De charactere sacramentali. Oppolii 1844. [2] Ephes. 1, 3—14.

Diese Besiegelung gibt ihnen ein Anrecht auf das ewige Erbe, weil sie die Gläubigen zum Eigenthum Gottes, zu einem Gegenstand seiner Herrlichkeit macht. Demgemäß fällt die Besiegelung (σφραγίζεσθαι) weder mit dem Glauben noch mit der Rechtfertigung an sich zusammen, sondern ist eine besondere Auszeichnung des Christen, durch welche er als Angehöriger der Gemeinde Christi, des Reiches Gottes auf Erden, erscheint und die Anwartschaft auf das ewige Leben besitzt. Galt den Juden die Beschneidung als das Siegel der Zugehörigkeit zum auserwählten Volke, als das Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens (Röm. 4, 11), so haben nun die Christen, ob sie vom Judenthum oder Heidenthum kommen, das Siegel des Heiligen Geistes zum Zeichen, daß sie zu den Auserwählten des Reiches Gottes gehören, auserwählt nach der ewigen Vorherbestimmung Gottes. Es ist der Geist der Verheißung, welcher von dem Sohne zur Rechten des Vaters geschickt wurde und selbst wieder das Unterpfand der Verheißung ist.

Diese Auffassung der Besiegelung durch den Heiligen Geist zum Zwecke der Erlangung des ewigen Lebens tritt auch Eph. 4, 30 hervor. Der Apostel fordert die Gläubigen auf: „Betrübet nicht den Heiligen Geist Gottes, in welchem ihr besiegelt worden seid für den Tag der Erlösung." Der Tag der Erlösung ist aber der Tag der Wiederkunft Christi, an welchem die Gesegneten des Vaters aus diesem Lande der Wanderschaft in die Gefilde der ewigen Heimat heimgeholt werden. Die Besiegelung bezieht sich also auf die Bestimmung des Menschen durch die göttliche Gnade für die ewige Glorie [1]. Die Beziehung auf den Charakter (Suarez) kann nur als Folgerung aus der Besiegelung durch die Gnade gelten. Auch die Antithese zur Beschneidung berechtigt nicht diese Erklärung als die ursprüngliche zu betrachten. Denn durch die Antithese sollen nur die Heidenchristen trotz des Mangels der Beschneidung als vollberechtigte Mitglieder des Reiches Gottes dargestellt werden, weil sie auf Grund ihrer durch den Glauben bewirkten Lebensgemeinschaft mit Christus das Siegel des Heiligen Geistes in sich tragen und Eigenthum des Heiligen Geistes, des Geistes der Verheißung geworden sind. Dagegen ist allerdings anzunehmen, daß der Apostel mit Rücksicht auf das Zeichen der Beschneidung den Ausdruck σφραγίζειν, signare, gebrauchte und damit die Voraussetzung für die Lehre vom Charakter herstellte [2].

Danach erklärt sich auch 2 Kor. 1, 22: „Der aber, der uns sammt euch befestigt auf Christus und der uns gesalbt hat, ist Gott, der uns auch besiegelt hat und das Unterpfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat"; denn neben der Befestigung und Salbung in Christus, durch welche die Gläubigen Glieder des Reiches Gottes geworden sind, kann die Besiegelung durch den Heiligen Geist sich nur auf die Verheißung, deren Unterpfand (und Angeld) der Heilige Geist ist, beziehen. 2 Tim. 2, 19: „Doch der feste Grund Gottes steht und hat zum Siegel das Wort: Der Herr hat die Seinigen erkannt, und: Es lasse ab von der Ungerechtigkeit ein jeder, der den Namen des Herrn nennt" ist zwar σφραγίς, signum, allgemein auf die Gemeinde der treuen Gläubigen bezogen, aber die Gläubigen sind zugleich als die von Gott

---

[1] Chrys., Theodoret, Oekumen; Ambros., Hier., Anselm, Thomas (III, 63, 3 ad 1).
[2] *Suarez* l. c. XX, 187. 190. D. 11. S. 1, 4.

erkannten Kinder bezeichnet, welche als solche selbst durch die Umtriebe der Irrlehrer nicht abwendig gemacht werden können.

Apok. 7 (vgl. 9, 4) bezieht sich auf die Endzeit, aber der Engel, welcher vom Aufgange der Sonne aufsteigt und das „Siegel des lebendigen Gottes" trägt, um die Diener Gottes auf ihrer Stirne zu besiegeln, damit sie vor den Plagen geschützt werden, ist nicht bloß der Engel der Endzeit, sondern vielmehr der Engel, welcher in der Ausführung des Heilswerkes als dienender Geist die Erwählten begleitet und schützt. Die Besiegelten aus den zwölf Stämmen wie die große Menge aus den Völkern vor dem Throne des Lammes sind die seit Anbeginn der Welt Auserwählten, sind alle durch den Heiligen Geist für den Tag der Erlösung Vorherbestimmten.

Die Besiegelung durch Gott ist aber von um so größerer Bedeutung, als Gott die Wahrheit ist und treu in seinen Verheißungen bleibt. Dieses bestätigt Gott den Gläubigen, wenn er ihnen das Siegel seiner Verheißung aufdrückt. Denn wie Gott den Menschensohn besiegelt (Joh. 6, 27), d. h. als seinen Gesandten und Sohn vor den Menschen bestätigt hat, so hat er auch den Gläubigen das Siegel der Wahrheit verliehen, auf daß ein jeder, welcher das Zeugniß Christi annimmt, zugleich besiegelt, daß Gott wahrhaftig ist (3, 33). In ähnlicher Weise sagt ja der Apostel von den Korinthern, daß sie das Siegel seines Apostolats seien (1 Kor. 9, 2). Dieses sind sie als von Gott durch die Predigt des Apostels zum Glauben Bekehrte; denn sie bestätigen als Früchte seiner Arbeit die göttliche Sendung des Apostels. Sie sind dies aber auch, weil sie das Siegel des Heiligen Geistes empfangen haben; denn die in ihnen wirksame Gnade des Heiligen Geistes ist ein Beweis für die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Predigt des Apostels.

Zur nähern Bestimmung dieses Siegels des Heiligen Geistes hat der Apostel selbst durch die Gegenüberstellung zu der Beschneidung die Andeutung gegeben. Das Bundeszeichen des Alten Testamentes war ein Typus für das Zeichen des Geistes im Neuen Bunde. Die Beschneidung des Fleisches versinnbildete die Beschneidung des Herzens und diente auch für den Israeliten nur als Vorbedingung und Zeichen für die Gerechtigkeit im Glauben an den künftigen Erlöser. In der messianischen Zeit mußte der Typus der Erfüllung weichen. Der Geist selbst, welcher durch die Propheten den Messias vorausverkündigt hatte, war nun auf die Erde gesandt, in die Herzen ausgegossen. Der den Gläubigen mitgetheilte Geist war das geheimnißvolle Siegel der in Christus zum ewigen Leben berufenen Gläubigen. Dieses Siegel wurde aber bei der Mittheilung des Heiligen Geistes in der Taufe und Firmung aufgeprägt. Denn ausdrücklich und wiederholt wird berichtet, daß den Gläubigen beim Empfang dieser Sacramente der Heilige Geist mitgetheilt wurde. Werden also die Gläubigen als Gerechtfertigte und Geheiligte die Besiegelten des Heiligen Geistes genannt, so haben sie mit dem Heiligen Geist zugleich das Siegel desselben empfangen. Die Beziehung dieses Siegels zur Auserwählung berechtigt zu der Folgerung, daß dasselbe ein unverlierbares, unauslöschliches Siegel ist. Zu demselben Schlusse führt die Thatsache, daß diese Sacramente nicht wiederholt werden durften.

Die ältesten Väter begnügen sich mit diesen einfachen und selbstverständlichen Folgerungen aus der Heiligen Schrift. Das „eine Taufe" (Eph. 4, 5)

galt für entscheidend, wenn es auch dem Zusammenhange nach nicht die Einzigkeit, sondern die Einheit als Zeichen der Zusammengehörigkeit aller Christen ausdrücken soll; denn sonst müßte auch das „eine Brot" (1 Kor. 10, 17) zu einer ähnlichen Folgerung berechtigen. Der Getaufte trägt das Zeichen seines Herrn, auf dessen Namen er getauft worden ist, unauslöschlich an sich, weil er ein für allemal aus der Masse der der Sünde und dem Tode verfallenen Menschen ausgeschieden worden ist. Wer mit diesem Zeichen versehen ist, kann mit Ruhe der Ankunft des Herrn entgegensehen [1]. Allgemein galten Taufe und Firmung als nicht wiederholbar, weil sie den Menschen zum Gliede des Leibes Christi, zur Wohnung des Heiligen Geistes machen. Der Vater ist nicht wie ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen, nicht ein Herr unedler Knechte, sondern solcher, welche anfangs, als in der Kindheit, durch Furcht geadelt sind, hernach aber in Liebe einen seligern Dienst versehen als in Furcht; sind ja sogar an der Seele der Knechte und Söhne Gottes Merkmale dem allein sichtbar, der die Herzen schaut [2]. Ein alter Gnostiker zieht die Münze Matth. 22, 20 zur Vergleichung bei. Wie diese eine Inschrift hatte, welche ihre Zugehörigkeit zum Kaiser bekundete, so ist es auch bei dem Gläubigen. „Er hat zur Aufschrift den Namen Gottes durch Christus, den Geist aber als Bild. Auch die unvernünftigen Thiere zeigen durch das Zeichen (σφραγίς), wem sie gehören, und nach diesem Zeichen werden sie beansprucht. So trägt die gläubige Seele, welche das Zeichen (σφράγισμα) der Wahrheit empfangen hat, die Wundmale Christi mit sich herum (Gal. 6, 17)." [3]

Am besten läßt sich die Ansicht der Väter über dieses Siegel aus den Erklärungen zu den oben besprochenen Schriftstellen erkennen. Chrysostomus bemerkt zu Eph. 1, 13: „Es ist wiederum ein Beweis großer Fürsorge, daß sie besiegelt worden sind; nicht nur eigens bestimmt, nicht nur erlöst, sondern auch besiegelt. Wie wenn einer die ihm durch das Loos Zugefallenen kennzeichnen wollte, geradeso hat auch Gott sie eigens bestimmt zum Glauben, besiegelt zur Erbschaft der künftigen Güter. . . . So lange sie bloß in seinem Vorherwissen existirten, waren sie niemandem bekannt; nachdem sie aber besiegelt waren, sind sie kenntlich geworden, jedoch nicht wie wir. Sie werden nämlich mit wenigen Ausnahmen kenntlich werden. Besiegelt wurden die Israeliten, aber durch die Beschneidung wie die Heerden und die unvernünftigen Thiere. Besiegelt wurden auch wir, aber wie Söhne mit dem Geiste. Was bedeutet ‚mit dem verheißenen Geiste'? Nun weil wir ihn der Verheißung gemäß empfangen haben . . . deswegen nennt er es auch Unterpfand, denn das Unterpfand ist ein Theil des Ganzen. Er hat uns unser Heil erkauft

---

[1] *Cypr.*, Ad Dem. 22: Evadere enim (diem iudicii) solos posse qui renati et signo Christi signati fuerint alio in loco Deus loquitur (Ez. 9, 5. 6). Quod autem sit hoc signum, et qua in parte corporis positum, manifestat (Ez. 9, 4). Et quod ad passionem et sanguinem Christi pertineat hoc signum et ille salvus atque incolumis reservetur quisque in hoc signo invenitur, item (Ez. 12, 13) . . quisque in sanguine et signo Christi inventus fuerit, solus evadit. Ep. 73, 9: signaculum dominicum. [2] *Orig.*, De or. 16.

[3] Excerpta Theodoti 86. ap. *Clem. Alex.*, P. 988. Cf. *Pseudo-Clem.*, Ep. II, 8: σφραγὶς ἄσπιλος. *Pastor Herm.*, Sim. 9, 16, 3: σφραγὶς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. 4. 5: σφραγὶς τὸ ὕδωρ · σφραγὶς τοῦ κηρύγματος. Const. ap. 3, 16: ἄθραυστος σφραγίς.

und inzwischen uns ein Unterpfand gegeben. Warum gab er nicht gleich das Ganze hin? Weil auch wir noch nicht alles gethan haben. Wir glaubten; das ist der Anfang. Auch er gab ein Unterpfand. Haben wir einmal den Glauben durch die Worte bethätigt, dann legt er uns das Ganze bei.... Wofür aber ist er Unterpfand? Für die Einlösung des Eigenthums. Die volle Erlösung findet erst dort statt."

Zu 2 Kor. 1, 22 bemerkt Chrysostomus: „Was heißt denn, der uns gesalbt und besiegelt hat? Es heißt, der uns den Geist gegeben und durch diesen beides bewirkt hat, indem er uns zugleich zu Propheten und Priestern und Königen gemacht. Denn diese drei Würden empfingen in der alten Zeit die Salbung. Wir aber besitzen jetzt nicht die eine oder andere dieser Würden, sondern alle drei zusammen, und zwar in ausnehmendem Grade." „Und so bist auch du König, Priester und Prophet im Taufbade geworden.... Denn wie den Kriegern ein Mal, so wird den Gläubigen der Heilige Geist eingeprägt; und würdest du ausreißen, so bist du allen erkennbar. Wie nämlich die Juden einst als Siegel die Beschneidung hatten, so haben wir das Pfand des Geistes."

Cyrill von Jerusalem nennt [1] die Taufe unter anderem ein heiliges, unauflösliches Siegel (σφραγὶς ἁγία ἀκατάλυτος), ein Siegel des Heiligen Geistes, welches in Ewigkeit nicht aufhört (πνεύματος ἁγίου σφραγὶς ἀνεξάλειπτος εἰς τοὺς αἰῶνας). Wir empfangen mit dem Heiligen Geist das Siegel und legen in demselben die Menge der Sünden ab. Er benützt bereits das Bild von der militia christiana, welche, ähnlich wie die Soldaten des Kaisers, mit dem Siegel ihres Herrn versehen wird. „Der Heilige Geist wird eure Seelen besiegeln; ihr sollt dem großen König Kriegsdienste leisten." [2] Besonders ausführlich verbreitet sich Gregor von Nazianz in seiner Rede über die Taufe (40, 15) über die Besiegelung. Das Siegel der Taufe schützt die Christen, verleiht auch im Leben die stärkste Sicherheit; denn einem gezeichneten Schafe stellt man nicht leicht nach. Die Christen sind bezeichnet an Seele und Leib mit der Salbung und dem Geiste, wie Israel einst mit dem nächtlichen und die Erstgeburt behütenden Blute. Der Mutter, welche ihr Kind nicht bald taufen lassen will, ruft er zu: „Du fürchtest das Siegel wegen der Schwäche der Natur? O Mutter, wie klein ist deine Seele, wie schwach dein Glaube!" Amulette und Zauberformeln gebrauchen sie, aber das Siegel wollen sie nicht anwenden!

Basilius sagt zu dem Täufling: „Niemand wird wissen, ob du zu uns oder zu den Gegnern gehörst, wenn du nicht durch die geheimnißvollen Symbole die Verwandtschaft nachweisest; wenn du nicht bezeichnet bist mit dem Lichte des Angesichts des Herrn. Wie soll der Engel dich vertheidigen, wie dich von deinen Feinden befreien, wenn er das Siegel nicht wahrnimmt? Wie willst du sagen: ich gehöre zu Gott, wenn du die Kennzeichen nicht an dir trägst? Oder weißt du nicht, daß der Würgengel an den bezeichneten Häusern vorüberging, in den nicht bezeichneten aber die Erstgeburt tödtete? Einen unversiegelten Schatz können die Diebe leicht nehmen, einem ungezeichneten Schafe wird ohne Gefahr nachgestellt." [3] „Die Taufe ist für die Gefangenen Löse-

---

[1] Procat. 16. 17. [2] Cat. 3, 3. [3] De bapt. or. 12, 4. 5.

geld, Nachlassung der Schulden, Tod der Sünde, Wiedergeburt der Seele, lichtes Gewand, unzerstörbares Siegel, Fahrzeug zum Himmel, Vermittlerin des Reichs, Geschenk der Sohnschaft, Besiegelung mit dem Heiligen Geist."

Daher erhielt die Taufe selbst den Namen Siegel (σφραγίς). Es war nothwendig, sagt der Pastor Hermä, durch das Wasser aufzusteigen, um das ewige Leben zu erlangen. . . . Es erhielten also jene, welche entschlafen sind, das Siegel des Sohnes Gottes und gingen in das Himmelreich ein. . . . Das Siegel ist also das Wasser[1]. Ephräm bemerkt[2], beim Gericht werde untersucht, ob das in der Taufe empfangene Siegel unverletzt bewahrt worden sei. Eusebius läßt den Kaiser Constantin vor seiner Taufe die Bischöfe mit den Worten anreden: „Es ist jetzt die Zeit da, daß auch wir das Unsterblichkeit verleihende Siegel empfangen, die Heilsbesiegelung erlangen." [3] Nachdem er dann den Vollzug der Taufe berichtet hat, fährt er fort: „So also wurde Constantin allein von allen Kaisern seit Menschengedenken durch die Zeugnisse Christi wiedergeboren, vollendet und mit dem göttlichen Siegel der Vollendung geschmückt." Das heilige Symbol, welches die dem Competenten vom Hierarchen geschenkte Besiegelung und das heilsame Einschreiben des Priesters ist[4], erinnert wenigstens an die auszeichnende Einführung in den Christenstand, die Vergleichung mit der Beschneidung an das Zeichen des neuen Israel.

Unter den Lateinern ist wohl Tertullian nicht zu nennen, denn das Zeichen des Glaubens (signaculum fidei)[5] geht auf das Glaubensbekenntniß bei der Taufe. Auch was Hieronymus zu Eph. 1, 13 vom Zeichen des Heiligen Geistes (signaculum Spiritus sancti) sagt, bezieht sich allgemein auf den Empfang des Heiligen Geistes bei der Wiedergeburt. Immerhin geht aus der dadurch bewirkten Aufnahme in das Christenthum, welche nicht mehr verloren werden kann, hervor, daß es sich um eine unverlierbare Bezeichnung der menschlichen Seele handelt. Spätere Theologen haben auch von den signa caelestis regis gesprochen, welche durch die Taufe und andere Sacramente eingeprägt werden, aber sie erklären dieselben als das signaculum crucis, durch welches der Teufel in die Flucht geschlagen werde.

Deutlich spricht zuerst der hl. Ambrosius von diesem Siegel. „Wir sind vom Heiligen Geist gezeichnet, daß wir den Glanz, das Bild und die Gnade desselben festhalten können, was sicher ein geistiges Siegel (spirituale signaculum) ist. Denn wenn wir auch nicht sichtbar am Leibe gezeichnet werden, so werden wir wahrhaft doch am Herzen gezeichnet, daß der Heilige Geist in uns die Gestalt des göttlichen Bildes auspräge." [6] Augustinus hat diese Lehre aber zuerst systematisch, auf dem Grunde seiner ganzen Sacramentenlehre ausgebildet. Hat er aber auch den „berühmten Terminus character[7]

---

[1] Sim. 9, 16, 3. 4. 5; 17, 4; 31, 1. [2] In sec. Di adv. II, 216 ed. Rom.

[3] De vita Const. 62. Cf. Const. ap. 3, 16. Martyrium Pauli 7. Theclae Acta 8. *Clem. Alex.*, Quis dives c. 42. P. 958. *Euseb.*, H. E. 3, 23 (24), 10.

[4] *Dionys.*, Hier. e. 2, 4.

[5] De spect. 4. 24. Cf. *Hippol.*, Apocal. 13, 16. De antichr. 6.

[6] De Spir. s. 1, 1. 6.

[7] Χαρακτήρ bedeutet bei den Griechen ein Instrument für die Sculptur (Prägstock) oder ein eingeprägtes Zeichen; in der Heiligen Schrift ein eingebranntes Zeichen oder Bild (Lev. 13, 28) oder eine Person, welche ein deutliches Abbild einer andern ist

erfunden und denselben in der Theorie über die Ordination und Taufe verwerthet" [1], so hat er doch die Lehre vom character indelebilis nicht erfunden. Ja selbst seine systematische Darstellung erweist sich als Resultat der abendländischen Lehrentwicklung über das Sacrament der Taufe und der Ordination. Denn darüber hat in der allgemeinen Kirche eigentlich nie ein Zweifel bestanden, daß beide nicht wiederholt werden dürfen. Der Streit drehte sich im 3. und 4. Jahrhundert nur darum, ob die Häretiker überhaupt ein Sacrament spenden können. Ja man ging sogar so weit, daß man selbst diejenigen, an denen ohne eigenes Wissen die Taufe wiederholt worden war, als mit einer Makel behaftet ansah und von der Ordination ausschloß. Der Grund hiervon kann nur in einer bleibenden Wirkung der Taufe auf die Seele gesucht werden, in einer Wirkung, welche auch dann nicht verloren geht, wenn die Taufgnade selbst verloren gegangen ist, welche auch dem noch erhalten bleibt, welcher aus der kirchlichen Gemeinschaft, in die er durch die Taufe aufgenommen ward, ausgeschieden oder ausgestoßen worden ist. Diese Wirkung muß also den Charakter eines der Seele eingedrückten, unverwischbaren Zeichens an sich tragen. Die Vergleichung mit dem militärischen Zeichen, welches eingebrannt wurde, lag um so näher, als schon Tertullian das Christenthum als einen Kriegsdienst Christi bezeichnete, und als die Salbung mit Chrisma bei der Taufe an die Salbung der Kämpfer im Alterthum erinnerte. Die Zeit der Verfolgungen hatte auch der christlichen Gemeinschaft durchaus den Charakter einer streitenden Kirche verliehen.

Das Verdienst des hl. Augustinus ist es aber allerdings, diese allgemeinen Vorstellungen von der Bedeutung der wichtigsten Sacramente für den Stand des Gläubigen und den Bestand der Kirche auf Grund der allgemeinen kirchlichen Lehre wissenschaftlich untersucht und festgestellt zu haben. Dies that er, indem er zwei verschiedene Wirkungen an den genannten Sacramenten unterschied: den Charakter, welchen sie der Seele einprägen, und die Gnade der Rechtfertigung, durch welche sie die Seele gerecht machen und heiligen. Er gebraucht hierfür zuerst das Wort character, und wenn er auch den Zusatz indelebilis formell nicht beifügt, so ist derselbe doch in seiner ganzen Auffassung begründet. Er deutet dies schon durch die Unterscheidung zwischen sacramentum, das alle empfangen, und effectus, welcher den Würdigen zu theil wird, an [2].

Daß er von der Taufe ausging, war durch den Ketzertaufstreit und die Stellung der Taufe in der Sacramentenlehre bedingt. Indem er nun die Lehre Cyprians, daß außerhalb der katholischen Kirche der Heilige Geist nicht

---

(Hebr. 1, 3). *Philo*, Plant. Noe 5: σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λόγος. Quod det. potiori ins. 23: χαρακτὴρ θείας δυνάμεως von der menschlichen Seele (I, 332. 207). *Clemens Rom.*, 1 Cor. 33, 4: τὸν ἄνθρωπον ἔπλασεν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος χαρακτῆρα. *Ignatius*, Ad Magn. 5: οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (ἔχουσιν). Als nationales Unterscheidungsmerkmal steht das Wort 2 Macc. 4, 10: εὐθέως ἐπὶ τὸν Ἑλληνικὸν χαρακτῆρα τοὺς ὁμοφύλους μετῆγε.

[1] Reuter, Augustinische Studien. 1887. S. 86. 264. Harnack a. a. O. III, 142.

[2] De bapt. V, 15, 20: In baptizato autem inseparabiliter baptisma permanere manifestum est, quia in quodlibet profundum malorum et in quamlibet horribilem voraginem peccatorum irruat baptizatus, usque ad apostaticam ruinam, non caret baptismo.

mitgetheilt werden könne, und die Lehre Stephans, daß die Ketzertaufe giltig sei, zu vereinigen suchte, kam er zu dem Ergebniß, daß bei der Taufe zwei Momente zu unterscheiden seien: die Taufe an sich und die Mittheilung der Liebe durch den Heiligen Geist [1]. Letztere kann denjenigen nicht zu theil werden, welche außerhalb des Liebesbundes der katholischen Kirche stehen, aber sie wird von Gott nachträglich denen, welche nach dem Empfange der Taufe zur Kirche zurückkehren, mitgetheilt. Denn dieser Empfang gibt ein Anrecht auf die Gabe der Liebe, weil er der Seele einen Charakter einprägt, welcher auf die Liebe vorbereitet, dieselbe geradezu herbeizieht, bewirkt, sobald das Hinderniß beseitigt ist. Der Charakter bleibt aber auch, wenn die Liebe erlischt; denn er ist das Zeichen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, der Kirche, und das Zeichen des Christenstandes wie eines besondern Standes in der Kirche. Selbst wenn ein Laie unbefugterweise und ohne Noth die Taufe ertheilt, kann dieselbe nicht für nichtertheilt angesehen werden. „Und es wird von einem frommen Soldaten in keiner Weise das königliche Zeichen (character), welches von Privaten mißbraucht worden ist, verletzt werden.“ Selbst das von Unberechtigten mit dem königlichen Siegel versehene Geld wird eingezogen und in die königliche Schatzkammer gebracht; selbst der von einem Deserteur oder einem andern mit dem Soldatenzeichen Besiegelte wird im Betretungsfalle nach den Gesetzen des Heeres bestraft. In keinem Falle „wird der Charakter wiederholt, sondern vielmehr der erkannte Charakter anerkannt. Sind vielleicht die christlichen Sacramente weniger fest eingeprägt als dieses körperliche Zeichen, da wir doch sehen, daß nicht einmal die Abtrünnigen der Taufe entbehren, denen sie bei der Rückkehr durch die Buße nicht wiederhergestellt wird und daher als unverlierbar gilt? Oder ist vielleicht die Vergleichung mit dem Militärdienst nicht erlaubt, wenn doch der Apostel über den Ringkampf offen ausruft: Niemand, der Gott dient, verwickelt sich in weltliche Geschäfte, auf daß er dem gefalle, der ihn zum Dienste erworben hat (2 Tim. 2, 4)“ [2]?

Für das Sacrament der Ordination gibt die Heilige Schrift nur Andeutungen (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6), die aber dadurch unterstützt werden, daß bleibende Aemter anerkannt sind. Die Ueberlieferung spricht für die Lehre von einem Charakter; denn schon Clemens von Rom tadelt die Korinther, daß sie würdige Vorsteher abgesetzt haben. Aber wenn selbst von rechtlicher Amtsentsetzung die Rede ist, wie bei Cyprian, so folgt daraus nicht eine völlige Laisirung der Abgesetzten, sondern nur das Verbot der Ausübung des Amtes. Würde bei Cyprian die Amtsentsetzung wirklich das Fehlen eines unauslöschlichen Charakters beweisen, so käme er in Widerspruch mit der Lehre seiner Zeit, denn schon Calixt und andere römische Bischöfe haben einen solchen

---

[1] De bapt. VI, 1: Non distinguebatur sacramentum ab effectu et usu sacramenti. . . Habere tamen, et dare, et accipere baptismi sacramentum, satis eluxit pastoribus ecclesiae catholicae toto orbe diffusae . . etiam ovem, quae foris errabat, et dominicum characterem a fallacibus depraedatoribus suis foris acceperat, venientem ad christianae unitatis salutem, ab errore corrigi, a captivitate liberari, a vulnere sanari, characterem tamen in ea dominicum agnosci potius quam improbari: quandoquidem ipsum characterem multi et lupi lupis infigunt. Reuter a. a. O. S. 74 f.

[2] Contra ep. Parmen. II, 13, 29. Serm. 359, 5.

Charakter vorausgesetzt. Der hl. Augustinus stellt hierin Taufe und Ordination ganz gleich[1].

Augustinus gebraucht den Ausdruck character (dominicus, regius, regis) sehr häufig[2]. Ebenso betont er immer wieder die Unverlierbarkeit desselben. Indem er die Vergleichung desselben mit dem militärischen Zeichen weiter ausführt, bemerkt er: „Stelle dir vor, du seiest ein Militär: Wenn du das Zeichen des Kaisers innen hast, so dienest du sicher; wenn du dasselbe außen hast, so nützt es dir nicht nur nichts für den Kriegsdienst, sondern du wirst auch noch als Deserteur bestraft. . . . Behalte also, was du empfangen hast; es wird nicht verändert, sondern anerkannt; es ist das Zeichen meines Königs, ich werde kein Eidbrüchiger sein, ich corrigire den Deserteur, verändere aber den Charakter nicht." [3] Wenn man dagegen einwende, daß für dieses Verhalten keine kirchlichen Beispiele angeführt werden können, obwohl die Heilige Schrift Gleichnisse von Schafen und Soldaten kenne, so wolle er auf das Alte Testament verweisen. Die Beschneidung sei unbestritten. Mußte sie vielleicht wiederholt werden, wenn sie ein Samariter vollzogen hatte? [4]

Andererseits unterscheidet Augustin von der Taufe die Händeauflegung (impositio manuum) durch den Bischof. Dieselbe galt ihm als das Zeichen der Reconciliation, durch welche die Verbindung mit der Kirche wieder hergestellt und das Band der Liebe geschlungen wurde. Weil diese Händeauflegung als eine Ceremonie bei der häretischen Taufe betrachtet wurde, so konnte sie wiederholt werden und mußte wiederholt werden, damit durch sie die Sündenvergebung vollzogen und der Heilige Geist mitgetheilt wurde[5]. Damit meinte also Augustinus nicht die Firmung, sondern eine Wirkung der Taufe, welche bei den Häretikern nicht eintreten konnte, weil sie den Geist der Liebe nicht hatten[6]. Zwar beruft er sich für diese Unterscheidung zwischen dem sacramentum, welches auch Simon Magus haben konnte, und der operatio Spiritus sancti auf Apg. 8; aber die Ausführung zeigt, daß es sich um den Unterschied bei einem und demselben Sacrament, dem Sacrament der Taufe, handelt. An einer andern Stelle läßt er über diese Bedeutung der Hand-

---

[1] L. c. 28: Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur; illud cum baptizatur; istud cum ordinatur; ideoque in catholica utrumque non licet iterari. 30. Si enim utrumque sacramentum est, quod nemo dubitat, cur illud non amittitur, et illud amittitur? Neutri sacramento iniuria facienda est. Cf. De bono coniug. 24: Manet in illis ordinatis sacramentum ordinationis et si aliqua culpa quispiam ab officio moveatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad iudicium permanente. Kober, Die Deposition und Degradation. Tübingen 1867. S. 93 ff.

[2] Ep. 173, 3: Characterem dominicum portatis in sacramento quod accepistis. Ps. 39, 1: Baptismus ille tanquam character infixus est, ornabat militem, convincit desertorem. Ep. 98, 5: Quae consecratio reum quidem facit haereticum extra Domini gregem, habentem dominicum characterem, corrigendum tamen admonet sana doctrina. De bapt. III, 19, 32. IV, 10, 16. Ep. 185, 10, 43. C. *Crescon.* 1, 30. Cf. *Isid.,* De off. eccl. II, 25, 10.

[3] In Ioann. tr. 6, 15. 16. [4] Contra *Crescon.* 1, 31.

[5] De bapt. III, 16, 21. V, 21.

[6] Cf. Decr. Grat. II. c. 1. q. 1. c. 73: Ex eo, quod manus impositio iterari praecipitur sacramentum non esse ostenditur.

auflegung gar keinen Zweifel[1]. Er unterscheidet ausdrücklich die Sündennachlassung innerhalb der kirchlichen Einheit von der Integrität des Sacraments außerhalb der Kirche und weist die Berufung auf Apg. 8, 5—17 gegen die Wiederholung der Taufe entschieden zurück; denn er verschmähe es, sich solcher Beweise zu bedienen[2].

Die späteren Väter folgten auch hierin dem hl. Augustinus. Daß unter den drei Sacramenten die Firmung am seltensten erwähnt wird, hängt mit der engen Verbindung mit der Taufe zusammen. Der dunkle zweite Canon der Synode von Orange (441)[3]: „Priester, welche taufen dürfen, sollen immer mit dem Chrisma versehen sein. Die Salbung mit dem Chrisma wollen wir nur einmal ertheilen lassen, und war sie aus irgend einem Grund bei der Taufe unterblieben, so muß dies bei der Firmung dem Bischofe gesagt werden. Eine Wiederholung der Salbung hätte zwar an sich nichts gegen sich, ist aber nicht nothwendig", — bezieht sich auf die verschiedenen Gebräuche der Kirchen, bei der Taufe und Firmung (Rom) mit Chrisam zu salben oder bloß bei der Firmung, beweist also nichts für die Wiederholung der Firmung. Dies zeigt schon die Gegenüberstellung von Priester und Bischof. Anders lautet die Vorschrift, wo bloß von der Salbung durch den Bischof die Rede ist. Da wird jede Wiederholung verboten[4], ohne daß der Charakter besonders genannt wird. Ebenso schweigen Hugo und Lombardus darüber und erwähnen nur, daß die genannten Sacramente nicht wiederholt werden dürfen.

Hugo bemerkt, das Sacrament der letzten Oelung pflege in gewissen Kirchen wiederholt zu werden, obwohl Augustinus sage, ein Sacrament dürfe nicht wiederholt werden und man dürfe keinem Sacrament ein Unrecht zufügen. Man könnte dagegen die Eucharistie anführen, welche bei einem und demselben oft wiederholt werde. Einige sagen auch, daß Augustinus jene Aeußerung nur über die Taufe und Ordination, welche niemals wiederholt werden dürfen, gemacht habe. Doch sei es besser, sie auf alle Sacramente auszudehnen. Denn wenn gesagt wird: ein Sacrament darf nicht wiederholt werden, so ist dies nicht vom Sacrament hinsichtlich des einzelnen Theiles, sondern nur hinsichtlich des Ganzen zu verstehen. Z. B. wenn einer getauft wird, so wird das Wasser durch die Anrufung der Dreifaltigkeit geweiht; wenn mit demselben Wasser wieder ein anderer getauft wird, so wird dieselbe Weihe des Wassers, d. h. die Anrufung der Dreifaltigkeit, durch welche das Wasser geheiligt wird, wiederholt, und doch wird nicht gesagt, daß die Taufe wiederholt werde, weil mit der Wiederholung eines Theiles nicht das Sacrament selbst wiederholt wird. Wenn aber jene Heiligung des Wassers wiederholt und dies an derselben

---

[1] De bapt. V, 23, 33: Manus autem impositio, si non adhiberetur ab haeresi venienti, tamquam extra omnem culpam esse iudicaretur. Cf. 20, 28: Quomodo exaudit (Deus) homicidam deprecantem vel super aquam baptismi vel super oleum vel super eucharistiam vel super capita eorum, quibus manus imponitur? 16, 21: Manus impositio non sicut baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud, nisi oratio super hominem?

[2] L. c. III, 19, 25. [3] Vgl. Hefele a. a. O. II, 293.

[4] *Greg. II.*, Ep. 4 ad *Bonif.* a. 726 (Decr. III. d. 5. c. 9): De homine qui a pontifice confirmatus fuerit, denuo talis reiteratio prohibenda est. Synode von Chalons 813. can. 28 (Taufe und Firmung).

Person vollzogen würde, so würde dem Sacrament Unrecht geschehen. So verhält es sich auch bei dem Sacrament des Altars und der Oelung. Obwohl eine Wiederholung stattfindet mit Bezug auf den Empfänger, so wird doch das Sacrament nicht wiederholt, weil nicht wieder dieselbe Hostie oder dasselbe Oel geweiht wird; denn wenn wegen der theilweisen Wiederholung die Sacramente selbst wiederholt würden, so würde auf gleiche Weise auch die Taufe wiederholt [1].

Der Lombarde hat diese eigenthümliche, mit der ganzen hyperrealistischen Sacramentenlehre Hugo's zusammenhängende Auffassung wieder fallen lassen. Er bemerkt [2], Taufe, Firmung und Priesterweihe dürfen nicht wiederholt werden, weil keinem Sacrament ein Unrecht zugefügt werden dürfe. Doch sei es controvers, ob nur einige oder gar keine wiederholt werden dürfen. Ueber die Taufe und den Ordo lehre Augustinus deutlich, daß sie nicht wiederholt werden dürfen; denn er sage: beide sind Sacramente und werden durch eine Consecration gespendet. Da nun Augustinus unter dieser die Verleihung des Charakters versteht, so kann auch der Lombarde nur diesen meinen, wie denn auch sein Nachfolger und erster Commentator, Petrus Pictaviensis, den Charakter ausdrücklich nennt.

Genau besprochen wird der Charakter in der Scholastik zuerst von Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales. Letzterer behandelt zunächst jene Wirkung der Taufe, welche sie allgemein hervorbringt, sei es in dem heuchlerisch, sei es in dem würdig Hinzutretenden. Diese Wirkung ist der Charakter [3]. Er ist ein character indelebilis et perpetuus. Es gibt aber drei Charaktere, nämlich die Charaktere der Taufe, Firmung und Priesterweihe. Von da an gilt die Lehre vom character indelebilis als ein stehender Artikel in der scholastischen Sacramentenlehre, und was vorher mehr implicite, durch die Unterscheidung zwischen Sacrament und Wirkung, zum Heil oder zum Verderben, durch die Lehre von der Giltigkeit der Sacramentsspendung an Unwürdige oder durch Unwürdige, durch die Lehre von der militia Christi im Vergleich zu der militia imperatoris gelehrt worden ist, wurde nun explicite et ex professo ausführlich dargestellt und begründet.

Es entspricht ganz der Methode des Duns Scotus, daß er an der dogmatischen Beweisführung der Lehre vom Charakter scharfe Kritik übt [4]. Er findet weder den Schrift- noch den Traditionsbeweis (Augustinus, Dionysius, Johannes, Damianus) für genügend, will auch die Nothwendigkeit der Folgerung desselben aus den bekannten Glaubenssätzen nicht zugeben, obwohl nichts Unmögliches oder Widersprechendes darin enthalten sei. Deshalb gilt ihm als Hauptgewähr die Autorität der Kirche, welche durch Innocenz III. die Lehre vom Charakter ausdrücklich gebilligt habe. Noch weiter gehen Gabriel Biel und Cajetan. Biel will trotz Innocenz III. die Lehre nicht als Glaubenssatz gelten lassen, weil diese Stelle zweifelhafter Auslegung sei [5].

---

[1] Sent. t. 6, 15. Cf. *Thomas*, Opusc. 4 (7) de sacramentis tr. 2 (XXVII, 178).
[2] Sent. IV. D. 7, 5 de conf.; D. 23, 4 de unct. D. 24, 13: character spiritualis.
[3] Summa IV. q. 8. m. 5. a. 1, 7. a. 2. m. 8. a. 1.
[4] Sent. IV. D. 6. q. 8. sch. 1—3.
[5] Sent. IV. D. 6. q. 2. a. 1. 3.

Innocenz III. lehrt gegen die Petrobrusianer, Arnoldisten und Waldenser, daß wer durch Furcht getrieben das Sacrament der Taufe empfängt, wie der, welcher es heuchlerisch empfängt, wenigstens den Charakter des Christenthums erhält und zur Beobachtung der Gebote gezwungen werden muß. Wer dagegen gänzlich widerspricht, der empfängt weder die Sache noch den Charakter[1]. Schon die Berufung auf andere, welche nicht ohne Grund die Unterscheidung machen, beweist, daß der Papst keine lehramtliche Entscheidung geben wollte, wenn er auch im Verlauf diese Ansicht zu der seinigen machte. Er gibt vielmehr eine Instruction für die Behandlung der mehr oder weniger unfreiwillig Getauften. Die allgemeine Uebereinstimmung der theologischen Wissenschaft zeigt aber allerdings, daß die Lehre dogmatisches Ansehen genoß. Sie hat denn auch Aufnahme gefunden in den Tractat des hl. Thomas über die Sacramente und ist von da fast wörtlich in die Instruction Eugens IV. für die Armenier übergegangen[2]. Das Tridentinum hat den dogmatischen Charakter dieser Lehre außer Zweifel gesetzt[3]. Der römische Katechismus beruft sich hierfür auf 1 Kor. 1, 21 ff. und Augustinus über Johannes und gegen Cresconius, bemerkt aber seinerseits, der Charakter sei ein ausgezeichnetes unauslöschliches, der Seele eingeprägtes Zeichen.

Dasselbe lehrt auch die spätere griechische Kirche, wenn sie auch nicht so streng zwischen Taufe und Firmung, welche stets miteinander gespendet werden, unterscheidet. Wenn sie jedem zurückkehrenden Häretiker die Salbung mit Chrisam spendet, so spricht dies so wenig für die Wiederholbarkeit der Firmung als die ähnliche Praxis des Abendlandes in betreff der Handauflegung. Beide haben keinen sacramentalen Charakter, sondern sind Zeichen der Reconciliation. Uebrigens haben die Griechen bei der Aufnahme der Häretiker eine strengere Praxis als die Abendländer.

Es lag nahe, zu untersuchen, ob bei den anderen Sacramenten nicht wenigstens eine Analogie mit dem Charakter vorhanden sei. Ein Theil der Scholastiker fand eine solche in dem bereits besprochenen Seelenschmuck. Alexander von Hales, Thomas, Antonin u. a. lehrten, daß der Seelenschmuck eine zwar nicht für immer, aber doch auf längere Zeit der Seele bleibende

---

[1] L. III. Decr. tit. 42. c. 3. Maiores (*Denzinger* l. c. p. 342): Inter invitum et invitum, coactum et coactum alii non absurde distinguunt, quod is, qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et, ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, talis, sicut et is, qui ficte ad baptismum accedit, characterem suscipit christianitatis impressum et ipse tanquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observantiam fidei christianae. Ille vero, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem nec characterem suscipit sacramenti . . . Tunc ergo characterem imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariae non invenit obsistentem.

[2] Inter haec sacramenta tria sunt: baptismus, confirmatio et ordo, quae characterem, i. e. spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur. Reliqua vero quatuor characterem non imprimunt et reiterationem admittunt. *Denz.* l. c. p. 590. *Thom.* l. c. p. 178.

[3] S. 7. de sacr. in gen. c. 9: S. q. d., in tribus sacramentis, baptismo scil., confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, h. e. signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, a. s. Cat. rom. II, 1, 24: Est character veluti insigne quoddam animae impressum, quod deleri nunquam potest, eique perpetuo inhaeret.

Signatur sei, welche wenn auch im Augenblick des Empfangs der Empfänger wegen seiner Unwürdigkeit die sacramentale Gnade nicht empfangen könnte, nachträglich, nach Beseitigung des Hindernisses, diese hervorrufe[1]. Doch hat Thomas in seiner theologischen Summa diese Meinung stillschweigend zurückgenommen, und die meisten Scholastiker verwarfen diese Ansicht der Thomisten, welche sich nur schwer mit der Wiederholbarkeit der Sacramente vereinigen läßt und beim Sacrament der Buße unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnet[2]. Nur bei der Ehe und letzten Oelung, welche bloß unter gewissen Bedingungen wiederholbar sind, scheint die Sache anders zu liegen. Für letztere hat schon Wilhelm von Auxerre mit anderen eine Art Charakter angenommen, fand aber keinen Anklang. Erst einzelne neuere Theologen (Schwetz, Oswald) reden wieder einem Quasi-character das Wort. Doch ist derselbe um so weniger festzuhalten, als nicht nur das Sacrament oft wiederholt werden kann, sondern auch sein allgemeiner Charakter und seine Bestimmung darauf hinweisen, daß es sich nicht um eine besondere Charakterisirung des Christen für einen besondern Stand oder für eine specielle Lebensaufgabe handelt. Eher würde dies bei der Ehe zutreffen, welche die Ehegatten unauflöslich miteinander verbindet und eine Standesgnade verleiht. Deshalb legen auch manche Scholastiker mit Thomas derselben einen (leiblichen) Charakter bei, erklären denselben aber anders als bei den drei anderen Sacramenten. Die volle Consequenz würde sein, daß überhaupt nur eine Ehe gestattet würde, was auch einzelne rigoristische Secten des Alterthums aus anderen Gründen gefordert haben.

Ueber das Wesen des Charakters und das Verhältniß desselben zur sacramentalen Gnade hat die Kirche außer dem, was in der Definition: quoddam signum spirituale distinctivum gesagt ist, nichts entschieden. Der Katechismus bemerkt nur allgemein über die Wirkung desselben, daß wir einerseits tüchtig gemacht werden, um etwas Heiliges zu empfangen oder zu vollbringen, andererseits durch eine Art Zeichen voneinander unterschieden werden. Durch den Charakter der Taufe erlangen wir die doppelte Auszeichnung, daß wir fähig werden, andere Sacramente zu empfangen, und außerdem das christliche Volk von den Heiden, welche den Glauben nicht pflegen, unterschieden wird. Dasselbe läßt sich aber auch bei dem Charakter der Firmung und Priesterweihe erkennen; durch den erstern werden wir als Soldaten Christi zum öffentlichen Bekenntniß und zur Vertheidigung seines Namens und gegen den uns einwohnenden Feind und die Geister der Bosheit in der Luft bewaffnet und unterrichtet, und zugleich von denjenigen, welche eben getauft worden sind und gleichsam neugeborene Kinder sind, unterschieden; der andere hat die Macht, die Sacramente zu vollziehen und zu spenden, und zeigt den Unterschied derer, welche mit einer solchen Macht ausgestattet sind, von dem übrigen Kreis der

---

[1] *Alex.* S. IV. q. 5. m. 3. a. 5. § 1: Sine praeiudicio melioris sententiae opinando dico, nihil asserendo, quod sunt sacramenta causa alicuius effectus in anima . . . non solum disponendo, sed efficiendo, efficiunt enim simpliciter characterizando et ornando. Unde dico, quod singula sacramenta aliquo modo ornant animam, vel imprimendo characterem, vel alio modo signando. *Thomas,* S. IV. D. 1. q. 1. a. 4.

[2] *Thom.,* Suppl. 9, 1: Recedente fictione percipere incipiet (fructum absolutionis) sicut etiam in aliis sacramentis. Dagegen 29, 8.

Gläubigen[1]. Der Charakter der Taufe zeigt die Einwohnung des Heiligen Geistes in den Gliedern des Leibes Christi, der Charakter der Firmung in den Kämpfern, der Charakter der Weihe in den Dienern Christi[2].

Die Väter haben bei dem Siegel an eine innerliche und äußerliche Auszeichnung in Verbindung mit der ganzen Heilsökonomie gedacht. Die innere besteht zunächst in der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes an unserer Seele, in der Theilnahme am göttlichen Charakter, welcher lebendig und wirksam ist und das Ebenbild Gottes herstellt[3]. Die Gläubigen werden durch die Gemeinschaft des Heiligen Geistes bezeichnet; wer dieser theilhaftig wird, der wird selbst geistig und heilig. Diese Auszeichnung hat ihre Analogie in der Gewalt, welche den alttestamentlichen Priestern, Propheten und Königen durch die Salbung verliehen worden ist; die äußere Auszeichnung in den Zeichen der Soldaten, der Thiere, welche das Eigenthumsrecht des Herrn bezeugten und die Träger von anderen unterschieden. Eine näher liegende Analogie bot die Beschneidung, weil sie einerseits ein äußerliches Unterscheidungszeichen der Israeliten von den Heiden, wie andererseits zugleich ein Zeichen der Zugehörigkeit zum auserwählten Volk und der Anwartschaft auf das ewige Erbtheil war. Da die Erfüllung in geistiger Weise erfolgte, so mußte das auszeichnende Merkmal ein geistiger Charakter sein, durch welchen die Gläubigen Gott geweiht, für die Gaben disponirt und für den Dienst Gottes ausgesondert und befähigt werden. Das Unterscheidungszeichen ist als ein geistiges zwar nur Gott und den Engeln erkennbar, wird aber durch die Wirkungen dieser Auswahl auch zu einem Unterscheidungszeichen unter den Menschen.

Der hl. Augustinus gebraucht hierfür wiederholt den Ausdruck consecratio. Durch die nothwendigen Handlungen und die sacramentalen Worte wird das Kind consecrirt. Das Sacrament der Taufe, welches ein und dasselbe ist, gilt auch bei den Häretikern und genügt ad consecrationem[4]. Wenn der hl. Thomas dafür sanctificatio im engern Sinne, im Unterschied von sanctificatio = emundatio gebraucht, so deutet doch seine Vergleichung mit der sanctificatio altaris schon auf die Bedeutung einer Consecration hin. Anderwärts beruft er sich für die potestas ministri auf die consecratio. Bei der Taufe sagt er, der Charakter sei das sacramentale Zeichen für die innere Rechtfertigung[5]. Demgemäß definirt Bellarmin den Charakter also: Character indelebilis est quaedam consecratio animae; consecratio autem tamdiu durat, quamdiu durat res consecrata[6].

Die Beziehung zur Gnade im Sacrament, d. h. zur heiligmachenden und sacramentalen Gnade, wird seit Wilhelm von Auxerre dadurch bestimmt, daß der Charakter als consecratio materialis gratiae bezeichnet wird, indem der Begriff im Sinne der damaligen Philosophie als passives Princip gefaßt wird. Er gilt als eine passibilis qualitas animae, durch welche die Seele in ähnlicher Weise erleuchtet wird wie die Luft durch die Sonne. Da-

---

[1] P. II, 1, 24 sq. De sacr. in gen. 30. [2] *Oberstdörffer*, De inhab. 62.

[3] *Hier.*, Ad Eph. 4, 30. *Basil.*, C. Eun. V, 116. Cf. *Petav.*, De trin. 8, 5, 1.

[4] Ep. 98, 5.

[5] Res et sacramentum character baptismalis, qui est res significata per exteriorem ablutionem et est signum interioris iustificationis.

[6] De sacr. in gen. II, 19 (III, 86). Cf. *Thom.*, II. 2, 39, 3 c.

durch wird sie disponirt für die Gnade oder für die Wirkung Gottes als der c. efficiens, und die Gnade folgt unmittelbar, wenn der Empfänger kein Hinderniß entgegensetzt. Die erste Wirkung des Sacramentes ist der Charakter (sacramentum et res); dieser ist die Ursache der Gnade (res), indem er den Keim der Gnade enthält. Der Charakter ergänzt bei ungenügender Vorbereitung den Mangel der Contrition. Dadurch wurde ein entscheidender Wendepunkt für die mittelalterliche Sacramentenlehre angebahnt.

Andere betrachten den Charakter mehr als Disposition zur Gnade, welche aber an sich nothwendig die Gnade hervorruft (Alex., Thom.). Alexander bezeichnet den Charakter als einen habitus animae, als quoddam lumen spirituale, sed diminutum respectu gratiae, und dieses Licht wird signaculum animae genannt gemäß dem Wort: „Signatum est super nos lumen vultus tui.“ Als ein signum et signatum ist er ein signum dispositivum distinctivum, configurativum, obligativum. Ebenso will Bonaventura den Charakter als einen habitus infusus betrachten. Dagegen sucht ihn Thomas als potentia, als ein Vermögen in der übernatürlichen Ordnung zu fassen, welches die Eigenthümlichkeiten eines Werkzeuges an sich trägt und demgemäß zur Aufnahme der übrigen sacramentalen Gnaden wie zur Spendung der Sacramente befähigt, d. h. zu einer Bethätigungsweise, welche der instrumentalen Wirksamkeit der Sacramente ähnlich ist. Doch kann, abgesehen von der schwierigen Erklärung dieses Verhältnisses, die Potenz keine potentia physica passiva s. activa sein, sondern muß als Disposition betrachtet werden [1].

Scotus geht vielmehr davon aus, daß alle Sacramente in erster Linie für die Gnade eingesetzt sind, so daß auch die Gnade zuerst mitgetheilt werden muß. Das Reale, welches auch er im Charakter annimmt, ist nur eine Relation, welche von außen der Seele zukommt, nicht eine der Seele eingeprägte Form. Deshalb ist nicht recht ersichtlich, wie daraus die Berechtigung für die Thätigkeit im sacramentalen Leben resultirt. Weil er aber wie Bonaventura und später Biel u. a. die Sacramente überhaupt nur als conditio sine qua non auffaßt, so kann auch der Charakter keine andere Bedeutung haben. Die erste Wirkung wäre die Voraussetzung für die zweite. Dadurch wird aber die relatio realis zweifelhaft, da sie ohnehin nicht erklärt, daß zwar Gnade und Glaube fehlen, aber der Charakter doch vorhanden sein kann und umgekehrt. Bei der Taufe und Firmung ist allerdings die Gnade die Hauptsache, dagegen tritt beim Ordo die spiritualis potestas in den Vordergrund. Diese wird durch den Charakter eingeprägt, die Gnade folgt zur Ausübung nach. In diesem Sacramente wird niemandem die Gnade ohne den Charakter, wohl aber manchem der Charakter ohne die Gnade gegeben, so daß man auch nicht sagen kann, die Gnade werde naturâ früher als der Charakter verliehen (Soto). Noch weiter geht Durandus, indem er nur eine ideelle Relation (relatio rationis s. denominatio extrinseca) annimmt.

---

[1] S. th. III, 63, 4 ad 1: Character directe quidem et propinque disponit animam ad ea quae sunt divini cultus exequenda . . ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam, per quam digne impleant ea ad quae deputantur. Et ideo characteri magis est attribuendum subiectum secundum rationem actuum ad divinum cultum pertinentium quam secundum rationem gratiae.

Suarez kommt im Gegensatz zu Scotus, Durandus und Soto, obwohl er nach der Ordnung der Ausführung sachlich den Charakter der Gnade vorangehen läßt, weil der Soldat zuerst das Zeichen und dann erst die Waffen erhält [1], zu dem Ergebniß: character est qualitas supernaturalis realiter ab anima et potentia eius distincta, und im Gegensatz zu Thomas: character dici potest moralis potestas .. quia est signum ex divina ordinatione ad hoc destinatum, ut qui illo insignitus fuerit, aptus sit ad tale ministerium, sicut in veteri lege circumcisio dici poterat potentia passiva ad recipienda sacramenta legis, et similiter virga iudicis potest dici potestas activa ad gubernandum. Er sei nicht eigentlich und wesentlich eine Potenz, sondern eine Qualität der ersten Art, d. h. eine Disposition oder ein Habitus, welcher der Seele entspricht und sie formell vollendet, ohne Rücksicht auf die Thätigkeiten, wie die Schönheit oder Gesundheit eine gute Disposition des Körpers ist [2].

Tournely begründet die Qualität des Charakters als eine Potenz, indem er die Bezeichnung als Habitus und Disposition wegen der Abhängigkeit vom Zustand des Subjects und der Veränderlichkeit mit dem unauslöschlichen Charakter für unvereinbar hält und die passive Qualität (patibilis qualitas s. passio) nur auf die körperliche Beschaffenheit bezieht, während doch der Charakter ein geistiges, der Seele anhaftendes Zeichen ist. Eine Qualität aber, welche an sich das Handeln- und Leidenkönnen verleihe, werde mit Recht Potenz genannt. Eine solche ist also der Charakter, weil der Mensch durch denselben activ oder passiv, d. h. zum Empfang oder Vollzug der Sacramente bestimmt wird. Verleiht der Charakter eine Gewalt, so muß er allerdings in der Seele irgend eine Potenz begründen. Diese wird je nach der Auffassung der ganzen Sacramentenlehre physisch oder moralisch zu bestimmen sein. Der geistige Charakter muß in beiden Fällen gewahrt werden, tritt aber klarer hervor, wenn man die moralische Deutung annimmt. Dadurch wird freilich wieder die Qualität oder der Habitus nahe gelegt, aber die Potenz, welche zu bestimmten Handlungen disponirt, schafft von selbst einen Habitus [3].

Die Beziehung des Charakters zum sacramentalen Cult bringt es mit sich, daß derselbe ein Charakter Christi ist, durch welchen die Gläubigen Christus ähnlich werden (signum configurativum). Er ist eine Theilnahme an dem Priesterthum Christi, auf welchen sich der ganze Cult bezieht, und ein Bekenntniß des Glaubens [4]. Der Gläubige nimmt dadurch theil am dreifachen Amte Christi und wird ein Abbild des Hohenpriesters. Dadurch wird er aber auch verpflichtet und befähigt, jene Handlungen zu vollziehen, welche zu seinem und der Kirche Heil gereichen (s. obligativum et dispositivum), wie er andererseits von allen anderen unterschieden wird (s. distinctivum). Letzteres wurde durch die Vergleichung mit dem Gepräge der Münze, des Siegels ver-

---

[1] Disp. 11. S. 1, 7. [2] T. XX, 193 sq. D. 11. S. 2. n. 5. S. 3, 12.

[3] Franzelin, welcher selbst den Charakter als ontologica quaedam qualitas animam afficiens bezeichnet, lobt die Definition des hl. Thomas als eine meisterhafte: Character est distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali secundum imaginem consignans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non configuratis secundum statum fidei. IV. D. 4. q. 1. a. 2. sol. 2; cf. ad 3. De sacr. in gen. 170. [4] *Thom.*, S. th. III, 63, 3.

deutlicht. Denn ist er auch äußerlich nicht sichtbar, so ist er doch durch den äußern, sichtbaren Sacramentsvollzug bewirkt und bethätigt sich im äußern Leben des Christen.

Je nachdem die eine oder andere Seite des Charakters hervorgehoben wird, muß auch das Subject oder der Träger desselben bestimmt werden. Die meisten Scholastiker stimmen darin überein, daß derselbe nicht im Wesen, sondern in den Vermögen der Seele ihren Sitz habe, weil in diesen das Ebenbild Gottes residire und die Acte, zu welchen der Charakter berechtige, durch die Vermögen der Seele vollzogen werden. Alexander, Bonaventura, Albertus, Thomas und die meisten Thomisten betonen vor allem das Bekenntniß des Glaubens und die Ausübung des sacramentalen Cultus und verlegen daher den Charakter in den Intellect. Umgekehrt legt Scotus den Nachdruck auf die Verpflichtung und sucht den Charakter im Willen. Wieder andere, welche, wie Biel, die Unterscheidung zwischen Seele und Vermögen überhaupt verwerfen, wollen die Seele sammt ihren Potenzen als Subject betrachten. Die beiden ersten Richtungen gehen einseitig von einem, durch ihre ganze theologische Auffassung nahe gelegten Moment aus; denn im Glauben ist der Wille ebenso betheiligt wie der Verstand, und die Willensthätigkeit ist in Verbindung mit der Verstandesthätigkeit zu setzen. Daher empfiehlt es sich, den allgemeinen Charakter des Christenstandes auf das ganze Wesen der Seele zu beziehen (Marsilius, Biel, Bellarmin, Suarez, Lugo)[1]. Das Florentinum und Tridentinum sagen „in die Seele einprägen". Der Charakter prägt demgemäß der Seele habituell das moralisch zu deutende Zeichen ein, wodurch sie nach Vernunft und Wille disponirt ist zur Ausübung des christlichen Berufes mit seinen besonderen Rechten und Pflichten.

Ob der Charakter, welcher stets eingeprägt wird, wenn nicht ein positiver Widerspruch gegen den Empfang vorliegt, nach dem unwürdigen Empfang, sobald das Hinderniß beseitigt wird, nothwendig das Aufleben der Gnade bewirke (Thomas), oder ob das nicht durch die Wirksamkeit des Sacraments geschehe, sondern direct durch Gott, welcher die Wirkung mit Rücksicht auf das früher empfangene Sacrament verleihe[2], ist streitig. Aus dem, was schon Augustinus über die Ketzertaufe gesagt hat, geht hervor, daß die conversio cordis und die Rückkehr zur Kirche nothwendig sind, weil nur die Liebe die Sünden bedeckt. Das Aufleben der Gnade ist jedenfalls nicht physisch zu denken, weil weder der Charakter als physische Potenz recht denkbar ist, noch der Charakter überhaupt die gratia sacramentalis enthält. Ist das Sacrament selbst die Instrumentalursache und Gott der Gnadenspender, so muß dies auch beim Wiederaufleben der Gnade der Fall sein. Dieses wird bei der Taufe allgemein angenommen, von den meisten auch bei der Firmung und Priesterweihe (und Ehe und Oelung) gegen Scotus und Vasquez.

---

[1] D. 11. S. 4, 5 sq.: 1. In corpore (Dur.); 2. in anima, in utraque potentia, i. e. in tota imagine trinitatis (Alex., Bonav. cum superioribus), quamvis principalius in intellectu quam in voluntate; 3. in voluntate (Scotus); 4. in intellectu (Thomas, Thomistae); 5. in essentia animae (Marsil., Gabriel); 6. in hac igitur re, quae satis incerta est, veri similius videtur, characterem esse immediate in substantia animae. [2] *Suarez* l. c. D. 28. S. 4, 21.

Die Beschränkung des Charakters auf die drei Sacramente ist freilich im letzten Grund auf den Willen Gottes zurückzuführen [1], muß aber irgendwie aus dem Heilsplane erkennbar sein. Sie wird durch die besondere Bedeutung derselben für den Christenstand und die Kirche motivirt; denn durch die Taufe wird der Mensch in das Christenthum und in die Kirche aufgenommen, durch die Firmung wird er zum Vertheidiger derselben bestellt und durch die Priesterweihe wird er befähigt, das Reich Christi zu vermehren. Die Taufe versetzt in den status fidei ingenitae im Gegensatz zu den Ungläubigen, die Firmung in den status fidei roboratae im Gegensatz zu den Schwachen, die Priesterweihe in den status fidei multiplicatae, d. h. der Cleriker, im Gegensatz zu den Laien. Der Glaube allein [2] genügt zur Unterscheidung nicht, weil der Getaufte mitunter den Glauben nicht empfängt und doch durch das Siegel bezeichnet ist, und ebenso den Glauben wieder verlieren kann, sodann weil der Getaufte durch das Zeichen zum Empfang der anderen Sacramente befähigt wird. Aehnlich verhält es sich mit dem Ordo, denn durch ihn wird der Mensch auf besondere Weise befähigt für den Dienst Gottes und erhält die Gewalt, andere Sacramente kraft seines Amtes zu verwalten. Bei der Firmung liegt ein ähnlicher Grund nicht vor, doch wird er für die Vertheidigung des Glaubens mit dem Zeichen des Kämpfers Christi versehen. Etwas künstlicher wird diese Beschränkung aus dem dreifachen Amte Christi abgeleitet. Der Gläubige wird durch die Taufe in das königliche Priesterthum aufgenommen, in der Firmung ein Verkündiger (Prophet) des Glaubens, in der Priesterweihe ein Verwalter der Geheimnisse Gottes.

Das Verhältniß der drei Charaktere zu einander suchte man dadurch zu bestimmen, daß man den Taufcharakter mehr als passive Potenz zum Empfang der anderen Sacramente, die beiden anderen als active Potenz zum Handeln erklärte [3]. Je nach der Beurtheilung der verschiedenen Ordines wurde der Charakter der Priesterweihe wieder in eine weitere Anzahl von Charakteren zerlegt. Es wird die Aufgabe der besondern Sacramentenlehre sein, zu zeigen, daß diese Charaktere nicht unabhängig voneinander und nebeneinander bestehen, sondern in einem ähnlichen Verhältnisse zu einander stehen, wie die Gnadenwirksamkeit der Sacramente. Ist die Firmung die Vollendung der Taufe, so wird auch ihr Charakter den der Taufe vollenden. Der Priester aber hat ganz besonders diese Charaktere nothwendig, wenn er von dem speciellen Charakter den richtigen Gebrauch machen will.

§ 11.

Der Ausspender der Sacramente [4].

Das Sacrament als Handlung am Menschen muß von einem Menschen auf Erden (in statu viatoris) gespendet werden. Weder kann der Mensch

---

[1] Tournely a. a. O. S. 121.

[2] Ps. 4, 7. *Ambros.*, De init. 7. *Dionys.*, De eccl. hier. 2, 3.

[3] *Thom.* III, 63, 6: Ad agendum aliquid vel recipiendum quod pertineat ad cultum Dei. Cf. *Suarez*, D. 11. S. 1, 6.

[4] *Billuart*, De intentione ministri sacramentorum (Migne, C. Th. XXI, 25 sq. Wirceburgi XVI, 711 sq.). *Serry*, De necessaria intentione in sacramentis con-

sich selbst noch kann ein Engel ein Sacrament spenden[1]. Jeder Hohepriester, der aus Menschen genommen wird, wird von Menschen bestellt zu den Geschäften bei Gott (Hebr. 5, 1). Die Hauptursache wirkt durch Materie und Form, welche zusammen das Sacrament constituiren, aber die Verbindung beider Zeichen zum Sacrament muß durch einen Menschen geschehen, welcher die Handlung vollziehen und die Worte aussprechen kann. Wie Christus selbst die Menschheit als Werkzeug zu göttlicher Wirksamkeit benützte, so mußte auch die Gnade des Erlösungswerkes durch menschliche Organe, welche, weil selbst aus Leib und Seele bestehend, das Geistige mit dem Materiellen verbinden, vermittelt werden.

Der Spender hat aber nur die äußere Handlung zu setzen, nur das sichtbare Amt (visibile ministerium) zu verwalten; deshalb wird er nach der Analogie des Dieners des Wortes (minister verbi Luc. 1, 2) minister sacramentorum genannt. In Verbindung mit dem äußern Zeichen ist der Minister das Werkzeug des göttlichen Gnadenwillens für die Menschen. Sind die Sacramente die werkzeugliche Ursache der Rechtfertigung überhaupt, so ist der Spender die causa instrumentalis ministerialis. Das Sacrament ist das leblose Werkzeug (instrumentum inanimatum), der Minister das belebte (instrumentum animatum), beide zusammen bilden das entsprechende Werkzeug (instrumentum adaequatum). Wodurch aber ein Mensch das Recht und die Macht erlangt, die Sacramente zu spenden, und welche Erfordernisse er zu erfüllen hat, dies kann nur durch denjenigen, welcher die Gnadenmittel eingesetzt hat, bestimmt und von der Kirche, der er sie anvertraut hat, näher erklärt werden.

Jesus hat den Aposteln den Auftrag gegeben, zu lehren und zu taufen, hat ihnen die Vollmacht ertheilt, zu binden und zu lösen, hat sie aufgefordert, zu seinem Andenken das zu thun, was er selbst am Vorabend seines Leidens im Kreise seiner Jünger gethan hatte. Aus der Apostelgeschichte erfahren wir, daß die Apostel und Diakonen das Sacrament der Taufe, die Apostel das Sacrament der Firmung spendeten, und daß die Gläubigen sich mit den Aposteln zum Brodbrechen versammelten. Der Apostel Paulus bestimmt die Aufgabe der Apostel und ihrer Gehilfen dahin, daß sie Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes sind (1 Kor. 4, 1), Diener des Neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes (2 Kor. 3, 6), welche auf dem Grunde, den Christus gelegt, das Gebäude der christlichen Lehre und Gnade aufzuführen haben. Doch bemerkt der Apostel von sich ausdrücklich, daß er die Spendung der Taufe nicht als seine Hauptaufgabe betrachte (1 Kor. 1, 14 f.). Den Timotheus fordert er auf, die Gnadengabe, welche in ihm durch die Auflegung seiner, des Apostels, Hände sei, zu erwecken. Die Bischöfe und Presbyter von Ephesus ermahnt er, auf die Heerde Acht zu haben, in welcher sie der Heilige Geist zu Bischöfen gesetzt habe, die Kirche des Herrn zu weiden (Apg. 20, 28). Den Johannesjüngern zu Ephesus legte er, nachdem sie getauft worden waren,

ficiendis. Patavii 1727. Haas, Die nothwendige Intention des Ministers. Bamberg 1869. Morgott, Der Spender der heiligen Sacramente nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1886.

[1] Cat. rom. de sacr. in gen. 22. Vgl. aber unten Augustinus. Deshalb haben Scotus und einzelne andere angenommen, auch ein Engel könne Spender der Taufe sein.

die Hände auf und es kam der Heilige Geist über sie (Apg. 19, 5. 6). Der Apostel Jacobus aber empfiehlt den Gläubigen, wenn jemand krank sei, die Presbyter der Kirche zu rufen (Jac. 5, 14). Zwar redet der hl. Petrus (I, 2, 5) von einem allgemeinen Priesterthum der Gläubigen, aber dieses kann nach dem Vorgang des Alten Testaments und der klaren Lehre des Neuen Testaments von einem besondern Priesterthum ebenso wie das an derselben Stelle genannte allgemeine Königthum nur im weitern Sinne verstanden werden, insofern auch diejenigen Priester genannt werden, die Gott geistige Opfer darbringen.

Daraus geht hervor, daß in der Kirche Gottes die Apostel und ihre Gehilfen, ihre Nachfolger und Stellvertreter die von Gott bestellten Spender der Sacramente sind [1]. Wie in der Heiligen Schrift, so läßt sich in der Geschichte der Kirche ein doppelter Stand nachweisen, ein Stand der Lehrer und der Hörenden, der Cleriker und Laien. Die näheren Bestimmungen können aber erst bei der Darstellung der einzelnen Sacramente angegeben werden. Im allgemeinen gilt, daß die Apostel und ihre Nachfolger, die Bischöfe und die Priester, die Spender der Sacramente sind. Innocenz III. hat dies im Glaubensbekenntniß gegen die Waldenser besonders hervorgehoben, und das Tridentinum hat den Satz der Reformatoren, daß es keinen besondern Stand für die Verwaltung des Lehramtes und der Sacramente gebe, verworfen [2]. Nur in einem Falle ist eine Ausnahme gestattet. Das Sacrament der Taufe kann im Nothfalle von jedem Menschen ohne Unterschied gespendet werden; bei der Ehe ist die Frage über den Spender dogmatisch nicht formell entschieden, die Firmung und Priesterweihe sind dem Bischofe vorbehalten.

Ist die Fähigkeit und Berechtigung, die Sacramente zu spenden, durchaus auf die Anordnung und Vollmacht Christi zurückzuführen, so ist die Wirkung des Sacramentes unabhängig von der sittlichen Beschaffenheit und vom Glaubensstand des Spenders [3]. Christus ist das Hauptagens, der Urheber der Gnade, der Spender ist nur sein Werkzeug zur Vermittlung der Gnade [4]. Es ist begreiflich sehr wünschenswerth, daß das Heilige heilig behandelt werde. Wenn der Herr die Jünger warnt, das Heilige nicht den Hunden hinzugeben und die Perlen nicht vor die Schweine zu werfen; wenn der Apostel fürchtet, er möchte selbst verworfen werden, während er anderen predige, und die Verwalter der Geheimnisse auffordert, zu sehen, daß sie treu erfunden werden; wenn er in den Pastoralbriefen strenge Vorschriften über die sittlichen Eigenschaften der Candidaten für das priesterliche Amt gibt, so folgt aus all dem, wie nothwendig es für die Kirche Gottes und das Heil der Seelen ist, daß die Gnadenschätze von würdigen Männern, welche untadelhaft im Hause Gottes wandeln, verwaltet werden [5]. Wissen wir doch, daß im Alten Testament für die Priester

---

[1] Vgl. Schanz, Apologie III, 85 ff.

[2] S. 7. de sacr. in gen. c. 10: S. q. d., christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, a. s.

[3] Cat. rom. de sacr. in gen. 23.

[4] *Aug.*, C. ep. Parmen. II, 15: Nemo accipit sine dante; sed quod attinet ad sanctitatem baptismi, adest Deus qui dat, sive per angelum sive per hominem.

[5] Ps. 49, 16. Cat. rom. II, 1, 20 (de sacr. in gen. 24).

hierüber strenge Anordnungen getroffen waren. Aber eine ganz andere Frage ist die, ob von dieser sittlichen Qualität die Wirkung der Sacramente abhänge.

Hierfür läßt sich aus der Heiligen Schrift nichts anführen. Vielmehr folgt aus der allgemeinen Uebertragung der Vollmacht und aus der Sendung des Heiligen Geistes, kraft dessen die Apostel ihr Amt verwalten sollten, daß die Apostel nur die Stellvertreter des Herrn selbst und die Organe des Heiligen Geistes sind. Christus ist es, welcher durch sie spricht, durch sie wirkt, in ihnen anerkannt oder verworfen wird. Der Heilige Geist benützt sie als die Organe zur Mittheilung der Gnade und Wahrheit. „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, aber Gott hat das Gedeihen gegeben. Weder ist der etwas, welcher pflanzt, noch der etwas, welcher begießt, sondern Gott, welcher das Gedeihen gibt" (1 Kor. 3, 6). Dies gilt nicht bloß von der Predigt, sondern auch von der Spendung der Sacramente. „Oder ist Christus getheilt? Ist Paulus für euch gekreuzigt worden? Oder seid ihr auf den Namen Pauli getauft?" (1, 13.)

Solange sich die sittliche Beschaffenheit mit der amtlichen Stellung in Uebereinstimmung befand, konnte ein Zweifel über die Giltigkeit der Sacramentsspendung nicht entstehen. Das traf aber in der apostolischen und unmittelbar nachapostolischen Zeit zu. Zwar sucht namentlich Augustinus aus der Berufung des Judas in das Apostelcollegium einen Beweis für den Gegensatz zwischen amtlicher Stellung und sittlicher Beschaffenheit zu entnehmen. Und gewiß, wenn der Herr selbst sagte, einer von seinen Jüngern sei ein Teufel (Joh. 6, 70), so trifft die Folgerung zu. Und dieses Beispiel gereicht der Kirche wenigstens zum Trost, wenn sie oft sehen muß, daß selbst unter den Hirten Miethlinge sind. Doch trifft die besondere Anwendung auf die Sacramentsspendung nicht zu. Denn allerdings berichtet Johannes, daß die Jünger Jesu in Judäa getauft haben, allein es ist sehr zweifelhaft, ob jene Taufe ein sacramentaler Act war. Aber selbst wenn dieses zugegeben würde, so könnte doch nicht ohne weiteres angenommen werden, daß Judas schon in jenen ersten Wochen nach der Berufung an den Verrath gedacht oder der Habsucht nachgegeben habe. Die Thatsache der Berufung setzt für den Anfang einen guten Willen voraus.

Wichtiger wurde die Frage, als mit der größern Verbreitung des Christenthums in die Gemeinde der Heiligen auch Unheilige eindrangen, das Unkraut unter dem Weizen heranwuchs. Diese Erscheinung, von der man Vorboten schon in den apostolischen Briefen findet, trat besonders seit dem Ende des 2. und dem Anfange des 3. Jahrhunderts zu Tage. Zwar ist der Ketzertaufstreit dadurch nicht direct veranlaßt worden. Es handelte sich vielmehr darum, ob überhaupt außerhalb der Kirche eine Gnade ertheilt werden könne. Die eine Kirche, die eine Taufe, der eine Heilige Geist wurden so eng gefaßt, daß nur innerhalb der katholischen Kirche eine Wirkung des Heiligen Geistes zugelassen wurde. Aber die Folgerung auf den Charakter des Spenders lag sehr nahe, wenn sie auch anfangs nicht ganz gezogen wurde. Tertullian hat schon in der griechischen Ausgabe seiner Schrift über die Taufe behauptet, daß ein von einem Häretiker getaufter Heide, wenn er in die katholische Kirche aufgenommen werden wolle, wie ein Heide zu behandeln sei[1]. Das System

[1] De bapt. 15. Cf. *Duchesne,* Les origines du culte chrétien. Paris 1889. p. 325 s.

Tertullians war aber das der afrikanischen Kirche. Man verfolgte dieselbe Praxis in den Kirchen Syriens und Kleinasiens. Anders war es in Rom und Alexandrien. Hier war eine Unterscheidung eingeführt worden. Man hielt die Taufe für giltig, wer immer der Spender und in welcher Secte sie gespendet worden war, wenn nur die wesentlichen Formen beobachtet worden waren [1]. Nur der Aufnahmeritus mußte bei den übertretenden Häretikern wiederholt werden [2].

Im Jahre 256 kam es zwischen Cyprian und dem Papst Stephanus zum Conflict. Cyprian verlangte von den Bischöfen als den Spendern der Sacramente neben der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche einen gewissen positiven christlichen Besitz als conditio sine qua non für die Giltigkeit der Sacramente. Wer ein solches Maß activer Christlichkeit nicht aufwies, ging ipso facto seines bischöflichen Amtes verlustig. Er begründet auch die Ungiltigkeit der Sacramentsspendung außerhalb der Kirche damit, daß der Spender des Sacramentes des Heiligen Geistes verlustig gegangen sei. Was einer aber selbst nicht habe, das könne er auch anderen nicht mittheilen [3]. „Wer selber unrein ist und den Heiligen Geist nicht besitzt, wie kann er das Wasser reinigen und heiligen? ... Oder wie vermag der Taufende einem andern Sündennachlaß zu ertheilen, der außerhalb der Kirche selbst seiner Sünden nicht los werden kann?" „Was für ein Gebet kann aber auch ein gottesräuberischer und sündenvoller Priester für die Getauften verrichten? Es ist ja geschrieben: Gott hört nicht auf die Sünder; wer aber Gott verehrt und dessen Willen thut, den erhört er." [4] „Es kann dort, wo der Heilige Geist nicht ist, auch das Opfer nicht geheiligt werden, und der Herr willfahrt keinem auf das Gebet und die Bitten eines Mannes, der selber den Herrn beleidigt hat." [5]

Deshalb macht Cyprian auch keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Häresien. Selbst die Novatianer, welche in der Trinitätslehre correct glaubten und auf die gleiche Art wie die katholische Kirche tauften, können nach ihm die Taufe nicht spenden. Denn wenn sie auch äußerlich dieselbe Glaubensregel und Fragestellung haben, so ist dies doch innerlich nicht der Fall. Wenn sie sagen: Glaubst du an den Sündennachlaß und an das ewige Leben durch die heilige Kirche? so lügen sie mit dieser Frage, da sie keine Kirche haben. Also bekennen sie selbst, daß es außerhalb der Kirche keinen Sündennachlaß gebe [6]. Ebenso meint Firmilian, die Ansicht sei ungereimt, daß man nicht untersuchen soll, wer der Ausspender der Taufe sei, weil der Getaufte durch Anrufung des dreifachen Namens die Gnade erlangen konnte; denn diese Namen helfen nur dann, wenn auch der Taufende den Heiligen Geist hat, da auch die Taufe selbst nicht ohne den Heiligen Geist eingesetzt worden ist. Der, welcher draußen ist, kann auch nicht durch seine eigene Gesinnung und durch seinen eigenen

---

[1] *Cypr.*, Ep. 75, 9. Aus Ep. 73, 4. und 74, 2 folgt nicht, daß Cyprian von der falschen Voraussetzung, die römische Kirche anerkenne auch die Taufe ohne die Trinitätsformel, ausging.

[2] De rebapt. 1: Vetustissima consuetudine et traditione ecclesiastica . . tantummodo imponi eis manum ab episcopo ad accipiendum spiritum s.

[3] Ep. 65, 4. 75, 9. Cf. *Optatus* l. c. 5, 6: Vox est de vico collecta, non de libro (sc. scripturae) lecta: „Qui non habet quod det, quomodo dat?"

[4] Ep. 70, 1. 2. [5] Ep. 65, 4. [6] Ep. 69, 7.

Glauben die Gnade der Taufe erlangen, denn eine schlechte Gesinnung kann nicht die Heiligung der Gerechten noch ein fleischlicher Glaube die Wahrheit vom Himmel herabziehen. Nicht alle, die den Namen Christi anrufen, werden erhört[1]. Die richtige Consequenz aus dieser Auffassung haben aber die Novatianer gezogen, indem sie in der Kirche überhaupt keine Sünder, sondern nur Heilige und Reine (καθαροί) dulden wollten. Daher mußten auch die aus der Kirche zu den Novatianern Uebertretenden wieder getauft werden[2].

Die Kirche folgte dem hl. Cyprian weder in der Verwerfung der Ketzertaufe noch in der Verwerfung der Weihegewalt eines sündigen Bischofes[3]. Aber die Frage war durch das Einschreiten des Papstes Stephanus mit Berufung auf die Tradition wohl autoritativ entschieden und wurde von späteren Synoden (Arles) in gleichem Sinne gelöst, aber die theologische Erklärung folgte erst später nach. Gerade in Afrika, wo von Anfang an ein rigoristischer Geist sich geltend machte, tauchte sie bald in einer andern Form wieder auf. Die Donatisten zogen nach dem Vorgange der Novatianer nur die Folgerung aus dem Standpunkt des Cyprian und Firmilian, als sie die Giltigkeit der Ordination des zum Bischof von Carthago erwählten Archidiakons Cäcilian durch Felix von Aptunga anfochten, weil dieser ordinirende Bischof in der diocletianischen Verfolgung ein Traditor gewesen sei. Dadurch war die specielle Frage in betreff der Sacramentsspendung außerhalb der Kirche auf die allgemeine Frage über den Einfluß der sittlichen Beschaffenheit des Spenders überhaupt zurückgeführt, wie schon der Verfasser der Schrift De rebaptismate nachwies. Die Donatisten behaupteten, die Kirche dürfe nur aus Heiligen bestehen und keine Gemeinschaft mit öffentlichen Sündern haben. Deshalb verwarfen sie die Taufe der Kirche, weil diese durch die Traditoren verunreinigt worden und daher nicht mehr die Kirche sei. Betonte Cyprian mehr die äußere Zugehörigkeit zur Kirche (die Orthodoxie), so stellten die Donatisten die innere Zugehörigkeit (Heiligkeit) als nothwendige Bedingung für die Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf und dehnten die Verwerfung auf alle Sacramente aus, welche von Traditoren oder solchen, die mit ihnen Gemeinschaft pflegen, gespendet werden. Indem sie nur ihre Gemeinschaft als die wahre Gemeinschaft der Heiligen und die wahre katholische Kirche betrachteten, machten

---

[1] Ep. 75, 9. 22. [2] *Eus.*, H. e. 7, 8.

[3] Palmieri in seinem Werk De romano Pontifice, und Hoensbroech, Zeitschrift für kathol. Theologie 1891. S. 727 ff., suchen zu beweisen, daß die Frage über die Ketzertaufe für Cyprian keine Frage des Glaubens, sondern lediglich eine Frage der äußern Kirchenzucht war. Ich habe mich in meiner Apologie (III, 267 ff.) ähnlich ausgesprochen, kann aber der Folgerung, daß nach Cyprian die Wiederholung der Taufhandlung nur eine feierliche Legitimation der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft gewesen sei, nicht zustimmen. Warum hätte dann Cyprian die Handauflegung für durchaus ungenügend gehalten? Auch die Behauptung, daß der Kerngedanke die Unterscheidung zwischen Charakter und Gnade war, läßt sich nicht erweisen. Augustinus bemerkt ausdrücklich, der Fehler Cyprians sei gewesen, daß er das sacramentum nicht ab effectu vel usu sacramenti zu unterscheiden wußte (De bapt. VI, 1). Ich sehe mich also auch genöthigt, einzugestehen, daß der carthagische Bischof sich über die Natur der Ketzertaufe „durchaus unklar" war. Diese Unklarheit ist aber für jene Zeiten begreiflich. Hinsichtlich der Ordination könnte man allerdings aus Ep. 72, 2 die Folgerung ziehen, daß nur die Ausübung der Würde verboten wurde. Vgl. oben S. 151. Dagegen Reuter a. a. O. S. 259 ff.

sie die Wirksamkeit der Sacramente von der Zugehörigkeit zu ihrem Schisma abhängig.

Damit verfielen sie aber in denselben Fehler, welchen sie den Katholiken vorwarfen, wenn diese die Zugehörigkeit zur Kirche bei den Dienern der Kirche für genügend erachteten. Sie waren deshalb auch gezwungen, zwischen öffentlichen und geheimen Sündern zu unterscheiden und nur jene für unfähig zur Sacramentsspendung zu erklären. Dadurch hat sich aber ihr Standpunkt als unhaltbar erwiesen, da nicht nur die Götzendiener des Reiches Christi verlustig gehen, sondern auch die Unzüchtigen, Ehebrecher, Räuber, Mörder, Geizigen 2c. Diese Unhaltbarkeit des Standpunktes war ebenso deutlich durch die Beschränkung dieses Minimums sittlicher Anforderung auf den Clerus gekennzeichnet. Von der Gemeinde der Heiligen, wie eine solche die Enkratiten, Montanisten, Anhänger Hippolyts, Novatianer angestrebt hatten, war nur noch ein lächerlicher, äußerlicher Rest geblieben.

Die Gegner der Donatisten konnten sich nicht weniger auf Cyprian berufen, indem sie den Amtscharakter des Bischofes und die objective Wirksamkeit des Sacramentes betonten, so daß die Beschaffenheit des Amtsträgers oder Spenders gleichgiltig wurde [1]. Nur war die formelle Zugehörigkeit zu der Kirche nicht in gleicher Weise zu betonen. Die Synode von Arles (314) hat den Einwand der Donatisten gegen die Weihe des Cäcilian nicht nur als geschichtlich oder thatsächlich unbegründet, sondern auch als sachlich nicht zutreffend gefunden, indem sie erklärte, eine Ordination, welche von einem Traditor vollzogen worden sei, sei giltig, wofern nur sonst alles in Ordnung sei und namentlich der Ordinirte die nöthigen Eigenschaften besitze [2], wie sie andererseits auch die Ketzertaufe für giltig erklärte, wenn sie auf die Trinität gespendet worden sei [3]. Daher kann allgemein der Satz gelten: „Ein Sacrament ist giltig, auch wenn es von einem Unwürdigen gespendet worden ist." Das Nicänum anerkannte die Taufe der Novatianer, aber nicht die der Paulianisten. Athanasius war hinsichtlich der arianischen Taufen strenger und viele Griechen folgten ihm [4]. Doch hat das Quinisextum die arianische Taufe anerkannt, indem es zwischen solchen Secten, deren Taufe anzuerkennen, und solchen, deren Taufe wiederholt werden muß, unterschied. Trotzdem ist auch heute noch das Verhalten der griechischen Kirche schwankend.

---

[1] De rebapt. 9: Itaque quod ad ipsos discipulos pertinet, neque integram neque perfectam fidem habuisse his modis quibus retulimus inveniuntur, et quod multo gravius est, sicut in evangelio sec. Ioannem scriptum est, etiam alios baptizabant. 10. Praeterea quid dicturus es de his qui plerumque ab episcopis pessimae conversationis baptizantur?

[2] Can. 13. Weitere Entscheidungen des Abendlandes s. Jaffé 255 (Siricius; röm. Concil 386 c. 8), 286. 303 (Innoc.). 536. 544 (Leo). *Gregor M.*, Ep. 11, 67. Concil von Orange (441 c. 1), Toledo (589). *Gregor. Tur.*, H. Fr. 2, 31. 34; 4, 27. 28; 5, 38; 9, 15. *Virt. S. Mart.* l. c. 1, 11. Sacram. Gel. 1, 85. *Duchesne* l. c. p. 327. A. 3. Morgott a. a. O. S. 46. A. 4. [3] Can. 8.

[4] Const. ap. 6, 15. Can. ap. 46. 47. Cyr. Procat. 7. Trullan. 692. can. 95, nach can. 7. Constant. I. Funk, Ap. Const. S. 194 f.: Nach der Schrift De receptione haereticorum des Timotheus von Constantinopel (M., P. G. LXXXVI, 11—68) beschränkte man sich bei Quartodecimanern, Novatianern, Arianern, Pneumatomachen und Apollinaristen auf die Spendung der Firmung, des ἅγιον μύρον, bei den Meletianern, Nestorianern und Eutychianern sogar auf die bloße Abschwörung der Häresie.

Von den anderen Sacramenten ist nur zu erwähnen, daß Origenes die Absolution von der Würdigkeit des Bischofs abhängig macht [1]. Aehnlich hat sich später auch Hieronymus ausgesprochen. Doch kommt hierbei nicht bloß die Würdigkeit des Spenders, sondern auch die Beurtheilung des Empfängers in Betracht, da die Acte des Pönitenten die Quasimaterie des Sacramentes bilden. Eine analoge Aeußerung des Hieronymus über die Consecration durch einen unwürdigen Priester ist ebenso unter die vereinzelten Ausnahmen zu rechnen.

Der allgemeine Glaube über die Stellung des Spenders zum Sacrament war nicht mehr zweifelhaft. Ambrosius spricht ihn klar und bestimmt aus [2]. Optatus bezeichnet als kirchliche Lehre, daß die Sacramente aus sich, nicht durch die Menschen heilig seien. „Das ist der berühmte Satz von der Objectivität der Sacramente, der für die Ausbildung der abendländischen Kirchendogmatik so fundamental geworden ist, obgleich er in der römischen Kirche nie völlig und rein durchgeführt werden konnte, weil er sonst die Prärogative des Clerus vernichtet hätte", meint ein protestantischer Dogmenhistoriker [3]. Aber die römische Kirche hat den Satz schon gegen die Afrikaner vertheidigt, und wie ihre Lehre die traditionelle war, so drang sie auch allgemein durch. Gerade die entgegenstehende Lehre hätte die Prärogative des Clerus vernichtet, weil man nie über die Giltigkeit der Sacramente hätte sicher sein können. Denn daran dachte niemand, daß es keinen besondern Stand für die Verwaltung der Sacramente gebe. Diese Forderung haben erst die spiritualistischen Secten im Zusammenhang mit den sittlichen Anforderungen gestellt. Die Reformatoren haben bekanntlich die Prärogativen des Clerus nicht vernichtet, indem sie die Objectivität der Sacramente völlig rein durchführten, sondern indem sie dieselbe fast ganz preisgaben.

Die griechische [4] und die lateinische Kirche waren sich darüber klar, daß auch die häretische Taufe giltig sei, daß aber die volle Gnade wegen Mangels der Liebe nicht mitgetheilt werde. Der Papst Siricius († 399) verbietet [5] die Wiedertaufe der Arianer, vielmehr seien sie gleich den Novatianern und anderen Häretikern zu behandeln, die man „bloß durch die Anrufung des siebenfachen Geistes unter bischöflicher Händeauflegung mit der Gemeinschaft der Katholiken" vereinigt. Diese „erste päpstliche Decretale" steht aber keineswegs mit der katholischen Kirchenlehre, daß die Giltigkeit der Sacramente von der persönlichen Würde des Spenders unabhängig sei, in „unauflöslichem Widerspruch", sondern erklärt sich daraus, daß nur in der Kirche der heilige Geist der Liebe ist, wie der Verfasser der Schrift De rebaptismate und

---

[1] In Matth. tom. 12, 14. Vgl. Schwane a. a. O. I², 501. Vgl. Johannes von Damascus. Langen, Kirchenväter. S. 143 f.

[2] Non mundavit Damasus, non mundavit Ambrosius, non mundavit Gregorius, nostra enim servitia, sed tua sunt sacramenta. Neque enim humanae opis est, divina conferre, sed tuum, Domine, et patris est. *Ambros.*, De Sp. s. 1, 18. Quare sive baptizamus sive ad poenitentiam cogimus seu veniam poenitentibus relaxamus, Christo id auctore tractamus. Tibi videndum est, an Christus hoc possit, an Christus hoc fecerit. *Pacian.*, Ep. 3. Cf. *Aug.*, De bapt. I, 1, 2.

[3] Harnack a. a. O. III, 41. [4] Const. ap. 7, 42 sq.

[5] Ep. ad Himer. 1. Cf. *Innoc. I.* ad Alex. Ep. 4 (3). *Coustant.* l. c. p. 851.

Augustinus u. a. gelehrt haben. Auch Innocenz I. bemerkt: „Obwohl wir ihnen die Giltigkeit ihrer Taufe zugestehen, weil sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes gespendet wird, so glauben wir doch nicht, daß sie aus jener Taufe und jenen Geheimnissen den Heiligen Geist empfangen, weil ja ihre Urheber bei dem Abfalle die Vollkommenheit des Heiligen Geistes verloren haben. Ebenso können sie auch nicht die Fülle der Weihen mittheilen."

Augustinus und Optatus waren die Hauptgegner der Donatisten. Da die Donatisten zwischen öffentlichen und geheimen Sündern einen Unterschied machten, so ging Augustinus hiervon aus, um den ganzen Standpunkt daraus als unhaltbar nachzuweisen. Verwerfen die Donatisten die Taufe der Kirche, weil in ihr Sünder sind, so müssen sie auch ihre eigene Taufe verwerfen, weil auch in ihrer Gemeinschaft Sünder sind. Schließen sie auch die öffentlichen Sünder aus, so durchlöchern sie doch ihr eigenes Princip; denn hängt die Wirksamkeit des Sacramentes überhaupt von der sittlichen Qualität des Spenders ab, so macht es vor Gott keinen Unterschied, ob diese öffentlich bekannt ist oder nicht. Alle Sünder sind vom Reiche Gottes ausgeschlossen. Allein der ganze Standpunkt ist principiell falsch, weil alle Sacramente von Christus eingesetzt sind und von Christus ihre Kraft haben. Christus wirkt durch die Sacramente und in den Sacramenten. Wenn aber Gott bei seinen Sacramenten und seinen Worten zugegen ist, so sind die Sacramente, durch wen immer sie gespendet werden, überall recht, und die schlechten Menschen, welchen sie nichts nützen, sind überall verkehrt[1]. Ja Augustinus geht sogar so weit, daß er schon in der Form die Anerkennung dieser principalen Ursache nachzuweisen sucht. Denn er bemerkt zu der Firmung der Apostel (Apg. 8, 5—23), sie haben den Heiligen Geist ertheilt, nicht „als ob sie selbst denselben ertheilt hätten, sondern weil er infolge ihres Gebetes gespendet worden sei".

Man kann daher nicht sagen, daß Augustinus sich oft nicht nur donatistisch, sondern hyperdonatistisch ausspreche[2]. Bei Cyprian trifft dies eher zu. Augustinus aber argumentirt ex hypothesi, um die Donatisten von den absurden Consequenzen ihres Princips zu überzeugen. Er ist weit entfernt, für die Kirche die Folgerung zu ziehen, daß, weil geheime und öffentliche Sünder vor Gott gleich verwerflich sind, auch beide gleich unfähig zur Sacramentsspendung sind. Vielmehr schließt er daraus nur, daß die Wirksamkeit der Sacramente nicht von ihnen abhängen kann. Deshalb braucht man auch nicht auf seinen „doppelten Kirchenbegriff", die Gemeinschaft der Heiligen neben dem vulgär-

---

[1] De bapt. V, 20. 27. De lib. arb. III, 18. 50. C. ep. Parmen. II, 11. 23; 14, 32. In Ioann. tr. 5. n. 18. 6, 18. Cf. *Stentrup*, De verbo inc. 1889. II, 654 sq. Potestatem dominici baptismi in nullum hominem a Domino transiturum, sed ministerium plane transiturum; potestatem a Domino in neminem, ministerium et in bonos et in malos. Non exhorreat columba ministerium malorum, respiciat Domini potestatem. Quid tibi malus minister, ubi bonus est Dominus? In Ioann. 5, 11. Sacramentum ministrorum opere corporaliter adhiberi, sed per illud Deum hominis consecrationem spiritualiter operari. De bapt. IV, 22. Ad ministrandum et dispensandum verbum ac sacramentum aliquid est (sc. minister; 1 Cor. 3, 4); ad mundandum vero ac iustificandum non est aliquid, quia hoc non operatur in interiori homine nisi per quem creatus est totus homo. C. *Petil.* l. c. II, 33. III, 54. Cf. *Suarez* ad Thom., S. th. III, 64, 1. Comm. 3.

[2] Reuter, Aug. Studien S. 249. 253 ff. 260 ff. 283.

katholischen Begriff, das ideal-ethische und das empirische Sein, zu recurriren. In jenen hyperbolischen Thesen sind allerdings Impulse zu der häretischen Ideenbewegung, welche später in den Waldensern, in Hus u. a. Gestalt angenommen hat, enthalten, aber es sind nicht die Thesen des hl. Augustinus.

Doch gibt, wie schon wiederholt bemerkt worden ist, Augustinus zu, daß der Heilige Geist von den Häretikern bei der Taufe nicht mitgetheilt werden könne, also auch die Sünden nicht nachgelassen werden. Dies geschieht erst bei der Rückkehr zur Kirche. Während aber Cyprian hieraus die Ungiltigkeit der Ketzertaufe gefolgert hatte [1], unterscheidet Augustinus zwischen dem Charakter und der Taufgnade. Christus ist überall der Taufende, aber seinen Geist hat er nur der Kirche verheißen und gesandt, die Liebe besteht nur in der Gemeinschaft. Sie bezieht sich aber auf den Empfänger wie auf den Spender, überhaupt auf die ganze Gemeinde des Herrn. Darin gerade erkennt Augustinus den Fehler Cyprians und seiner Anhänger, daß sie nicht zwischen dem Sacrament und seinen Wirkungen oder seinem Gebrauch, zwischen habere und utiliter habere unterschieden haben. Weil sie in der Taufe der Häretiker nicht die Befreiung von den Sünden und die Heiligung fanden, so glaubten sie, das Sacrament sei überhaupt nicht vorhanden [2]. Dagegen anerkennt Hieronymus bei den Häretikern auch eine Wirkung der Taufe [3]. Auch hält er bei den zurückkehrenden Arianern die Handauflegung nicht für absolut nothwendig. Leo I. lehrt wie Augustinus, daß den Häretikern der Heilige Geist nicht mitgetheilt werden könne, weshalb sie bei der Rückkehr zu der Kirche durch die Handauflegung unter Anrufung der Kraft des Heiligen Geistes mit den Katholiken zu verbinden seien, aber er versteht unter dieser so wenig als Augustinus die Firmung. Wenn Cyprian hierin den Gegnern eine Inconsequenz vorwirft, so kommt dies daher, daß er ohne Grund eine Wiederholung der Firmung annahm, weil er zwischen Sacrament und Wirkung nicht unterschieden hat. Deshalb wird mit Unrecht gefolgert [4], man habe wenigstens in den ersten zehn Jahrhunderten die außerkirchliche Firmung für ungiltig gehalten.

Anastasius II. (496—498) behandelt in einem Briefe an den Kaiser Anastasius die Taufe und die Weihe der Unwürdigen, letztere unter den Päpsten zuerst an und für sich. Von der Taufe sagt er: Sie gelangt, auch wenn sie durch einen Ehebrecher oder Dieb vollzogen wird, doch als unversehrte Gabe zum Empfänger, da jene Stimme, welche durch die Taube sprach, die Möglichkeit jeder Makel durch menschliche Befleckung ausschließt, indem sie die Offenbarung machte und die Bestätigung gab, daß Christus es sei, der tauft, und zwar im Geiste und Feuer (vgl. Matth. 23, 2 f. 1 Kor. 3, 6 ff.). Wie

---

[1] Ep. 69, 10 sq. [2] De bapt. III, 10. IV, 17, 24. VII, 1. C. Cresc. l. c. 1, 34.

[3] Adv. Lucif. n. 3. 7: Quomodo dicis, sine adventu Spiritus sancti apud Arianos peccata posse dimitti? Quomodo antiquis sordibus anima purgatur, quae sanctum non habet Spiritum? Neque enim aqua lavat animam, sed prius ipsa lavatur a Spiritu sancto, ut alios lavare spiritualiter possit. Dies zeige auch das Vorbild der Taufe Jesu. Könne der Arianer nicht den Heiligen Geist mittheilen, so könne er nicht taufen, „quia ecclesiae baptisma sine Spiritu sancto nullum est". Schwane a. a. O. II, 974.

[4] Mattes, Theol. Quartalschrift 1849. S. 571 ff. Cf. *Gerbert*, De sacram. 1764. p. 187 sq.

Augustinus die Wirksamkeit der Sacramente und der Predigt in gleicher Weise auf den Heiligen Geist zurückführt (Matth. 10, 20)[1], so thut es auch Anastasius. Dasselbe lehrt Anastasius auch über den Ordo. Hier gilt insbesondere, daß auch der abgefallene Bischof noch giltig ordiniren kann[2].

Die von Afrika ausgehende rigoristische Richtung wurde zwar kirchlich und theologisch überwunden, doch sind ihre Spuren in der Geschichte der Kirche noch lange nicht ganz verschwunden. Die hohen Anforderungen der christlichen Sittenlehre, das Streben nach Heiligkeit und Vollkommenheit einerseits und die feindliche Gegenüberstellung zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Welt andererseits hatten zur Folge, daß viele von denjenigen, welche das Ideal des Christenthums einseitig und vorzeitig verwirklichen wollten, nicht nur gegen die Verweltlichung in der Kirche, sondern auch schon gegen die freundliche Stellung zur Welt energisch protestirten. Die spiritualistische Richtung, welche in alter Zeit unter der Form des Gnosticismus die Befreiung der Seele von der Materie als dem Sitze und der Ursache des Bösen zum Ziel ihrer Bestrebungen gemacht hatte, wirkte fort und verbreitete sich über die abendländische Kirche, welche den Gefahren der Verweltlichung im Kampf mit der alten Cultur wie mit den rohen neuen Volkselementen nicht hinlänglichen Widerstand geleistet hatte. Die Folge war, daß nicht nur die Kirche wegen ihrer Mißbräuche und ihrer weltlichen Stellung, sondern die Stiftung Christi überhaupt, das ganze äußere Christenthum mit seiner Gnadenordnung und seiner hierarchischen Organisation angegriffen wurde. Bald wurde den Dienern der Kirche die Macht, die Sacramente zu spenden, abgesprochen, weil sie sich mit der sündhaften Welt zu sehr befreundet oder gar die äußere Sacramentshandlung überhaupt verworfen hätten.

Die Kirche mußte, so sehr sie auch die Mißbräuche bedauerte und verurtheilte, die Lehre und Einrichtung Christi aufrechthalten und vertheidigen. Sie verurtheilte wiederholt die Albigenser, Waldenser, Katharer u. a., welche die objective Wirksamkeit der Sacramente, unabhängig von der Würdigkeit des Spenders, nicht anerkennen wollten[3]. Innocenz III. legte 1210 den Waldensern ein Glaubensbekenntniß vor, in welchem gesagt ist, daß die Sacramente, welche in der Kirche unter Mitwirkung der unsichtbaren Kraft des Heiligen Geistes auch von einem sündhaften Priester gespendet werden, anzuerkennen seien[4]. Johann XXII. verurtheilte unter den Irrthümern der Fraticellen auch diese Blasphemie der Waldenser[5]. Dasselbe geschah zu Konstanz gegen Wiclif und

---

[1] *Aug.*, C. ep. Parm. II, 10, 22; 11, 24.

[2] Ep. I. ad Anast. imp. c. 8. *Aug.*, C. lit. Petil. II, 29 sq. De bapt. I, 2.

[3] Cf. Lateranense IV. (1215.) c. 1: Sacramentum baptismi . . in forma ecclesiae a quocunque rite collatum proficit ad salutem.

[4] Sacramenta quoque, quae in ea (sc. ecclesia catholica) celebrantur, inaestimabili atque invisibili virtute Spiritus sancti cooperante, licet a peccatore sacerdote ministrentur, dum ecclesia eum recipit, in nullo reprobamus. *Denz.* l. c. n. 370. Cf. *Jaffé*, Regesta II. ed. N. 2611, ein Schreiben Leo's IV. für die Giltigkeit der Weihen schismatischer Bischöfe.

[5] Quarta huiusmodi impiorum blasphemia . . sacerdotes rite etiam et legitime secundum formam ecclesiae ordinatos, quibuslibet tamen criminibus pressos, non posse conficere vel conferre ecclesiastica sacramenta confingit.

Hus, welche die Sacramente der sündhaften Priester für ungiltig hielten[1]. Endlich erklärt das Tridentinum jede richtige Sacramentsspendung für giltig[2]. Der Katechismus begründet dies mit Berufung auf Augustinus und auf den ersten Korintherbrief.

Auch in betreff der Ordination hatten bis ins Mittelalter herein verschiedene Meinungen geherrscht. Manche wollten die schismatischen, häretischen und simonistischen Weihen nicht anerkennen und verlangten Reordinationen[3]. Erst die Theologen des 13. Jahrhunderts brachten Klarheit in die Sache, indem sie zwischen dem Ordo und der Jurisdiction, zwischen Giltigkeit und Erlaubtheit unterschieden. Ja noch nach dem Tridentinum wurde die Frage anläßlich der Rückkehr orientalischer Schismatiker erörtert. Doch entschied das heilige Officium zu Gunsten der Giltigkeit[4]. Demgemäß ist es kirchlicher Glaubenssatz, daß die Giltigkeit der Sacramente unabhängig von der sittlichen Beschaffenheit des Spenders ist. Ebenso gilt es als dogmatisch, daß die Spendung der Taufe nicht durch den Glaubensstand des Spenders bedingt ist. Bezüglich der übrigen Sacramente ist dies nicht direct ausgesprochen, aber nothwendig aus der allgemeinen Lehre zu folgern.

Den Grund hiervon haben die Theologen von jeher in der Stellung des Spenders als eines Dieners (minister) gefunden. Er hat nur die Gewalt der Verwaltung (ministerium), nicht die Gewalt der Gnade. Diese bleibt auch, wenn der sittliche Charakter mangelhaft ist; die Gnade wird nicht verunreinigt durch das unreine Gefäß oder Werkzeug[5]. Die Bedeutung dieser Lehre für das praktische Christenthum ist nicht gering anzuschlagen. Niemand könnte sich über die Giltigkeit der empfangenen Sacramente auch nur einigermaßen Gewißheit verschaffen, wenn die sittliche Beschaffenheit des Spenders entscheidend wäre. Der Gläubige müßte seine Hoffnung auf Menschen setzen, von welchen keiner sicher weiß, ob er der Liebe oder des Hasses werth ist.

Indem Alexander von Hales und Bonaventura streng bei dieser Gewalt des Dienstes stehen blieben, läugneten sie jede Mitwirkung des Spenders und haben dadurch die scotistische Lehre von der moralischen Wirksamkeit der Sacramente durch die Assistenz grundgelegt. Thomas verbindet dagegen mit diesem Dienst eine gewisse Mitwirkung, nämlich eine werkzeugliche Mitwirkung ex opere operantis durch Belehrung und Ermahnung; ex opere operato durch den Vollzug der Sacramente, welche den Empfänger für die Gnade disponiren

---

[1] Can. 4: Si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat.

[2] S. 7. de sacr. in gen. c. 12: S. q. d., ministrum in peccato mortali exsistentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, a. s. Cf. de bapt. c. 4. S. 14. c. 6. can. 10.

[3] Vgl. aber die klare Darstellung in den Sentenzen des Omnibene aus der Mitte des zwölften Jahrhunderts bei Gietl, Die Sentenzen Rolands u. s. w. S. 217.

[4] Ordinatos a schismaticis non esse reordinandos, sed tantum egere dispensatione super irregularitate. *Nilles*, Symbolae ad illustr. historiam eccl. orient. Oenip. 1885. I, 110. Dato 29. Sept. 1666.

[5] Besonders beliebt war im Mittelalter das Bild von der Sonne, welche, ohne an Reinheit zu verlieren, auch unreine Gegenstände bescheint. Vgl. Bach, Die Siebenzahl. S. 54.

oder sie mittheilen. Doch unterscheidet er zwischen den Sacramenten, welche eine körperliche Materie haben und welche keine haben; jene setzt der Minister, bei diesen hat er das complementum materiae [1]. Damit war zugleich der Grund gelegt für die Lehre von der Intention, durch welche die persönliche Thätigkeit des Ministers mit der objectiven Wirksamkeit des Sacramentes auf einen bestimmten Zweck bezogen werden soll.

Augustinus war über die Intention noch unsicher. Er wagt nicht zu entscheiden, ob eine scherzweise ertheilte Taufe ungiltig sei, sondern erwartet die Entscheidung von einem allgemeinen Concil [2]. Doch anerkennt er für sich jede rite gespendete Taufe, und versteht unter der fallaciter in der Kirche gespendeten Taufe, die er gleichfalls für giltig hält, die von einem Minister ohne den richtigen Glauben gespendete. Die Folgerung auf die Giltigkeit der Ketzertaufe ergab sich hieraus von selbst. Uebrigens kann fallaciter und ficte auch von einer simulatio gedeutet werden. Denn auch vom Bußsacrament sagt er, daß die Absolution durch einen schlechten und heuchlerischen Minister (minister reprobus et fictus), der sich einer Täuschung (simulatio) bediene, giltig sei, weil der Heilige Geist, welcher sich nicht täuschen lasse, die Sünden nachlasse [3]. Die bekannte Anekdote, daß Bischof Alexander von Alexandrien die Knaben, welche Athanasius, in einem Spiele zum Bischofe gewählt, getauft hatte, für wirklich getauft betrachtete [4], beweist, wenn sie thatsächlich mehr als eine Anekdote ist [5], daß man im allgemeinen geneigt war, jede richtig vollzogene Taufe als giltiges Sacrament anzuerkennen.

Erst die Scholastiker traten dieser Sache näher. Hugo erwähnt die Intention zunächst bei der Eucharistie, indem er ordo, actio, intentio als Erfordernisse des Ministers angibt und die intentio sacramenti von dem Aussprechen der Worte im Unterricht unterscheidet [6]. Ebenso verwirft er die scherzweise, ohne Intention gespendete Taufe und verlangt ausdrücklich die intentio baptizandi, anerkennt aber eine so gespendete Taufe, auch wenn sie nicht mit entsprechender Ehrfurcht gespendet worden ist [7]. Dagegen findet er es lächerlich, ein Werk anzuerkennen, wo von keiner Intention etwas bekannt ist, nur wegen der äußern Aehnlichkeit mit einem Werk, die aber nicht zu diesem Zweck, sondern vielleicht aus einem ganz andern Grunde bewirkt wurde. Dies bemerkt er besonders gegen gewisse Unerfahrene [8], die glaubten, daß die Worte der

---

[1] S. th. III, 84, 1 ad 2.

[2] De bapt. VII, 53, 101. Cf. C. Cresc. 3, 8. In Ioann. 5, 20.

[3] Sermo 71, 37.

[4] *Rufin.*, H. e. 1, 14. *Grat.* c. 58. C. 1. q. 1. *Bonav.* IV. D. 6. p. 2. dub. 4 sagt, Alexander habe nach der Intention gefragt, und als er erfahren, daß dieselbe vorhanden war, erst die Giltigkeit ausgesprochen. Uebrigens wird hier auch die Intention der Empfänger zur Sprache gebracht. Diese fehlte jedenfalls. Vgl. auch Roland bei Gietl S. 206.

[5] Cf. *Bened. XIV.*, De syn. dioec. VII, 4, 5.

[6] Summa tr. 6. c. 4.

[7] Summa 5. c. 9. De sacram. II, 6. 13: Ubi ergo intentio baptizandi est, etiamsi reverentia debita in agendo non est, sacramentum quidem est, quia omnino agitur, et hoc intenditur; nec tamen sine culpa agentis, quia quod agitur et intenditur non digne agitur.

[8] Cf. *Robertus Pull.*, Sent. VIII. p. 5. c. 15. 16. Schätzler a. a. O. S. 163. Robert gilt als Urheber der später von Catharinus ausgebildeten Ansicht von der intentio externa.

Eucharistie, von wem immer, wo immer und mit welcher Intention immer über Brod und Wein gesprochen, die Wirkung der Consecration und Heiligung haben, „als ob die Sacramente Gottes so eingesetzt wären, daß sie den Charakter der Handlung nicht zulassen". „Sieh also und überlege, daß das Werk der Dienste Gottes vernünftig sein muß und nicht bloß wegen der Form ohne die Intention zu beurtheilen ist." Deshalb stellt er neben die Form die Intention als Requisit [1].

Bald wurde diese Lehre von der Intention allgemein vorgetragen. Wilhelm von Auxerre († 1223) hat sie näher bestimmt in den Worten: Intentio faciendi quod facit ecclesia [2]. Alexander hat den Ausdruck in die Schulsprache eingeführt und näher damit begründet [3], daß der Spender ein Diener der Kirche sei; denn die Intention werde vom Spender verlangt, weil die Spendung der Taufe ein Werk des freien und überlegenden Willens sei; die Intention der Kirche werde aber gefordert, weil nur mittelst des Dieners der Kirche der zur Wirksamkeit des Sacramentes nothwendige Glaube zu stande komme. Da aber dieser nicht im Spender vorhanden sein müsse, so brauche sich die Intention auch nicht auf die Wirkungen des Sacramentes zu erstrecken. Es genüge, wenn sie sich auf den Zweck des Werkes (finis operis), d. h. auf das zum Sacramente Gehörige beziehe. Er unterscheidet zwischen der intentio recta, welche auch den Zweck will, und der intentio (obliqua) ad complementum rei. Nur letztere sei absolut nothwendig [4]. Er fragt, ob der Taufende nur die Intention zu haben brauche, äußerlich abzuwaschen (exterius abluere), oder etwas anderes, und antwortet, so äußerlich abzuwaschen, daß Gott innerlich abwasche, denn dieses sei die Intention der Kirche. Dieselbe beziehe sich nicht bloß auf das äußere opus, denn die Abwaschung sei ein „sacramentum interioris ablutionis" [5].

Bonaventura schloß sich dem an. Zu dem schon bei Hugo erwähnten vernünftigen Charakter der Handlung fügt er als zweiten Grund hinzu, daß sonst die Beziehung der beiden verschiedenen Bestandtheile der Materie und Form auf den von Christus beabsichtigten Zweck nicht erkannt werden könnte. Um diese Determination zu bewirken, muß der Spender beabsichtigen, durch jenen Act und jenes Wort eine bestimmte Wirkung hervorzubringen oder wenigstens (saltem), was Christus eingesetzt hat, zu spenden [6]. Daher muß für alle Sacramente entweder eine actuelle oder habituelle Intention implicite oder explicite vorhanden sein. Die Spendung der Sacramente ist ein Werk des Menschen als eines vernünftigen Wesens und eines Dieners Christi und des Heiles. Deshalb muß sie in der Absicht geschehen, zu thun, was Christus für das menschliche Heil eingesetzt hat, oder wenigstens was die Kirche thut.

---

[1] In omni enim sacramento ista duo necessaria sunt, ut forma sacramenti servetur et intentio illud celebrandi habeatur. Summ. 5, 9. Cf. 6, 4.

[2] Si aliquis uteretur forma debita verborum et haberet intentionem faciendi quod facit ecclesia, ut sumatur verbum confuse, i. e. intendit facere quod consuevit ecclesia, baptismus esset. In IV. f. 253. Morgott a. a. O. S. 78.

[3] S. th. IV. D. 13. m. 1. a. 1. 3.

[4] L. c. D. 6. q. 8. m. 3. a. 1. 2. m. 6. § 3. a. 1. § 2.

[5] De sacr. bapt. q. 8. m. 3. a. 1. § 4.

[6] S. IV. D. 6. p. 2. a. 2. q. 1. Brev. 6, 5.

In letzterem ist das übrige eingeschlossen, weil die Kirche die Sacramente von Christus für das Heil der Gläubigen erhalten hat und so spendet.

Noch mehr als Bonaventura entwickelt der hl. Thomas die theologische Begründung (ratio theologica). Die Spendung des Sacramentes ist eine menschliche Handlung (actus humanus), nicht bloß die Handlung eines Menschen (actus hominis). Daher muß sie eine vernünftige, aus einer Intention hervorgehende Handlung sein. Christus hat aber die Sacramente auch als solche Handlungen eingesetzt; denn er hat den Aposteln die Vollmacht gegeben, dieselben zu spenden, sie aber unter Umständen auch zu verweigern (Joh. 20, 23). Sie sind Verwalter der Geheimnisse, nicht mechanische Werkzeuge; als solche müssen sie aber die Absicht haben, die Geheimnisse zu verwalten[1]. Durch die Intention erhalten die Sacramente erst ihre Bedeutung und ihre Wirksamkeit für das übernatürliche Gebiet. Diese Intention stellt er als eine virtuelle dar, wenn er auch dem damaligen Sprachgebrauche folgend sie als habituell bezeichnet[2]. Doch ist Thomas aus praktischem Interesse für die Beruhigung der Gewissen geneigt, die Intention recht allgemein zu fassen, und spricht in seinem Commentar der äußern Intention das Wort[3]. Indes verlangt er in seiner Summe, obwohl er gelegentlich denselben Gedanken wiederholt, wenigstens eine aus einer frühern Absicht noch fortdauernde Intention, wenn sie im Acte der Spendung auch nicht klar bewußt ist.

Scotus unterscheidet genauer zwischen actueller, virtueller und habitueller Intention und erklärt die mittlere für genügend. Die erste würde für die Regel eine zu große Anforderung an den zu Zerstreuungen geneigten Menschen machen, die letzte aber den Charakter der menschlichen Handlung in Frage stellen. Als Object bestimmt er nicht nur das sacramentale Zeichen, sondern auch eine gewisse innere Seite des Zeichens, nämlich den Zweck; zwar nicht die Heiligung, aber doch den nächsten und allgemeinen Zweck, z. B. bei der Taufe die Einreihung in die christliche und kirchliche Gemeinschaft, das sacramentliche Zeichen als einen heiligen und kirchlichen Act[4].

Es lohnt sich nicht, die spätere scholastische Lehre hierüber zu verfolgen. Sie ist über die Lehre der Hauptscholastik nicht hinausgekommen. Biel erläutert die scotistischen Bestimmungen genauer, indem er bei dem Spender stets eine Intention des Willens (intentio mentalis) fordert, damit die Sacramentsspendung zu einem sittlichen Act erhoben werde. Ebenso müsse die Intention nicht nur auf Materie und Form, sondern auch auf den Zweck des sacrament-

---

[1] De eccl. sacr. Opusc. 4 (7). tr. 2 (XX, 178). Sent. IV. D. 6. a. 2. q. 1.

[2] Sent. IV. D. 6. q. 1. a. 2. S. th. III, 64, 8.

[3] Sent. IV. D. 6. q. 1 a. 2. quaestiunc. 3. Cf. S. th. III, 64, 8 ad 2, wo er die Nothwendigkeit der mentalis intentio abweist und fortfährt: Minister agit in persona totius ecclesiae, cuius est minister. In verbis autem quae profert, exprimitur intentio ecclesiae, quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri vel recipientis sacramenti. Suarez bemerkt hierzu, die Worte seien sehr dunkel und scheinen seine ganze Lehre über den Haufen zu werfen. Deshalb müsse man mit Cajetan eine fromme Interpretation zulassen und die Worte nicht von der Wahrheit der Sacramente an sich, sondern nach der Meinung und Gewißheit der Menschen erklären. Für diese genüge es, wenn der Minister nichts Gegentheiliges ausdrücke. Sonst würde sich Thomas widersprechen.

[4] Sent. IV. D. 6. Q. 6.

lichen Zeichens, welchen die Gläubigen oder die Kirche im allgemeinen durch die Sacramente erreichen wollen, gerichtet sein. Besser wäre natürlich der specielle Zweck des fraglichen Sacramentes. Dadurch ist sowohl dem Begriff und Wesen der Intention als dem praktischen Bedürfnisse volle Rechnung getragen [1].

Innocenz III. hat im Glaubensbekenntniß für die Waldenser bemerkt, daß bei der Eucharistie außer dem ordinirten Priester und den Consecrationsworten die „fidelis intentio proferentis“ nothwendig sei. Martin V. bestimmte diese Intention als „intentio faciendi quod facit ecclesia“ [2]. Eugen IV. fordert mit Thomas für jedes Sacrament drei Dinge: Sachen als Materie, Worte als Form und die Person des Ministers „conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit ecclesia“. Wenn eines dieser drei Stücke fehle, so werde das Sacrament nicht vollzogen [3]. Das Tridentinum bestätigte diese Lehre, indem es gegenüber der reformatorischen Behauptung, daß auch eine simulirte und spaßhafte Sacramentsspendung giltig sei, die Nothwendigkeit einer Intention betonte [4]. Der Katechismus fügt bei, es genüge, wenn die Spender nur die Form und Materie gebrauchen, welche die katholische Kirche nach der Anordnung Christi immer gebraucht hat, und sich vornehmen, das zu thun, was die Kirche bei der Verwaltung derselben thut; in diesem Falle vollziehen und spenden sie die Sacramente wahrhaftig [5].

Unter der Kirche war stets die katholische gemeint, denn diese ist bis zur Reformation die allgemein anerkannte Kirche und ist die einzige sichtbare, apostolische, von Christus gestiftete Kirche. Dennoch unterschied man zwischen der allgemeinen christlichen uud der speciellen katholischen Kirche, insofern die ideale, unsichtbare Kirche auch als Voraussetzung für die sichtbare katholische Kirche galt. Wurden doch nicht nur die Sacramente der griechisch-katholischen Kirche allgemein anerkannt, obwohl das äußere Zeichen und die Bestimmungen über die Erfordernisse beim Spender ziemlich stark abweichen, sondern auch die Taufe und Ordination der Häretiker, welche der katholischen Kirche äußerst feindselig gegenüberstanden, als giltig erachtet. Freilich war man kirchlicherseits auch der Ansicht, daß die Häretiker, was sie von Sacramenten noch besitzen, aus der Kirche mitgenommen haben, und demgemäß die Sacramente der Kirche oder doch das spenden wollen, was die Kirche im Auftrage Christi spendet. Noch mehr gilt dies für die außerhalb des Christenthums Stehenden; denn sie können nur die Absicht haben, das zu thun, was man allgemein bei dieser Gelegenheit in der katholischen Kirche thut.

Eine besondere Erklärung über den Ausdruck Kirche gibt zuerst Peter von Palude († 1342) nach Andeutungen bei den älteren Scholastikern. Er bemerkt, diese Kirche müsse nicht die römische oder die katholische Kirche sein, sondern sei überhaupt die von Christus gestiftete Kirche. Deshalb sei die Intention nur darauf zu richten, zu thun, was Christus eingesetzt habe [6]. Doch zeigt noch Viel die Schwierigkeit der Erklärung, wenn er meint, man könne diese Intention bedingterweise auffassen, nämlich als eine Intention, durch

---

[1] Vgl. Schwane a. a. O. III, 604. [2] *Denz.* l. c. n. 370. 566.

[3] Pro Armenis. *Denz.* l. c. n. 590.

[4] S. 7. De sacr. in gen. c. 11: S. q. d., in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit ecclesia, a. s. Cf. De bapt. c. 4. [5] II, 1, 19. [6] Sent. IV. D. 6. q. 2, 2.

welche der Spender beabsichtige, das durch die Verwaltung des Sacramentes hervorzubringen, das eintreten würde, wenn die Lehre der römischen Kirche die richtige wäre, obgleich er selbst diese nicht für die richtige halte und daher an die von der römischen Kirche angenommene Wirkung nicht glaube[1]. Später sind aber diese Bedenken mit Recht allgemein aufgegeben worden. Mit Bellarmin kann man sagen, der Spender soll die Absicht haben zu thun, was die Kirche, nicht die römische, sondern überhaupt die wahre Kirche Christi thut[2].

Noch mehr folgt hieraus, daß die Intention nicht auf die Gnadenwirkung zu gehen braucht, wie der Lombarde verlangt hatte, der auch für die Eucharistie deshalb den richtigen Glauben voraussetzte und diejenigen tadelte, welche sich bei der Eucharistie mit der Intention begnügten, „id agere quod geritur ab aliis dum illud (mysterium) conficitur“ [3], obwohl er allerdings bei der Ehe die Giltigkeit des Sacramentes trotz gegentheiliger Intention annimmt. Kann der Spender durch seine persönliche Beschaffenheit nichts zur Wirkung des Sacramentes beitragen, so ist es auch nicht nothwendig, daß seine Absicht darauf gerichtet sei. Es genügt, wenn er die Absicht hat, sein Amt recht zu verwalten oder im einzelnen Falle seine Aufgabe nach der Erwartung der Gläubigen zu erfüllen. Es ist ja nur verlangt, zu thun, was die Kirche thut, nicht was sie beabsichtigt, wenn auch die Scholastiker öfter für quod facit ecclesia quod intendit sagen[4]. Handelt der Spender freiwillig und ernsthaft, wie die Kirche will und vorschreibt, so hat er auch die Absicht zu thun, was die Kirche thut, wenn auch seine persönliche Ansicht mit seiner ministerialen, welche er durch den Vollzug des Werkes zu erkennen gibt, nicht übereinstimmen würde, oder er keine genaue Kenntniß von der Wirksamkeit der Sacramente haben sollte. Die Taufe der Pelagianer wurde in der Kirche anerkannt, obgleich sie nicht an die Erbsünde glaubten, und die Taufe eines Juden wird anerkannt, obwohl er die Sacramente der Kirche für sich verwirft.

Bei der nähern Bestimmung der Intention kann man von der Wortbedeutung und von der geschichtlichen Auffassung des Wortes ausgehen. Das Wort bedeutet das „Hingerichtetsein“, in übertragenem Sinne die Aufmerksamkeit, Achtsamkeit, die Anstrengung, Spannung des Geistes, die Absicht, das Vorhaben. Es bezieht sich also hauptsächlich auf den Willen, dessen Streben, durch geeignete Mittel ein Ziel zu erreichen, der Beweggrund für die Handlung ist. Insofern das Ziel durch den Verstand erkannt und vorgehalten wird, ist die Intention ein vom Verstand geleitetes Streben, dieses Ziel zu erreichen. Da der Wille etwas Internes ist, das aus der Handlung selbst erschlossen werden kann, so muß er nicht nothwendig formell ausgedrückt werden. Wird aber ein besonderer Willensact verlangt, wie es bei den meisten Scholastikern der Fall ist, so heißt diese Intention „intentio interna mentalis“, während diejenige Intention, welche sich lediglich durch die Acte und Worte beim Vollzug der Handlung zu erkennen gibt, „intentio verbis (sc. formae) expressa“ heißt (Albertus, Thomas). Die intentio mentalis kann weder bloß auf den

---

[1] Sent. IV. D. 13. q. 1. a. 3. dub. 2.

[2] De sacr. in gen. I, 21 (III, 37). [3] Sent. IV. D. 13, 1.

[4] Besonders Bonaventura und Scotus. Vgl. Morgott a. a. O. S. 91. *Thom.* l. c. III, 64, 9 ad 1 al.

äußern Act gehen (Petrus Cantor, Alanus, Petrus de Palude), weil sonst die scherzhafte Spendung giltig wäre, noch auf die specielle Wirkung des Sacramentes (Lombardus), weil dadurch der Glaubensstand gefordert würde, noch auf den Ritus der Sacramentsspendung allein, sondern muß zugleich auf den allgemeinen (in genere) Zweck der Handlung, nämlich auf das Heil der Menschen, zu welchem Christus die Sacramente eingesetzt hat, gerichtet sein und überhaupt auf Christus und die Kirche Bezug haben (Hugo, Wilhelm von Auxerre, Alexander, Bonaventura, Scotus, Durandus, Biel). Da zum Sacramente der Glaube der Kirche, nicht des Taufenden, erforderlich ist, so muß der Spender auch die Absicht haben, in fide ecclesiae zu handeln[1].

Was die innere Seite, den subjectiven Act des Spenders anbelangt, so ist vor allem zwischen Intention und Attention zu unterscheiden. Die Attention bezeichnet einfach die Aufmerksamkeit auf den Vollzug des Actes. Weil aber die Intention zum Act gehört, sofern derselbe vom Spender gesetzt wird, so sagen die Scholastiker, zur giltigen Sacramentsspendung gehören „animi attentio operisque intentio“. Die Attention wird in vier Arten: actuelle, virtuelle, habituelle und interpretative Attention, zerlegt. Die actuelle Attention ist die volle Aufmerksamkeit beim Vollzug des Actes; die virtuelle die aus bewußten vorhergehenden Handlungen der Kraft nach fortdauernde Aufmerksamkeit, welche durch eine vorübergehende Zerstreuung bei der Setzung des Actes nicht aufgehoben wird; die habituelle bezeichnet eine aus längst vergangenen Handlungen entstandene Gewohnheit, welche auch in halbbewußtem Zustande, z. B. beim Betrunkenen, fortdauert; die interpretative ist eigentlich gar keine Attention, sondern wird nur hypothetisch angenommen, für den Fall, daß der Handelnde in der Lage gewesen wäre, aufmerksam zu sein. Eine mit dieser sogen. Attention vollzogene Handlung ist keine menschliche Handlung mehr. Aber auch die habituelle Attention genügt für eine vernünftige Handlung nicht.

Wegen des innern Zusammenhanges der Intention mit der Attention wird auch jene ähnlich eingetheilt. Besonders hat sich die scotistische Schule (Biel)[2] mit dieser Eintheilung und ihrer Bedeutung für die Sacramentsspendung abgegeben. Auch für die Intention gilt, daß die actuelle wünschenswerth, aber die virtuelle genügend ist. Ob eine solche für jede menschliche Handlung nothwendige Zweckbeziehung auch bei einer Sacramentsspendung im Scherz oder Spiel vorhanden ist, wagte die Scholastik nicht zu entscheiden. Hugo hielt es für möglich, Thomas nicht[3]. Das Tridentinum hat seinen Canon gerade gegen die scherzweise Spendung der Sacramente gerichtet und spricht dies beim Bußsacrament noch formell aus, indem es als Kennzeichen für die Absolution angibt, daß der Priester ernst, und nicht im Scherz (serio,

---

[1] Cf. *Franzelin* l. c. p. 205 sq.: Intentio generalis s. in confuso faciendi quod facit ecclesia (Guil. Altisiod., Alb., Bon., Scotus), i. e. formalis intentio faciendi per modum ministerii, quod facit eccl., quidquid illud sit, et absque speciali determinatione. Die ganze Schule seit Hugo verlange eine Intention; eine bloß materiale, welche mit dem Willen, nicht zu spenden, verbunden sein könne (Serry, Drouin), finde sich nicht. Ebenso Morgott a. a. O. S. 96.

[2] Sent. IV. D. 6. q. 1. a. 1. 2. Morgott a. a. O. S. 93. Hahn a. a. O. S. 228.

[3] S. th. III, 64, 10.

non ioco, iocose) losspreche[1]. Die habituelle Intention, welche auch im Schlaf und bewußtlosen Zustand vorhanden sein kann, ist keine vernünftige. Noch weniger ist dies die interpretative Intention, welche unter Umständen für den Empfang der Sacramente, aber nie für die Spendung genügen kann.

Da das Tridentinum wie gewöhnlich die Schulfragen umging, so lebte der Schulstreit aufs neue auf. Die Controverse beschränkte sich aber auf die beiden Hauptpunkte, ob eine intentio interna (mentalis), wie die meisten Scholastiker wollen, nothwendig sei, oder ob die intentio externa s. mere externa, wie Albertus und Thomas zu lehren scheinen und Petrus Paludanus für wahrscheinlich hält, genüge. Selbstverständlich kann es sich nicht um eine explicite innere Intention handeln, weil diese den persönlichen Glaubensstand voraussetzen würde. Dagegen genügt es für die äußere Intention, überhaupt das Werk unter den geforderten Umständen (cum debitis circumstantiis) zu setzen, auch wenn gar keine innere Absicht vorhanden wäre, ja wenn eine entgegengesetzte Intention, das nicht zu thun, was die Kirche thut, im Innern bestände[2]. Denn die äußere Intention, welche einen wirklichen, auf das Setzen der äußern Handlung gerichteten Willensact zur Voraussetzung hat, ist in Wahrheit eine innere, die sich nur durch das Object von der andern gewöhnlichen unterscheidet. Deshalb spitzt sich der Streit schließlich dahin zu, ob die fictio s. simulatio, auch wenn sie innerlich bleibt, die Giltigkeit nicht beeinträchtige. Andernfalls würde die Controverse zu einem leeren Wortstreit.

Die inneren Gründe für die äußere Intention sind aus dem bisherigen ersichtlich. Ihre Vertheidiger machen geltend, daß die Sacramente sinnliche Zeichen einer übersinnlichen Gnade seien, also keine innere Intention fordern; daß die Spender der Sacramente lediglich als ministri handeln und zur Hervorbringung der res sacramenti nichts beitragen können, weshalb die Intention gleichgiltig sei, falls nur das Sacrament äußerlich richtig und ernst gesetzt werde; daß der Begriff des opus operatum mit der Forderung der innern Intention im Widerspruch stehe; endlich daß nur Gott das Innere des Menschen kenne und kein Empfänger der Sacramente der Gnade sicher sein könnte, wenn eine innere Intention erforderlich wäre.

Von äußeren, positiven Gründen werden folgende genannt. Innocenz IV. erkläre zu einer Decretale[3] Alexanders III. (Si quis puerum), zur Giltigkeit der Taufe werde verlangt, daß der Spender die Absicht habe zu taufen und nicht etwa zu baden oder zu waschen, doch scheine es zur Wirkung der Taufe nicht nothwendig zu sein, daß er wisse, was die Taufe sei, oder welche Gnade durch sie eingegossen werde oder daß sie ein Sacrament sei, noch sei es nothwendig, daß er dies glaube, ja wenn er auch das Gegentheil glaube und alles als Betrug verwerfe, so habe die Taufe doch ihre Wirkung. Ebenso wenig sei es nothwendig, daß er wisse, was die Kirche sei, noch daß er im Sinne habe, das zu thun, was die Kirche thut; ja wenn er die gegentheilige Absicht

---

[1] S. 14. de poen. c. 6. c. 9. Cf. *Leo X.*, Propos. damm. Luth. 12 (*Denz.* l. c. n. 636).

[2] Vgl. Tournely a. a. O. S. 134 ff. Morgott a. a. O. S. 110 ff.

[3] L. III. Decr. tit. 42. c. 1. *Denz.* l. c. n. 331.

habe, nicht zu thun, was die Kirche thut, es aber doch thue, so sei der Täufling getauft, weil er die Form beobachte, wenn er nur die Absicht habe, zu taufen [1].

Im citirten Canon sei das „wenigstens" (saltem) zu beachten, das ein Mehreres voraussetze. Dieses könne nicht der religiöse Glaube und das sittliche Verhalten sein, weil darüber kein Streit bestehe, also bloß die innere Intention, welche demgemäß zur Giltigkeit des Sacramentes nicht absolut nothwendig sei. Es heiße ferner „faciendi quod facit ecclesia" und nicht „conficiendi sacramentum". Auch scheine beim Bußsacrament (14, 6) die Intention auf eine Weise umschrieben zu sein, welche keinen Zweifel übrig lasse, daß nur die nach außen hervortretende scherzhafte Behandlung der heiligen Sache das Sacrament ungiltig mache. Jedenfalls habe das Tridentinum die Ansicht von der äußern Intention nicht verurtheilt, wie denn auch Pallavicini [2] dazu bemerke, man könne daraus abnehmen, daß die Ansicht des Catharinus und anderer Theologen nicht verworfen sei, vielmehr stehe dem Werthe der Sacramente nur der Scherz entgegen, welchen der Empfänger zu erkennen vermöge.

Vor dem Tridentinum hätten auch die Theologen viel freier geurtheilt. Dafür wird die schon citirte Stelle des hl. Thomas angeführt [3]. Auch zur Zeit des Concils selbst sei man weitherziger gewesen. Denn Ambrosius Catharinus, nach welchem die intentio externa geradezu genannt wird, habe zu Trient diese Ansicht öffentlich vertheidigt und während der Verhandlungen der Synode zu Trient, welchen er selbst angewohnt, ein Schriftchen geschrieben: De necessaria intentione in perficiendis sacramentis 1547, in welchem er nachdrücklich die Zulänglichkeit der äußern Intention vertheidige. Er bemerke auch, daß keine entgegengesetzte Intention, welche in der Seele des Spenders verborgen sei, den Werth des Sacraments beeinträchtigen könne. Die Sache sei den Vätern zu Trient auch gar nicht verdächtig vorgekommen. Fünf Jahre später (1552) sei seine Schrift mit anderen Werken desselben Verfassers ohne alle Belästigung zu Rom unter den Augen des Heiligen Stuhles wieder gedruckt worden. Von da an sei es bis zur Stunde geduldet, daß diese Ansicht in Italien und in Rom öffentlich vertheidigt werde. Auch ein anderer Theologe, der auf dem Tridentinum anwesend gewesen sei, Salmeron, habe die äußere Intention vertheidigt [4].

---

[1] Apparatus super V. ll. Decr. III. t. 42. c. 1. Vgl. Morgott a. a. O. S. 78 f. 152 f.

[2] Hist. Conc. Trid. l. 9, 6. 12, 10. Cf. *Benedict. XIV.*, De syn. dioec. VII, 4, 7 sq.

[3] Sent. IV. D. 6. q. 1. a. 2. quaestiunc. 3. sol. 1 ad 2: Quidam enim dicunt, quodsi desit mentalis intentio in baptizante, non confert sacramentum baptismi; tamen in adulto supplet fides et devotio effectum baptismi, ut periculum ex hoc baptizato, qui ignorat intentionem baptizantis, nullum proveniat. Si autem sit puer, tunc creditur pie, quod summus sacerdos, sc. Deus, defectum suppleat et salutem ei conferat. . . Alii dicunt, quod in baptismo et in aliis sacramentis quae habent in forma actum exercitum non requiritur mentalis intentio, sed sufficit expressio intentionis per verba ab ecclesia instituta; et ideo si forma servatur, nec aliquid exterius dicitur, quod intentionem contrariam exprimat, baptizatus est. Non enim sine causa in sacramentis necessitatis, sc. baptismo et quibusdam aliis, actus baptizantis tam sollicite expressus est ad intentionis expressionem. Cf. S. th. III, 64, 8 ad 2. 9 ad 1. *Bonav.*, Brev. 6, 5. Morgott a. a. O. S. 55.

[4] Opp. t. 13. l. I. p. 3. disp. 2. Morgott a. a. O. S. 110 f. Später sind namentlich Franzosen dafür eingetreten: Contenson, Juenin, Serry, Drouin u. a. Tour-

Die Vertheidiger der inneren Intention bestreiten diese inneren und äußeren Gründe energisch und behaupten geradezu: „Die äußere Intention hat keine oder nur eine erdichtete Tradition für sich; sie kann daher auch nicht die autoritative Sanction des kirchlichen Lehrkörpers für sich haben. Die von den Catharinern aufgeführten Stützen sind durchaus hinfällig.“ [1] Insbesondere machen sie gegen die inneren Gründe geltend, der Minister des Sacramentes sei nicht ein rein profanes und äußeres Werkzeug, sondern ein freies, moralisches Werkzeug zur Spendung der Sacramente. Zu jeder menschlichen Handlung gehöre eine Intention. Christus habe auch den Aposteln nicht befohlen, einfach den Ritus zu vollziehen, sondern habe sich an den Willen der Apostel gewendet und ihnen beim Bußsacrament die Entscheidung anheimgestellt.

Der Ausdruck des Tridentinum gehe nicht bloß auf die äußere Handlung, sondern sei so viel als facere et producere sacramentum ut sacramentum a Christo institutum et in ecclesia usitatum. Hätte die Synode nur „wenigstens“ die äußere Handlung verlangt, so hätte sie nicht zwischen confectio und intentio streng unterschieden und nicht gesagt faciendi, sondern serio faciendi. Derjenige, welcher wirklich die entgegengesetzte Intention erwecke, handle cum intentione simulandi. Es gebraucht ja auch Bonaventura das „saltem“, obwohl er ein entschiedener Vertheidiger der intentio mentalis ist. Er meint damit die Intention im allgemeinen (in genere), im Unterschied von der besondern Intention, welche sich auf die Wirkung des Sacramentes bezieht. Dafür spreche außerdem, was über das Sacrament der Buße gesagt werde; denn die Absolution werde für ungiltig erklärt, wenn der animus serio agendi et vere absolvendi fehle. Daraus und aus der fast allgemeinen Tradition sei zu schließen, daß das Tridentinum, wenn es auch die äußere Intention nicht ausschließe, doch die innere Intention begünstige, wie dies auch von der Kirche in der Folgezeit geschehen sei.

Alexander VIII. hat als anstößig, verwegen und irrthümlich die These, daß eine Taufe, bei deren Spendung der Minister die gegentheilige Intention hatte, giltig sei, verurtheilt [2]. Hiermit stimmen nicht nur die vortridentinischen, sondern auch fast alle bedeutenderen nachtridentinischen Theologen [3] überein. Daß die Ansicht von der äußern Intention durch diese Entscheidung schwer getroffen worden ist, zeigen die großen Anstrengungen, welche ihre Vertheidiger machen, diese Instanz zu entkräften, indem sie die Spitze gegen die erneuerte lutherische Lehre gerichtet sein lassen oder den dogmatischen Charakter derselben bestreiten; doch ist, wie Benedict XIV. bemerkt, eine ausdrückliche Definition bis jetzt noch nicht vom Heiligen Stuhle erlassen worden, also gilt ihm diese Verurtheilung nicht als dogmatische Entscheidung. Er gibt den Rath, in einem

---

nely nennt S. 138: Rob. Pullus, Petrus Pict., Petr. Lomb., Palud., Angelus de Clavasio, Sylvester, Salmeron, Joh. Marius, Scribonius Gallus, Contenson, Juenius und Serry. Vgl. Bertieri a. a. O. S. 331 ff. Von Deutschen sind zu nennen: Stattler, Dobmayer, Waibel, Oswald, Haas, Gloßner. [1] Morgott a. a. O. S. 155.

[2] Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit: non intendo quod facit Ecclesia. *Denz.* l. c. 1185. 7. Dez. 1690. Cf. 23. Jan. 1586. 13. Febr. 1682.

[3] Bellarmin, Suarez, Vasquez, Lugo, Tournely, Benedict XIV. (De sacr. M. III, 10, 10. De Syn. dioec. VII, 4, 8. 9), Liberius a Jesu; Franzelin, Hurter, Morgott (119 ff.).

solchen Falle entweder das Sacrament bedingungsweise zu wiederholen, oder wenn es die Zeit erlaube, das Urtheil des Heiligen Stuhles einzuholen [1].

Der Berufung auf den hl. Thomas, den auch Hadrian von Utrecht und Sylvester von Prierio zu den Vertretern der äußern Intention zählen und von dessen Worten Salmeron sagt, sie seien klarer als die Mittagssonne, erst Cajetan habe sie verdunkelt, halten die Vertheidiger der innern Intention entgegen, Thomas führe eine fremde Meinung an oder habe sich den Einwand gemacht, daß, wenn man eine Intention verlange, niemand als der Taufende selbst über die Giltigkeit der Taufe sicher sein könne. Nur mit Rücksicht auf die Erkenntniß des Empfängers handle er hier von der Giltigkeit des Sacramentes (Cajetan). Wenn er aber auch eine wohlwollende Stellung zu dieser Ansicht einnehme, so geschehe es nur, um die Objectivität des Sacramentes sicher zu stellen. Er zeigt die Nothwendigkeit der Intention des Ministers als eines beseelten Instrumentes, wenn die vieldeutige Handlung eine bestimmte Beziehung erhalten soll. Sodann unterscheidet er (ad 2), um dem Zweifel des Empfängers zu begegnen, zwischen intentio mentalis und ecclesiae, kann aber unter letzterer nur die virtuelle Intention, welche im Vollzug der Handlung geoffenbart wird, verstehen, denn gegen den dritten Einwand erwiedert er, daß die habituelle Intention zur Vollendung des Sacramentes genüge. Der Gegensatz zur actuellen Intention zeigt, daß er unter jener die virtuelle versteht, welche erst seit Scotus genauer von der habituellen unterschieden worden ist. Er sagt auch: virtute primae intentionis influit in sacramentum. Demgemäß setzt Thomas voraus, daß wer äußerlich nicht das Gegentheil sagt, an sich schon die Intention der Kirche kundgibt. Nur die intentio simulandi macht das Sacrament ungiltig [2]. Vom ungläubigen Spender verlangt er wenigstens, daß er die Intention der Kirche habe. Diese genüge, denn das andere werde durch den Glauben der Kirche, in deren Person er handle, ergänzt. Wird aber äußerlich alles richtig vollzogen, so darf die Intention präsumirt werden. Sonst müßte man auf die Wahrhaftigkeit und das Vertrauen im sprachlich-socialen Verkehr gänzlich verzichten.

In dem genannten Commentar Innocenz' IV. ist nicht zu übersehen, daß er jedenfalls irgend eine Intention, zu taufen (dummodo baptizare intendat), also eine intentio mentalis voraussetzt. Dies geht auch aus dem Vorausgehenden hervor, wo auf die Intention mit Beziehung auf die Wirkung Rücksicht genommen wird. Diese Intention nennt Innocenz in actu signato, die andere lediglich auf den Act als solchen bezügliche in actu exercito. Indem er bereits zwischen allgemeiner und besonderer Intention unterscheidet, jene auf den Charakter der Handlung im allgemeinen als einer christlichen, diese auf die besonderen Wirkungen und Eigenschaften bezieht, hat er die Lösung des Paradoxon selbst gegeben. Es kann einer die Intention haben, allgemein einen christlichen Act zu vollziehen, und doch dabei die specielle kirchliche Absicht der Gnadenwirkung verneinen. Besonders kann dies in amtlicher Stellung vorkommen, wenn äußere Rücksichten zur Function zwingen, wie umgekehrt aus

---

[1] L. c. VII, 4, 9.

[2] S. th. III, 64, 10: Talis perversitas (derisorie aliquid agere) tollit veritatem sacramenti, praecipue quando suam intentionem exterius manifestat. Cf. 9 ad 1.

Rücksicht auf die Verhältnisse eine scheinbar scherzhafte Handlung von einer ernsten Intention begleitet sein kann. Innocenz verlangt vom Spender wenigstens, daß er „conferat, quod alii baptizantes conferunt". Dadurch unterscheidet sich seine Sacramentsspendung von der von Alexander VIII. verurtheilten, obwohl nicht zu bestreiten ist, daß eine äußerliche Aehnlichkeit vorhanden ist und in der formellen Fassung etwas Widersprechendes liegt. Dies hat aber um so weniger Bedeutung, weil die Stelle nicht, wie man lange fälschlich annahm, von Innocenz III. stammt und keinen Bestandtheil des Corpus iuris bildet. Immerhin beweist der Umstand, daß Innocenz IV. dem Alexander von Hales, der zuerst die Lehre von der Intention grundlegend behandelt hat, die Veranlassung zur Abfassung seines Commentars gegeben hat, wie allgemein zu jener Zeit die Lehre von einer innern Intention verbreitet war.

Die praktische Seite, welche schon bei Thomas zu der citirten Ausführung die Veranlassung gab und bei Catharinus die Hauptrolle spielte, ist doch nicht viel gewichtiger als im ganzen Leben. Es fehlt ja dem Gerechtfertigten an sich die volle Gewißheit über seinen Zustand. Der Priester kann, abgesehen von der Intention, seine Gewalt falsch anwenden und unrichtig binden und lösen. Es darf aber unter gewöhnlichen Verhältnissen angenommen werden, daß selten die Verkommenheit eines Ministers so weit geht. Auch hier gilt es: quisque praesumitur bonus. Im Nothfalle muß wie im ganzen Heilswerke die Weisheit und Liebe Gottes berücksichtigt werden, welche in dem „supplet ecclesia" einen formellen Ausdruck erhalten hat. Die Heilsordnung ist mit Bezug auf das Ganze, dem der einzelne dienen muß, eingerichtet. Schon Cyprian und Dionysius von Alexandrien haben hinsichtlich der Ketzertaufe darnach gehandelt. Obwohl sie dieselbe nicht anerkannten, wiederholten sie dieselbe bei denjenigen, welche bereits wieder in der kirchlichen Gemeinschaft lebten, nicht, weil sie auf Gottes Fürsorge vertrauten. Die Scholastiker sagen, bei den Erwachsenen trete der eigene Glaube ergänzend ein, bei den Kindern der höchste Priester, d. i. Gott, obwohl sie auf die äußere Erkenntniß ein großes Gewicht legen und in dem Mangel einer solchen den Hauptgrund für die Unabhängigkeit der Wirkung der Sacramente von der sittlichen Beschaffenheit des Spenders erkennen. Wenn aber der höchste Priester dies nicht thue, so handle er doch gerecht und wolle uns ungewiß über unser Heil sein lassen und ermahnen, daß wir uns an würdige Spender wenden![1] Die Mehrzahl der späteren Theologen verwirft übrigens entschieden die Meinung, daß Gott bei einer ungiltigen Sacramentsspendung die Hauptwirkung (gratia communis) unmittelbar ersetze.

Solange man also von einer Intention des Spenders spricht, und dies muß man, wenn man die objective Wirksamkeit der Sacramente festhält, kann man nur an eine wirkliche Intention, d. h. an einen Willensact, eine innere Intention denken. Dies liegt im Wesen der Intention an sich, wie in ihrer Bedeutung für die Sacramentsspendung. Man kann nur einerseits zwischen der actuellen und virtuellen und andererseits zwischen der impliciten und expliciten Intention unterscheiden. Auch wenn die Intention nicht formell erweckt

---

[1] *Thom.*, Sent. IV. D. 6. q. 2. a. 2. quaestiunc. 1 ad 5: Credo bene vel quod Deus revelet vel integre suppleat, nisi peccata nostra praepediunt.

worden ist, wie z. B. bei Laien, Juden oder Heiden, ist doch die selbstverständliche Absicht vorhanden, das zu thun, was die Kirche thut, d. h. nicht nur die Materie und Form anzuwenden, sondern auch einen religiösen, christlichen Act zu vollziehen. Der gewöhnliche Minister hat aber wenigstens allgemein die Intention erweckt, seine Gewalt in der Verwaltung der Sacramente auszuüben, und diese wirkt fort, wenn auch im einzelnen Fall die Attention zu wünschen übrig läßt. In diesem Sinne kann man sagen, daß die äußere Intention genüge, aber diese hat eine frühere innere Intention zur Voraussetzung. Von besonderer Bedeutung wird die Intention bei der Eucharistie, wo die Intention des Ministers auf die ganze Materie gerichtet sein muß, wenn die Consecration giltig sein soll. Was nicht in der Intention inbegriffen ist, kann nicht als consecrirt gelten. Nach den Rubriken gilt z. B. die Consecration nicht, wenn einer elf Hostien vor sich hat, aber die Intention hat, nur zehn zu consecriren[1]. Hat er aber die Absicht, alle Hostien zu consecriren, so geschieht dies, obgleich er sich in der Zahl geirrt hat. Wollte andererseits der Celebrirende kein Sacrament oder Opfer vollbringen, hätte aber doch die Absicht, zu consecriren, so wäre die Consecration giltig. Beides könnte aber nur bei der verwerflichsten Gesinnung nebeneinander bestehen.

Wird man also auch nicht mit Bellarmin sagen dürfen, daß die Ansicht des Catharinus dem Irrthum der Neuerer sehr nahe komme und sich nur dadurch von diesem unterscheide, daß Catharinus dieselbe dem Heiligen Stuhle unterstellte, so ist dieselbe doch dogmatisch und geschichtlich wenig begründet. Die Concilien von Konstanz, Florenz und Trient betonen die Intention neben der äußern Handlung, die alten Theologen sprechen fast ausnahmslos für eine innere Intention, die päpstlichen Entscheidungen und Erlasse der Congregationen sind dieser Ansicht günstig, und die große Mehrzahl der späteren Theologen steht auf dieser Seite.

Die nähere Erklärung des Einflusses, welchen der Minister auf die Wirksamkeit der Sacramente ausübt, bestimmt sich nach der Auffassung der Instrumentalursache und der Wirksamkeit der Sacramente. In der scotistischen Schule verlieren die Sacramente ihre Bedeutung als werkzeugliche Ursachen fast ganz. Sie muß also auch den Einfluß des Ministers lediglich auf die ministerielle Setzung des sacramentalen Zeichens, welches seine Kraft unmittelbar von Christus empfängt, beschränken[2]. Anders gestaltet sich die Sache auf thomistischem Standpunkte, denn die physische Wirksamkeit der Sacramente verlangt nothwendig einen physischen Einfluß des Spenders[3]. Ist es hier gleichfalls selbstverständlich, daß die Hauptursache Urheber der sacramentalen Wirkung ist, so wird doch der Spender als eine wirkliche zweite Ursache, als ein getrenntes Instrument betrachtet. Wie Gott in der ganzen Natur durch und mittelst der zweiten Ursachen wirkt, so wirkt er auf dem übernatürlichen Gebiete noch intensiver in derselben Weise. Weil aber die Spender der Sacramente nicht von Natur, sondern durch die Gnade bestimmt, weil sie nicht durch eigene Kraft, sondern durch übernatürlichen Einfluß befähigt sind, so sind sie Werkzeuge nur infolge der göttlichen Bewegung, wirken aber, von

---

[1] De defectibus circa missam occurrentibus 7, 1. Vgl. Morgott a. a. O. S. 159 ff.
[2] Cf. Vasquez, Tanner, Lugo, Franzelin. [3] Morgott a. a. O. S. 33 ff.

Gott innerlich bewegt, in Verbindung mit der Hauptursache durch Zueignung der göttlichen Macht. Doch ist diese göttliche Energie nicht als bleibende Qualität in ihnen, sondern nur als vorübergehender Einfluß, als intentionales Sein, d. i. „als ein durch göttliche Einwirkung erzeugtes Hingeordnetsein und wirksames Hinstreben (intentio) nach einer durch Gott zu erzielenden Wirkung" [1].

Zur Versinnbildlichung wird das Werkzeug des Künstlers angeführt, in dem, wenn es von Künstlerhand bewegt werde, die Kraft der Kunst wohne, und der sinnliche Laut des Wortes, welcher von dem Geiste des Sprechenden eine „gewissermaßen" geistige Wirksamkeit empfange und so zum Träger der Gedanken und zur werkzeuglichen Ursache des geistigen Verkehrs und Unterrichts werde [2]. Bei beiden Vergleichungen ist aber das „gewissermaßen" sehr zu berücksichtigen. Die Kraft der Kunst ist nicht in der Hand und noch weniger im Instrument. Beide haben nur mechanisch die Impulse des künstlerischen Willens auszuführen. Auch die Summirung aller Einzelbewegungen gibt kein Kunstwerk. Nur die bessere technische Ausführung hängt von der Kunstfertigkeit und dem Instrumente ab. Dies trifft aber gerade bei der Sacramentsspendung nicht zu, denn die Gnade ist gleich groß, wie beschaffen innerlich und äußerlich der Spender sein möge. Will man den Spender „oder das priesterliche Amt" dem Arm oder der Hand des Künstlers vergleichen, so kann man die Laientaufe nicht erklären; denn Laien und Ungläubige taufen nicht „unter dem Einflusse der Menschheit Christi", üben kein „priesterliches Ministerium" aus. Man müßte denn nur ihnen mit Allen u. a. nach Thomas eine solche „vis transiens" beilegen. Mit Thomas zu sagen, daß der Ungläubige u. s. w. zur Kirche gehören könne „intentione et similitudine actus . . . et sic operatur minister Christi" [3] heißt die Sache verhüllen, nicht erklären. Folgert man bei den eigentlichen Ministern aus dem Amt auf die Wirkung, so darf man bei den außerordentlichen nicht von der Wirkung auf ein „vorübergehendes Amt" schließen.

Ebenso verhält es sich mit dem Wort. Für den, welcher kein Verständniß dafür hat, bleibt es ein „leeres Wort". Die Gewalt des lebendigen Wortes über das menschliche Herz liegt nicht im Wort, sondern im Redner und in der Stimmung der Zuhörer. Auch das Wort des Evangeliums ist nur deshalb eine Kraft zum Heil einem jeden, der glaubt, weil es von der Gnade Gottes begleitet ist. Dasselbe trifft beim sacramentalen Wort zu. Es wirkt nicht für sich, sondern in Verbindung mit dem Element. Der Minister aber hat eben die Aufgabe diese Verbindung herzustellen.

Der hl. Thomas hat die in seinen früheren Schriften mit Alexander vorgetragene Ansicht von einer dem Werkzeuge eingeräumten geschaffenen Kraft, durch welche es übernatürliche Wirkungen hervorbringen könne, später aufgegeben. Doch wollte er „den Begriff einer wahren und innerlichen Investirung mit der göttlichen Macht so viel als möglich aufrecht halten" [4]. Deshalb behielt er zwar den Ausdruck „geschaffene Kraft" bei, construirte sie aber nur als „das Resultat einer innern Beziehung des Werkzeugs auf die ungeschaffene

---

[1] Morgott a. a. O. S. 9. [2] Scheeben a. a. O. III, 238.
[3] Morgott a. a. O. S. 98 f. 34. A. 5. [4] Scheeben a. a. O. III, 238.

Kraft der Gottheit, vermöge deren ersteres zum Träger und Vehikel des Einflusses des letztern gemacht und so selbst zum bewirkenden Princip der betreffenden Wirkung erhoben wurde". Diese Bewegung von seiten Gottes auf die Werkzeuge kann weder in lokalem oder physikalischem, noch in moralischem, sondern nur in metaphysischem Sinne genommen werden. Sie würde auf seiten ihres Princips (motio) in einer wirksamen Hinordnung durch den göttlichen Willen, das Werkzeug zum Vermittler seines activen Einflusses zu machen, bestehen, auf seiten des Subjects (motus passivus) in dem durch den göttlichen Willen bewirkten Hingeordnetsein auf die Erzielung der betreffenden Wirkung oder in der wirksamen Tendenz auf die Wirkung. Diese wirksame Tendenz nennt Thomas intentio und die in ihr enthaltene Wirksamkeit virtus instrumentalis. Dagegen gehen die späteren Thomisten auseinander, indem sie die Lehre des hl. Thomas zwar von einer „elevatio extrinseca" des Werkzeugs „per subordinationem ad actionem divinam" deuten, aber vielfach das „externa" betonen und dadurch den Charakter der Einwirkung auf das Werkzeug schwächen oder beseitigen, während andere an einer wirklichen Investirung festhalten.

Ob man dies bei den Werkzeugen Gottes annehmen muß, „weil Gott selbst im Innern derselben als Ursache ihres Seins ist und sie darum auch von innen, d. h. von der Wurzel ihrer Kräfte aus, bewegen und so in eminenter Weise innerlich mit ihnen zusammenwirken kann" [1], ist aber fraglich; denn Gott wirkt ja in den Sacramenten auf übernatürliche Weise und kann die Werkzeuge benützen wie er will. Andernfalls müßte man für die Werkzeuge nicht bloß allgemein den Charakter, sondern den Gnaden- und Glaubensstand und eine specielle Intention verlangen. Aehnliches müßte man auch von den sacramentalen Handlungen selbst, welche Thomas wirkliche Werkzeuge nennt, annehmen. In diesem vollen Sinne vertreten aber selbst die extremen Thomisten die physische Wirksamkeit der Sacramente nicht mehr. Denn in diesem Sinne gefaßt müßten die Werkzeuge selbst physisch zur Erzeugung der übernatürlichen Wirkung mitwirken. Die „organische Verbindung oder Vermählung" der ersten Ursache mit der ministerialen Ursache ist doch selbst wieder bildlich zu nehmen. Es sind Analogien, aber schwache Analogien, die nicht für die Sache selbst genommen werden dürfen. Die hohe Würde des Spenders bleibt auch bei der andern Ansicht gewahrt; denn stets vertritt er die Stelle Gottes und des Gottmenschen, ist dessen Zunge, Hand, überhaupt der Vermittler zwischen Gott und den Menschen.

Die Verschiedenheit der Form läßt auf eine Verschiedenheit in der Auffassung des Ministeriums im Abendland und Morgenland schließen. Die alte Kirche hat die indicative und precative Form bevorzugt, um die Wirksamkeit des Ministers hinter der des Heiligen Geistes völlig zurücktreten zu lassen; die griechische Kirche hat diese Form beibehalten, ohne aber die Würde der Priester gering zu taxiren. Hat sie doch in einem hl. Chrysostomus und anderen Vätern beredte Anwälte für dieselbe. Die abendländische Kirche hat seit dem 12. und 13. Jahrhundert die imperative und kategorische Form allein gewählt, um die objective Wirksamkeit des Sacraments stärker hervortreten zu lassen. Dadurch

---

[1] Scheeben a. a. O. III, 240.

wird die ministeriale Thätigkeit mehr in den Vordergrund gerückt, aber der Urheber der Gnade ist und bleibt derjenige, dessen Stelle der Spender vertritt. Das Maß der Gnade richtet sich nach dem Wohlgefallen Gottes, welcher einem jeden mittheilt, was er will und nach der Vorbereitung und Mitwirkung des Empfängers. Zum eigentlichen Effect des Sacraments kann auch die Frömmigkeit des Spenders nichts beitragen, sie wird dem Empfänger nur als subjectives Mittel zum Nutzen [1].

§ 12.

Der Empfänger der Sacramente.

Empfänger der Sacramente können nur die Menschen auf Erden sein; denn im Zustand der Herrlichkeit hören die Zeichen der Gnade auf, weil das Glauben in das Schauen, die Hoffnung in den Besitz übergegangen ist und nur die Liebe bleibt und vollkommen wird in der Vereinigung mit Gott. In der leidenden Kirche befinden sich die Seelen wenigstens im Stande der heiligmachenden Gnade, aber nicht mehr im Stande activen Verdienens. Die Anordnungen des Herrn beziehen sich durchgehends auf die Menschen in diesem Thale der Zähren. Die einzige Stelle, in welcher von einer Verzeihung im Jenseits die Rede ist (Matth. 12, 32), kann jedenfalls nicht von einer sacramentalen Einrichtung gedeutet werden. Hebr. 5, 1 gilt wie für den Spender, so auch für den Empfänger. Der Hohepriester ist aus Menschen für Menschen aufgestellt.

Bedingung für den Empfang aller übrigen Sacramente ist das Sacrament der Taufe, welches deshalb auch die Thüre für die Sacramente (ianua sacramentorum) genannt wird. Denn die Taufe wird vom Herrn selbst und von den Aposteln als das Mittel zum Eintritt in das Reich Gottes, in die Kirche bezeichnet. Durch die Taufe wird der Mensch dem Leibe Christi eingegliedert und zur Theilnahme an der Gnade, welche vom Haupte ausströmt, befähigt und berechtigt. Die übrigen Sacramente sind für besondere Verhältnisse und Stände bestimmt. Durch sie wird der in der Taufe erworbene Christenstand erhalten, gefördert, für die einzelnen und das Ganze fruchtbar gemacht.

Die Verbindung eines natürlichen, sinnlichen Zeichens mit einer übersinnlichen, übernatürlichen Wirkung macht es erklärlich, daß eine doppelte Art des Empfanges möglich ist, ein giltiger und ein würdiger Empfang. Beim giltigen Empfang wird nur das sacramentum, beim würdigen das sacramentum und die res sacramenti empfangen. Ersteres bezieht sich hauptsächlich auf die Rechte und Pflichten, welche die Sacramente verleihen und auferlegen, und hat eine besondere Bedeutung bei jenen Sacramenten, die einen unauslöschlichen Charakter einprägen. Denn nach dem giltigen, wenn auch unwürdigen Empfang lebt die Gnade auf, sobald das Hinderniß entfernt worden ist. Ein analoges Verhältniß findet bei der Oelung und Ehe

---

[1] Aliquid tamen annexum impetrari potest recipienti sacramentum per devotionem ministri. *Thom.* l. c. III, 64, 1 ad 2. *Suarez* l. c. XX, 119 (D. 7. S. 5, 4).

statt. Anders ist es bei der Buße und Eucharistie. Jene kann stets wiederholt oder durch die Contrition cum voto sacramenti ersetzt werden, bei dieser findet für den Unwürdigen bloß ein materieller Genuß statt, so daß die Sünde nur durch eine würdige Beicht und Communion gutgemacht werden kann.

Zum Empfange der Taufe war in der apostolischen Zeit nur die Reue über die Sünden, das Bekenntniß des Glaubens an den Erlöser Jesus Christus und das Verlangen nach dem Sacramente nothwendig. „Thuet Buße und ein jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes empfangen", ermahnt Petrus die von seiner Predigt und der wunderbaren Sendung des Heiligen Geistes ergriffenen Zuhörer (Apg. 2, 38). Die Apostel waren aber vom Herrn gewarnt worden, das Heilige nicht den Hunden hinzugeben (Matth. 7, 6). Vom hl. Paulus erfahren wir, daß in den heidenchristlichen Gemeinden die Gefahr eines unwürdigen Empfanges der heiligen Eucharistie sehr nahe lag. Aus seiner Darstellung ersehen wir auch, daß, wer unwürdig von diesem Brode ißt, sich das Gericht hineinißt, weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet. Er muß also wohl das Sacrament empfangen, aber für seine Seele nicht nur keinen Nutzen, sondern den größten Schaden daraus ziehen.

Das Verhalten des Menschen beim Empfang der Sacramente entscheidet darüber, ob das giltig gespendete Sacrament auch zum Heile gereiche. Der giltigen Spendung soll der würdige Empfang entsprechen. Der Empfänger kann sich nicht rein passiv verhalten, wenn die Handlung eine vernünftige, dem geistig-sittlichen Leben förderliche sein soll. Zum mindesten ist zu fordern, daß der Empfänger irgend eine Erkenntniß von der Bedeutung der heiligen Handlung habe und irgendwie den Willen und die Absicht zu erkennen gebe, dieselbe an sich vollziehen zu lassen. Wie seine Kenntniß sich auf das Allgemeine beschränken kann, so braucht auch die Intention nicht nothwendig durchaus klar und intensiv zu sein, denn er hat zum objectiven Zustandekommen des Sacraments nichts beizutragen. Auch die interpretative Intention muß in den Fällen, in welchen eine weitere nicht zu erreichen ist, genügen. Wenn jemand nicht positiv den Empfang verweigert oder, falls er nicht mehr beim vollen Bewußtsein ist, nicht angenommen werden kann, daß er ihn verweigert hätte, so empfängt er das Sacrament giltig. Wie beim Spender, so ist auch beim Empfänger nicht immer erforderlich, daß sein Glaubens- und Sittenstand objectiv mit den Forderungen der Kirche übereinstimme, sondern es genügt, wenn dies beim Glauben subjectiv der Fall ist und die Sünde nicht gegen den Empfang des Sacraments selbst gerichtet ist.

Das dritte Concil von Karthago (397) bestimmt, daß Kranke, welche nicht mehr reden können, getauft werden sollen, wenn die Ihrigen für den Willen derselben Zeugniß ablegen können (34). Dasselbe schreibt das erste Concil von Orange (441) vor (12). Ganz unzweideutig drückt sich hierüber Innocenz III. aus, indem er nur den positiven Widerspruch des Empfängers als absolutes Hinderniß bezeichnet[1]. Die Schlafenden oder Geistesabwesenden

[1] L. III. Decr. t. 42. c. 3: Ille vero, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit sacramenti, quia plus est expresse con-

erhalten das Sacrament nicht, wenn sie vor Eintreten dieses Zustandes positiv widersprochen haben. Wenn sie vorher Katechumenen waren und die Absicht, das Sacrament zu empfangen, gehabt haben, so pflegt die Kirche solche bei der Gefahr des Todes zu taufen. Die Kirche hat die Taufe, Firmung und Priesterweihe der Häretiker und Schismatiker stets anerkannt, wenn dieselbe richtig gespendet worden ist, obwohl der rechte Glaube und die Liebe fehlten.

Augustinus bemerkt[1], für die Kinder antworte bei der Taufe ein anderer, aber für die Erwachsenen nicht, sie sollen selber sprechen, denn sie haben ihr Alter (Joh. 9, 21). Sie müssen das Sacrament verlangen, aber geschähe dieses auch aus einem verwerflichen Beweggrund, so wäre die Taufe doch giltig[2]. Augustinus anerkannte damit die Taufe eines Heuchlers (fictus), d. h. die Taufe eines solchen, der ohne rechten Glauben und ernstliche Absicht zum Empfange gekommen war. Die heuchlerisch empfangene Taufe lebe nach der Entfernung der Fiction wieder auf[3]. Die Scholastiker sind hierin dem hl. Augustinus gefolgt. Es kann also sein, daß einer einen verkehrten Glauben und doch das vollständige Sacrament besitzt[4]. Für Empfänger und Spender der Taufe gilt derselbe Satz, sie können durch keine Schlechtigkeit das Sacrament verhindern[5]. Diejenigen haben die Taufe, welche von wem immer dieselbe empfangen haben ohne Verstellung (simulatio) und mit einigem Glauben, obwohl sie ihnen zum geistigen Heil nichts nützen würde, wenn sie der Liebe entbehrt hätten, durch welche sie der katholischen Kirche eingepflanzt wurden[6]. Hier könnte man, um die Uebereinstimmung mit dem Vorhergehenden herzustellen, den Glauben (fides) im Gegensatz zu der Verstellung von der Intention erklären. Doch ist damit zugleich der Uebergang zu den Erfordernissen für den würdigen Empfang angebahnt. Denn bei diesem spielt der Glaube eine Rolle. Wenn Optatus den Glauben des Empfängers mit Berufung auf die biblischen Stellen von der Bedeutung des Glaubens bei den Wunderheilungen für die Taufe fordert, so hat er nicht nur „durch Hervorhebung der Souveränität des Glaubens die zukünftige Theologie des Abendlandes vorbereitet"[7], sondern auch die allgemein anerkannten Factoren der

---

tradicere, quam minime consentire. Cf. *Innocenz IV.*, C. Maiores 6: Excepto poenitentiae sacramento in reliquis nulla dispositio fidei, poenitentiae aut iustitiae necessaria est ad valorem sacramenti. [1] De bapt. IV, 24.

[2] C. Petil. II, 35: Si quis baptizetur propter flagitium aliquod committendum, dummodo baptizari velit, vere manere baptizatum. De catech. rud. 17. C. Parmen. II, 16.

[3] De bapt. I, 11. III, 13. VI, 15. Cf. *Suarez* l. c. D. 28. S. 4, 2.

[4] De bapt. III, 14: Fieri potest, ut homo integrum habeat sacramentum et perversam fidem.

[5] De bapt. VI, 2, 1: Baptismum Christi nulla perversitate hominis sive dantis sive accipientis posse violari. 4: Nihil interest quanto peior id accipiat, sicut nihil interest quanto melior. Illud enim per se ipsum et in eis qui non aequaliter iusti, et in eis qui non aequaliter iniqui sunt, aequaliter sacramentum est. Ep. 98, 5: Agit quod agit (Sp. s.) etiam per servitutem, aliquando non solum simpliciter ignorantium, verum etiam damnabiliter indignorum.

[6] De bapt. VII, 35. Tournely a. a. O. S. 246.

[7] Harnack a. a. O. III, 41.

Rechtfertigung hervorgehoben. Denn den objectiven Charakter der Sacramente hat er nicht angetastet. Die sanctitas sacramentorum ist nur für die wahren Gläubigen wirksam, aber sie hat ihre Kraft von der Trinität (confertur a trinitate).

Bonaventura meint, wenn der Erwachsene nicht die Intention habe, daß an ihm das geschehe, was die Kirche thut, sondern bloß einen Scherz beabsichtige, so empfange er das Sacrament nicht. Danach sei auch die Frage über die Fiction, Verstellung, Heuchelei zu lösen[1]. Thomas verlangt für den Empfang der Gnade des Sacraments die Contrition und Devotion, für den Empfang des Sacraments die Intention oder den Willen, jedoch nicht den absoluten Willen, das zu empfangen, was die Kirche spendet, sondern es genüge der bedingte Wille, so daß einer, welcher mit Gewalt zu der Taufe getrieben wird, nichts empfängt, aber einer, welcher durch Drohungen u. s. w. veranlaßt wird, zwar das Sacrament, aber nicht die Sache empfängt[2]. Cajetan behauptet, daß jedes Sacrament, auch die Eucharistie, nur dann seine Wirkung hervorbringe, wenn der Empfänger im Augenblick des Empfanges eine actuelle Andacht habe. Das Tridentinum erklärt allgemein, daß die Rechtfertigung eine Erneuerung des innern Menschen sei durch freiwillige Aufnahme der Gnade und ihrer Gaben. Suarez will mit Augustinus und allen Scholastikern die fictive Taufe festhalten. Ueber das Aufleben der Gnade nach Entfernung der Fiction könne aber nur die Einsetzung Christi entscheiden, die man mehr vermuthungsweise als sicher erschließen könne. Jedenfalls bewirke in diesem Falle nicht das Sacrament als ein physisches Werkzeug, sondern Gott allein den Effect mit Rücksicht auf das früher empfangene Sacrament. Zur Hebung der Fiction genüge aber die Attrition, wenn nach der Taufe keine Todsünde begangen worden sei[3].

Zum würdigen und fruchtbaren Empfang der Sacramente ist mit Ausnahme der Kindertaufe eine positive Disposition erforderlich, wie solche in der Lehre von der Rechtfertigung näher dargelegt wird. Insbesondere ist für die Sacramente der Lebendigen der Besitz des Gnadenstandes nothwendig. Manche Theologen haben für die Sacramente der Todten (Taufe, Buße) die Contrition verlangt, allein die Mehrzahl der Theologen und die kirchliche Lehre sind dieser Ansicht wenig günstig. Dieselbe würde den Zweck dieser Sacramente zum Theil vereiteln und dem Menschen den Weg zur Bekehrung und Gnade erschweren[4]. Bei Kindern kann für beide Arten von Sacramenten, wie von keiner entgegengesetzten Intention, welche scheinbar im Weinen und Widerstreben liegt (Cyprian, Augustinus), so von keiner Vorbereitung die

---

[1] Sent. IV. D. 6. p. 2. a. 2. q. 1 ad 3.

[2] Sent. IV. D. 6. q. 1. a. 2. Cf. S. th. III, 68, 7 ad 2.

[3] D. 28. S. 4, 20. 21. S. 5, 2.

[4] *Suarez,* D. 7. S. 2, 6 (XX, 107. 115. 116. S. 5, 9): Es könne einer gleichzeitig eine läßliche Sünde begehen und doch im Sacramentsempfang die Vermehrung der Gnade erhalten (gegen Cajetan und Soto). Der Katechismus sagt von denen, welche zwar die Taufe empfangen, aber kein neues Leben beginnen wollen, sie seien vom Sacrament zurückzuhalten, „etsi, quod ad sacramentum pertinet, perfectam eius rationem sine ulla dubitatione consequitur, si modo, cum rite baptizatur, in animo habeat id accipere, quod a sancta Ecclesia administratur" (36).

Rede sein. Sie empfangen aber die Sacramente, im Abendlande vor allem die Taufe, giltig und würdig, weil sie durch ihre Anlage zur Persönlichkeit für den Empfang des Uebernatürlichen prädisponirt sind. Für sie vertritt die allgemeine Kirche, der die Eltern oder Pathen angehören, insofern den Glauben und die Intention, als die Kirche von ihrem Stifter den Heiligen Geist, welcher in der Gemeinschaft und Einheit wirksam ist, erhalten hat, um für Christus neue Gläubige zu gebären und zu erziehen[1].

Die Ehrfurcht vor demjenigen, welcher die Sacramente zum Heile der Menschen eingesetzt hat, sowie vor den heiligen Sachen und Handlungen, wird den Gläubigen von selbst dazu anspornen, sich auf den Empfang der Sacramente geistig und körperlich so vorzubereiten, wie es dem Höchsten geziemt. Die Ceremonien, mit welchen die Kirche die feierliche Spendung der Sacramente umgeben hat, sollen dazu beitragen, die Ehrerbietigkeit und Sehnsucht der Gläubigen zu steigern, aber auch für die Bewahrung und fruchtbare Verwendung der Gnade zu begeistern. Gegen diejenigen, welche meinen, daß die Katholiken als solche, wenn sie auch schlecht leben, das ewige Leben doch erlangen, weil sie nicht nur im Sacrament, sondern in Wirklichkeit den Leib Christi gegessen haben, in diesen Leib selbst eingesetzt sind (1 Kor. 10, 17), ist daran zu erinnern, daß nur, wer ausharrt bis ans Ende, gekrönt wird. In Christus ausharren, heißt aber in seinem Glauben ausharren. Dieser Glaube, wie ihn der Apostel definirt, wirkt durch die Liebe (Gal. 5, 6); die Liebe aber thut nichts Böses (1 Kor. 13, 4. Röm. 13, 10). Also essen diejenigen den Leib Christi nicht, welche nicht zu den Gliedern Christi gehören. Der Herr selbst sagt (Joh. 6, 57), was es heißt, nicht bloß im Sacrament, sondern in Wirklichkeit den Leib Christi essen und sein Blut trinken, d. h. in Christus bleiben, damit im Gläubigen Christus bleibt. Das sagte er so, als ob er sage: „Wer nicht in mir bleibt und ich in ihm, sage nicht oder glaube nicht, daß er meinen Leib esse oder mein Blut trinke“[2]. Ebenso wenig darf man glauben, daß man als Christ selig werden könne, wenn man nur Almosen gebe, wie man sonst auch lebe. Die so sprechen, ruhen nicht auf dem Fundament Christi, „denn was nützt es einem, daß er getauft wird, wenn er nicht gerechtfertigt wird?“[3] Hat nicht der, welcher sagt: „Wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und Heiligen Geiste, kann nicht in das Himmelreich eingehen“, auch gesagt: „Wenn euere Gerechtigkeit nicht vollkommener sein wird, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen“? Warum laufen aus Furcht vor jenem viele zur Taufe und sorgen nicht aus Furcht vor diesem dafür, daß sie gerechtfertigt werden? Gregor von Nyssa meint deshalb, daß diejenigen, welche die Taufe erst auf dem Todbett empfangen, nicht in die Freuden der ungetrübten Himmelsseligkeit eingehen.

---

[1] *Aug.*, Ep. 108, 2 sqq. Delitzsch, Biblische Psychologie. 1861. S. 352 ff. Hofmann, Schriftbeweis I, 517. III, 196. Bach, a. a. O. S. 55.

[2] *Aug.*, De civ. D. 21, 25, 4. [3] L. c. 27, 3.

§ 13.

Die Siebenzahl der Sacramente[1].

Die Heilige Schrift nennt nirgends eine Zahl der Sacramente. Ihrem ganzen Charakter nach ist dies auch gar nicht zu verlangen. Der Schriftbeweis für die Zahl der Sacramente wird also nur in einer Zusammenstellung derjenigen Citate bestehen, welche auf die Gnadenmittel des Neuen Bundes Bezug haben, aber erst in der besondern Sacramentenlehre einer genauern Würdigung unterzogen werden können[2]. In den Evangelien werden ausdrücklich nur die Taufe, Eucharistie und Buße genannt. Die Taufe und Eucharistie werden auch vom hl. Paulus nicht nur erwähnt, sondern in ihrer Bedeutung für das christliche Leben und die Kirche gewürdigt. Sie werden in ihrem Zusammenhang mit den Vorbildern im Alten Bunde (1 Kor. 10, 1 ff.) und mit dem Leiden und Sterben des Herrn (1 Kor. 11, 23 ff. Röm. 6, 3 ff. Ephes. 5, 5) als die von Christus angeordneten Gnadenmittel nachgewiesen. Außerdem finden wir in den Paulinischen Briefen und in der Apostelgeschichte deutliche Spuren für die Sacramente der Firmung und der Ordination in der apostolischen Kirche. Im Briefe des hl. Jacobus wird eine Krankensalbung durch die Presbyter der Kirche empfohlen; im Briefe an die Hebräer (6, 2) ist die Lehre von der Taufe und der Handauflegung zu den Elementen des Unterrichts gezählt. Aber hier wie anderwärts sind die Erwähnungen nur gelegentliche. Die Berufung auf das Alte Testament ist ebenso wenig vollständig als streng beweisend; denn kennt auch der Apostel Paulus bereits die allegorische Interpretationsmethode, so verwerthet er sie doch nur bei besonderen Gelegenheiten. Es ist aber auch von vornherein nicht zu erwarten, daß die Sacramente der Gnade alle im Bunde des Gesetzes ein Vorbild haben.

Gibt die Heilige Schrift keine Zahl, weder eine Sieben- noch eine Zwei- oder Dreizahl der Sacramente an, so wird dies für die ältere Zeit der Kirche auch nicht anders sein. Denn die Lehre und Liturgie wuchsen aus den apostolischen Einrichtungen heraus und niemand hielt es anfangs für nothwendig, weiteren, uneingeweihten Kreisen eine genaue Schilderung des gottesdienstlichen Lebens zu geben. Deshalb ist man auch für den Traditionsbeweis auf die Notizen der Väter über einzelne Sacramente verwiesen. Derselbe kann also erschöpfend nur in der besondern Sacramentenlehre geführt werden. Doch lassen sich schon hier einige allgemeine Gesichtspunkte, welche den Gang der Entwicklung kennzeichnen, angeben. Dieselben werden gewöhnlich in den Beweisen durch die Präscription und die Uebereinstimmung aller Kirchen zusammengefaßt.

---

[1] *Hahn*, Doctrinae Romae de numero sacramentorum septenario rationes historicae. Vratisl. 1859. *Bittner*, De numero sacramentorum septenario. Epistola critica, quam ad Georgium Lud. Hahnium scripsit Fr. Ant. Bittner. Vratisl. 1859. Bach, Die Siebenzahl der Sacramente. Regensburg 1864. Krawutzky, Zählung und Ordnung der heiligen Sacramente in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Breslau 1865.

[2] *Suarez*, T. XXI. Disp. 19. S. 3, 7: Fere omnia quae ad sacramenta spectant, licet in Scriptura fundata sint, praecipue firmantur et declarantur usu et traditione Ecclesiae.

Unter Präscription (praescriptio = Rechtseinwand) oder Verjährung versteht man seit Tertullian die Folgerung von dem in der Kirche allerorts Bestehenden, dessen späteres Aufkommen nicht nachgewiesen werden kann, auf die Einsetzung oder Einführung durch Christus und die Apostel, so daß die neuen Lehren der Häretiker schon durch diesen Rechtseinwand als unter falschem Rechtstitel erworbener Besitzstand dargestellt werden. Nun bestehen anerkanntermaßen die sieben Sacramente der Kirche mit der ausgesprochenen Siebenzahl wenigstens seit dem 12. Jahrhundert und ohne systematische Ordnung seit unvordenklichen Zeiten. Es läßt sich weder für alle noch für irgend eines derselben die Zeit der Entstehung, ein Concil, ein Papst oder ein Bischof nennen, welcher eines derselben eingeführt hätte. Wenn dies für einzelne Sacramente (Firmung) von einigen Scholastikern noch geschah, so war dies nur eine Folge ihrer geringen geschichtlichen Kenntnisse. Die neueren archäologischen Forschungen haben die Unrichtigkeit solcher Vermuthungen klar herausgestellt. Noch mehr! Man kann in der ganzen Geschichte der Kirche vor der Reformation keine Controverse über den Bestand des einen oder andern Sacramentes aufzeigen, obwohl es sich doch bei den Sacramenten um Einrichtungen handelt, welche nicht der Gelehrtenstube, sondern dem praktischen Leben der Kirche angehören. Solange also nicht der positive Beweis erbracht wird, daß irgend eines der sieben Sacramente irgendwie oder irgendwo später aufgekommen sei, bleibt die Siebenzahl als Zahl der von Christus eingesetzten Sacramente im Besitze. Denn was die ganze Kirche festhält und nicht durch Concilien eingeführt wurde, gilt mit Recht als durch die apostolische Autorität überliefert[1].

Positiv und ausführlicher handeln über die Sacramente nur wenige Autoren der patristischen Zeit. Diese haben gleichfalls nicht die Absicht, eine systematische Abhandlung darüber zu geben, sondern beschränken sich auf den praktischen Zweck des Unterrichts für die Katechumenen. Daher besprechen sie nur die drei Sacramente, welche in der alten Zeit den Katechumenen gleichzeitig oder kurz nacheinander gespendet zu werden pflegten, die Taufe, Firmung und Eucharistie. So hält es Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen, Ambrosius in seiner Schrift von den Mysterien, Maximus von Turin in der an Ambrosius sich eng anschließenden Schrift über die Sacramente. Die letzteren zählen noch die Fußwaschung zu den Sacramenten, doch betrachten sie dieselbe mehr als eine Ergänzung der Taufe bezüglich der Erbsünde denn als ein eigenes Sacrament. Aus diesen Schriften läßt sich auch entnehmen, daß man die Sacramentenlehre als ein Arcanum für die Eingeweihten zurückhielt, so daß man mehr aus der Praxis der Kirche als aus den öffentlichen Schriften auf den damaligen Glauben und auf das kirchliche Gnadenleben zu schließen berechtigt ist[2]. Dazu kommt, daß, wie wir früher gesehen, der Sacramentsbegriff noch nicht hinlänglich fixirt war und daher die Ceremonien und Sacramentalien von den Sacramenten nicht genau unterschieden wurden. Wir wissen, daß die Kirche seit alter Zeit eine große Zahl von Mysterien besaß. Unter diesen waren die

---

[1] *Aug.*, De bapt. IV, 24.

[2] *Orig.*, In Iesu Nave Hom. 4, 1: Si vero ad mysticum baptismi veneris fontem et consistente sacerdotali et levitico ordine initiatus fueris venerandis illis magnificisque sacramentis, quae norunt illi, quos nosse fas est etc.

Taufe nebst der Salbung (Firmung) und das Abendmahl am höchsten geschätzt, aber verschiedene andere galten gleichfalls als Sacramente.

Schon bei Tertullian finden wir mehrere genannt. Er sagt: „Das Fleisch wird abgewaschen, damit die Seele entmakelt werde. Das Fleisch wird gesalbt, damit die Seele geheiligt werde. Das Fleisch wird mit dem Kreuze bezeichnet, damit die Seele geschirmt werde. Das Fleisch wird durch die Handauflegung überschattet, damit auch die Seele durch den Geist erleuchtet werde. Das Fleisch genießt den Leib und das Blut Christi, damit auch die Seele von Gott genährt werde.“ [1] An einem andern Ort spricht Tertullian von der Nachäffung der göttlichen Sacramente durch den Teufel. „Auch der Teufel tauft seine Anhänger und verspricht ihnen Sündenvergebung, in Kraft eines Bades. Mithras bezeichnet die Stirne seiner Kämpfer, feiert das Opfer des Brotes, führt das Bild der Auferstehung auf, und unter dem Schwerte nimmt er einen Kranz hinweg. Was soll man ferner dazu sagen, wenn derselbe seinen obersten Priester in der einmaligen Ehe leben läßt?“ [2] Hieraus läßt sich wenigstens entnehmen, daß Tertullian die drei ersten Sacramente als allgemein gebräuchliche kannte. Ob er mit dem Bilde der Auferstehung die Buße meinte [3], ist sehr zweifelhaft; dagegen ist die Ehe absichtlich erwähnt, denn Tertullian kommt im folgenden auch auf die Jungfrauen und Enthaltsamen bei den Mysterien zu sprechen. Ebenso beschuldigt er den Teufel, daß er die priesterlichen Dienstleistungen offenkundig nachgeahmt habe. „Der also diese Dinge, durch welche die Sacramente Christi verwaltet werden, so eifrig in den Verrichtungen des Götzendienstes anzuwenden sich bestrebt, wird es auch mit der Heiligen Schrift so machen.“ Sind also hier Ehe und Priesterweihe nicht direct als Sacramente bezeichnet, so sind sie doch unter die Sacramente Christi gezählt, werden als den Christen heilige Einrichtungen vorausgesetzt. Daß Tertullian auch die Ehe ausdrücklich ein Sacrament nennt, wird später zu zeigen sein [4].

Aehnlich gebraucht auch der hl. Augustinus das Wort Sacrament von der Taufe, Salbung und Eucharistie, aber ebenso von der Priesterweihe und Ehe. Freilich kennt er auch noch andere Sacramente, wie das Sacrament des Salzes u. a., aber die Hauptsacramente treten doch deutlich hervor. Haben die Väter die Zusammenstellung von Taufe und Abendmahl nicht aus inneren Gründen gerechtfertigt [5], so liegt der Grund weniger in der Auffassung von der Bedeutung der heiligen Handlungen, als in der von Christus und dem Apostel überkommenen Zusammenstellung und Vergleichung mit den alttestamentlichen Vorbildern. Indes ist doch in den katechetischen Schriften der Organismus der drei ersten Sacramente dargestellt. Augustinus sucht dieselben unter dem Gesichtspunkte des Leibes Christi, welchen die Gläubigen bilden, zu erklären. Wie das Brod aus vielen Körnern gewonnen und in den Leib Christi verwandelt worden ist, so werden die einzelnen Gläubigen durch die Sacramente in Glieder am Leibe Christi verwandelt. „Als ihr exorcisirt wurdet, seid ihr gleichsam gemahlen worden. Als ihr getauft wurdet, seid ihr gleichsam besprengt worden. Als ihr das Feuer des Heiligen Geistes erhieltet, seid ihr

[1] De res. 8. [2] De praescr. 40. [3] Probst, Sacr. S. 8.
[4] Ad. Valent. 30. De exhort. cast. 13. Adv. Marc. V, 18. De ieiun. 3. De an. 11. 21. [5] Harnack a. a. O. I^2, 396. A. 3.

gleichsam gekocht worden. Seid also, was ihr sehet, und empfanget, was ihr seid. Dies hat der Apostel über das Brod gesagt." [1]

Der Pseudo-Areopagite zählt sechs Mysterien auf, deren jedes wieder „ein einziger Stock von Mysterien" ist, insofern die Verwaltung der Sacramente mit vielen Ceremonien umgeben war. Er nennt von den Sacramenten die Taufe mit der Salbung, die Communion, die Weihe des heiligen Oeles, die Priesterweihe, Mönchsweihe. Doch handelt er nur von den feierlichen Sacramentsspendungen der Hierarchie, welche dem Bischofe vorbehalten waren [2]. Deshalb nannte er die vier vorzüglich heiligenden Sacramente: Taufe, Firmung, Eucharistie, Ordination und verband mit diesen zu demselben Zweck die Weihe des Altars wegen der Weihe des Chrisma, die Mönchsweihe und die Leichenfeier. Dagegen berücksichtigt er die medicinalen Sacramente: Buße, Oelung, Ehe nicht.

Waren also in der ältesten Periode auch die Taufe mit der Salbung oder Handauflegung und die Eucharistie die Hauptsacramente, so waren sie doch nicht die einzigen Sacramente. Es ist unrichtig, daß bis zum Ende des 4. Jahrhunderts nur zwei Sacramente gezählt wurden [3]. Gezählt wurden damals überhaupt keine Sacramente. Man beschrieb die Geheimnisse, welche beim Gottesdienst gefeiert wurden, und gruppirte die einzelnen Acte und heiligen Dinge um den Mittelpunkt der Liturgie, die Taufe und Eucharistie, soweit man für die Eingeweihten oder Einzuweihenden eine Beschreibung zu geben für gut fand. Deshalb führt noch Augustinus diese beiden Sacramente als Repräsentanten, aber nicht exclusive als die einzigen Sacramente an; denn er bemerkt von den wenigen Sacramenten des Neuen Bundes im Gegensatz zu den vielen des Alten Bundes nur beispielsweise die Taufe und Eucharistie [4]. Wenn er öfter auf die geöffnete Seite Christi am Kreuz verweist und mit anderen Vätern daraus die Taufe und das Abendmahl ableitet, so hat er die anderen Sacramente nicht abgelehnt. Diese Allegorie ist trotz der Siebenzahl der Sacramente auch zu den Scholastikern übergegangen. Uebrigens bemerkt Augustinus ganz allgemein, es seien die Sacramente der Kirche aus der Seite Christi geflossen [5]. Außerdem brachte es die absolute Nothwendigkeit der Taufe und, nach Augustinus, der Eucharistie mit sich, daß man, wo von den nothwendigen Mitteln für die Erlangung des Heiles die Rede war, nur diese zwei Sacramente nannte [6]. Sie waren der Einweihungsritus in das Christenthum [7] wie die Bedingung für die Erlangung des Reiches Gottes. Da Augustinus noch viele Sacramente kennt, so konnte er unmöglich den Kreis schließen oder auch nur einen specifischen Unterschied ausdrücken wollen. Dies spricht er anderwärts auch formell aus [8].

---

[1] Sermo 272. [2] Hier. eccl. II, 1 sq. [3] Hahn, Sacr. S. 87.

[4] De doct. chr. III, 9.

[5] In Ps. 40, 10; 56, 11; 126, 7; 138, 2 De civ. D. 15, 26; 22, 17.

[6] De civ. D. 21, 25, 2.

[7] De civ. D. 15, 26: Quia inde sacramenta manarunt, quibus credentes initiantur.

[8] Ep. 54, 1: Unde (Matth. 11, 30) sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis, societatem novi populi colligavit, sicuti est baptismus trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius, et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur. . . Illa autem quae

Wenn Augustinus hier und anderwärts ausdrücklich die Anordnungen des Pentateuch ausschließt, so zeigt er, daß es ihm vor allem darum zu thun war, die Freiheit der Kinder Gottes gegenüber der Knechtschaft der Juden zu wahren, um das Reich der Gnade zu empfehlen. Eine systematische Aufzählung ist also nirgends beabsichtigt. Dies wird durch die Stellen bestätigt, in welchen sich Augustinus allgemein über die Sacramente ausspricht. Anknüpfend an Joh. 9, 31 bemerkt er, wenn dieser Satz für die Sacramentenlehre gelte, so erhöre Gott auch den Mörder nicht, der über das Taufwasser oder das Oel oder über die Häupter derjenigen, welchen die Hand aufgelegt wird, bete [1]. Das Chrisma zählt er ausdrücklich zu den Sacramenten wie die Taufe [2]. Will man aber daraus schließen, daß von Augustinus bis zum 10. Jahrhundert die Dreizahl der Sacramente gegolten habe, so übersieht man wieder, daß die formelle Anführung dieser drei aus den allgemein angedeuteten Sacramenten mit dem Katechumenenunterricht und der Initiation zusammenhängt. Bei anderen Gelegenheiten nennt er auch die Priesterweihe ein Sacrament und stellt ihm das Sacrament der Ehe zur Seite, ja er stellt diese in Parallele zur Taufe [3].

Man hat in neuerer Zeit für die Siebenzahl der Sacramente auf die Abbildungen der Speisung mit sieben Broden in den Katakomben hingewiesen. Diese Deutung lag um so näher, als die siebenfache Gnade in der Kirche gern mit Berufung auf die zweite Speisung erklärt wurde [4]. Indes zeigt gerade diese Erklärung, daß man nicht speciell an die Sacramente dachte, wie denn auch andere Abbildungen drei Brodkörbe oder fünf Brode haben. Eine andere Symbolik für die Zahl sieben war durch die Erzählung von dem Mahle, welches Jesus mit den sieben Jüngern nach Joh. 21 gehalten hat, gegeben. Wenn auch nicht immer, so entsprechen doch öfter den sieben Jüngern sieben Körbe oder Brode [5].

Richtig ist allerdings, daß die Väter und Theologen dieser Periode häufig nur zwei Sacramente (Taufe und Abendmahl) nennen [6] oder wenigstens als die vorzüglichsten bezeichnen (Theodulf, Agobard) oder drei (Taufe, Firmung und Abendmahl) anführen. Insbesondere ist hierfür Isidor maßgebend geworden, welcher seiner Definition des Sacraments eine Aufzählung vorausschickt [7]. Allein auch

non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intellegi vel ab ipsis apostolis, vel plenariis conciliis, quorum est in ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri. Ps. 103. S. 1, 9: Respice ad munera ipsius ecclesiae. Munus sacramentorum in baptismo, in eucharistia, in caeteris sanctis sacramentis, quale munus est? . . Possunt (haeretici) communicare baptismum, possunt communicare caetera sacramenta . . charitatem nobiscum non communicant. Sermo 227: baptismus; chrisma (ignis); oleum (ignis nostri, Sp. s. sacramentum); mensae dominicae sacramentum . . Tenetis sacramenta ordine suo. Nun zählt er die Riten für die Katechumenen beim ersten Opfer auf. Cf. De catech. rud. 26.

[1] De bapt. V, 20, 28. Ep. 55, 7, 13.

[2] C. litt. Petil. II, 104. Ps. 26. S. 2, 2.

[3] De bono coni. 24. De bapt. I, 1, 2.

[4] De div. Quaest. (XI, 351).

[5] Kraus, Real-Encyklopädie I, 437. 441.

[6] Beda, Ratramnus, Ratherius von Verona.

[7] Etymol. 6, 19, 39. 40: Sunt autem sacramenta baptisma et chrisma, corpus et sanguis. Quae ob id sacramenta dicuntur, quod sub tegumento etc. Alytho,

hier ist die seit Cyrill und Ambrosius maßgebende Praxis der Kirche in die Augen fallend. Dies um so mehr, als darüber kein Zweifel ist, daß zu jener Zeit sogar noch weit mehr als sieben Sacramente gezählt wurden, wie wir dies von Hugo erfahren, welcher zuerst zwischen den vorzüglicheren und geringeren (principaliora, minora) Sacramenten unterscheidet. Daß man es nicht wagte, diese mit jenen zusammenzustellen, ist schon deshalb nicht richtig, weil selbst noch später eine Anzahl Sacramentalien mit den Sacramenten zusammengestellt wurde. Auch hierin brauchte man nur dem Vorgange des hl. Augustinus zu folgen, und that es auch, indem man die Firmung, Priesterweihe und Ehe als gleichberechtigte Sacramente anreihte. Die letzte Oelung wird wenigstens schon von Innocenz I. († 417) als Sacrament vorgeschrieben. Im 8. Jahrhundert wird sie als allgemein üblich genannt. Man darf sich aber bei keinem Autor auf die speciellen Stellen über die Sacramente beschränken. Berücksichtigt man die ganze Darstellung, so findet sich auch bei den Autoren dieser Zeit ein weiterer Kreis von Sacramenten. Isidor bezeichnet die Buße als die zweite Reinigung nach der Aehnlichkeit der Taufquelle, als die zweite Aussöhnung mit Gott. Rabanus spricht zuerst von der Priesterweihe, dann von der Taufe, Firmung und Eucharistie, darauf von der Buße und endlich von der letzten Oelung. Nur die Ehe nennt er nicht, weil sie in der Schrift über den „Unterricht der Cleriker“ nicht nothwendig war.

Im 11. Jahrhundert halten zwar auch noch einige Theologen an der Zwei-[1] oder Dreizahl[2] fest, oder betonen wenigstens den vorzüglicheren Charakter dieser Sacramente; doch werden allgemein nicht bloß die genannten Sacramente einander gleichgestellt, sondern auch alles, was man von heiligen Handlungen und Gegenständen als Sacramente zu bezeichnen pflegte, denselben beigezählt. Deshalb entstanden große Verzeichnisse von Sacramenten, je nach der Auffassung der einzelnen Theologen ohne allgemeine Uebereinstimmung. Petrus Damiani († 1072) zählt zwölf Sacramente auf: Taufe, Confirmation, Krankensalbung, Bischofsweihe, Königsweihe, Kirchweihe, Beicht, Weihe der Canoniker, der Mönche, der Eremiten, der Nonnen, Ehe[3]. An einer andern Stelle fügt er noch hinzu: Abendmahl, Ordination, Salz für die Katechumenen, das geweihte Taufwasser und Chrisma. Hildebert von Tours († 1134) zählt neun Sacramente. Hugo sucht zu unterscheiden, zählt aber unter den Hauptsacramenten einige Sacramentalien auf; denn er behandelt zuerst die Ordines, dann die Kirchweihe, Taufe, Firmung und Eucharistie, hierauf die kleineren Sacramente (Weihwasser u. s. w.), dann die Ehe, Buße und letzte Oelung[4]. Die Synode zu Rheims (1049) unter Leo IX. nennt als Sacramente: das heilige Oel, Chrisma, die Salbung der Kranken, die Leichenfeierlichkeiten, Begräbnisse, die Taufe, Eucharistie und die Einsegnung der Ehe. Der hl. Bern-

---

Jonas v. Orleans, Rabanus Maurus, Paschasius Radb. Bei den Griechen Theodor Studita nach Dionysius.

[1] Fulbert v. Chartres, Bruno v. Würzburg, Berengar v. Tours.

[2] Siegbert v. Gembloux. [3] Opp. (Bassani 1783) II, 372.

[4] De sacr. II, 3—15. In der zweifelhaften Schrift De eccl. offic. 12 werden die septem principalia sacramenta aufgezählt: baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, unctio infirmorum. Duo particularia sunt . . ordines sc. et coniugium.

hard redet von vielen Sacramenten und zählt zehn auf, darunter die Fußwaschung und Investitur der Canoniker, Aebte und Bischöfe [1].

Endlich wurden aus dieser Zahl heiliger Handlungen, Gegenstände und Ceremonien, die man in der Kirche vorfand und gebrauchte, ohne sie alle einander gleichzustellen, im Interesse der theologischen Wissenschaft, welche mit ihrer neuen dialektischen (scholastischen) Methode im Unterschied zu der alten positiven Darstellung nach einer Systematisirung strebte, wie im Interesse des praktischen Bedürfnisses die wichtigsten herausgestellt und nach einem allgemeinen Begriff geordnet. Zu dieser Systematisirung drängten aber auch die zahlreichen Häresien, welche mit dem Unwesentlichen das Wesentliche bekämpften und den ganzen Bestand des sacramentalen Lebens der Kirche bedrohten. Als erster, welcher die sieben Sacramente aufzählte, wird Otto von Bamberg (1124) genannt [2]. Der Versuch, die betreffende Stelle auf die Rechnung seines Biographen zu schreiben [3], wäre noch zu erweisen. Die stehende und begründete Siebenzahl in der noch jetzt üblichen Reihenfolge ist aber erst beim Lombarden zu finden; seine Zeitgenossen haben dieselbe formell noch nicht, behandeln aber vorwiegend unsere sieben Sacramente [4]. Da er den Sacramentsbegriff genauer faßte, indem er die Einsetzung durch Gott und die unfehlbare Gnadenwirksamkeit als die wesentlichen Momente aufstellte, so mußte er aus den traditionell überlieferten heiligen Handlungen die von jeher in der Kirche bevorzugten sieben ausscheiden. Die Reihenfolge läßt die Rücksicht auf den Zweck der Sacramente erkennen, denn die fünf ersten sind für alle Gläubigen, die beiden anderen für besondere Stände; von jenen sind wieder drei zur Herstellung und Vollendung des Christenstandes, zwei zur Wiederherstellung verordnet. Dies ist aber so wenig eine künstliche Combination aus zufälligen Daten bei anderen Scholastikern, daß vielmehr nur die kirchliche Tradition die Grundlage der Zusammenstellung und der Grund für die allgemeine Aufnahme sein konnte.

In der unmittelbar folgenden Zeit bis Alexander von Hales findet sich zwar die Siebenzahl, doch ist sie nicht allgemein anerkannt. Gratian kennt sie nicht [5]. Robert Pulleyn (1178) führt zwar alle vom Lombarden genannte Sacramente auf, bezeichnet sie aber als Hauptsacramente. Der einzige Glossator, welcher dem Lombarden ganz folgte, war Rufinus. Das dritte allgemeine Lateranconcil (1179) zählt unter den Sacramenten noch alle Ordinationen, auch die der Bischöfe und Aebte, sowie die Todtenbestattung und die Leichenfeierlichkeiten auf. Eine Aufzählung mit besonderer Anweisung zur Verwaltung

---

[1] Sermo de coena Dom. § 1—4 (Opp. Ven. 1726. II, 175 sq.).

[2] Vita Ottonis 2. Iulii apud. Boll. T. I. Iulii p. 396 sq. Müllendorf, Zeitschrift für kathol. Theol. 1878. S. 635. Kirchenlexikon VII, 912. *Canisii* Lect. ant. ed. Basnage III, 2, 62: Discessurus a vobis trado vobis (sc. Pomeranis), quae tradita sunt nobis a Domino, arrham fidei sanctae inter vos et Deum, septem scilicet sacramenta ecclesiae, quasi septem significativa dona Spiritus sancti. Es folgen: Taufe, Confirmatio, Krankenölung, Eucharistie, Buße zur Reconciliation der Gefallenen, Ehe, Ordinatio oder Consecratio der Cleriker. Bach S. 64 verweist für die Siebenzahl auf Johann von Garbende im 11. Jahrhundert.

[3] Hahn a. a. O. S. 107.

[4] Roland, Sentenzen, bei Gietl S. XXVII. A. 5. Vgl. auch Bach a. a. O. S. 49. A. 2. über Codices de sacramentis in der Bibliothek zu München.

[5] Freisen, Eherecht S. 32. 34.

findet sich in den Bestimmungen für Diöcesansynoden des Odo von Paris (1197) [1]. Im Glaubensbekenntniß des vierten Lateranense (1215) sind das Abendmahl, die Taufe und Buße mit Rücksicht auf die Irrthümer der Albigenser genannt. Innocenz III. zählt im Glaubensbekenntniß für die Waldenser die Ordination nicht unter den Sacramenten auf, dagegen in einem Erlaß an den Patriarchen von Constantinopel (1204) als Sacrament die Consecration der Kirchen, Altäre, Kelche. Das Concil von Toulouse (1229) nennt nur fünf Sacramente.

Doch wurde es immer mehr üblich, dem Lombarden zu folgen. Eine Synode von London (1237) hat die sieben Hauptsacramente aufgezählt: Taufe, Firmung, Buße, Eucharistie, letzte Oelung, Ehe, Weihe [2]. Seit Alexander von Hales galt auch die Aufeinanderfolge des Lombarden allgemein, wenn auch Alexander selbst noch von der Firmung und Oelung bemerkt, sie seien durch die Apostel eingesetzt und nicht von gleicher Wirksamkeit. Nur die spiritualistischen Häretiker verwarfen noch die meisten dieser Sacramente, wenn nicht alle, wie ein Theil der Katharer und Albigenser. Die Petrobrusianer verwarfen das Abendmahl, die Waldenser anerkannten nur die Taufe und das Abendmahl, die Fraticellen, Apostoliker, Flagellanten verhielten sich ähnlich ablehnend. Wiclif bezweifelte wenigstens die Firmung und letzte Oelung. Die Taboriten anerkannten bloß Taufe und Abendmahl. Die Reformatoren ebenso, nur schwanken sie bei der Buße [3] und Ordination (Calvin). Melanchthon hat in den späteren Ausgaben seiner Loci vier Sacramente.

Das Glaubensbekenntniß der allgemeinen Synode von Lyon (1274) lehrt ausdrücklich sieben kirchliche Sacramente [4]: Taufe, Firmung, Buße, Eucharistie, Ehe, letzte Oelung. Die Priesterweihe ist nicht besonders genannt, aber in der Lehre vom Spender der Firmung und vom Primat vorausgesetzt. Eugen IV. zählt im Decret für die Armenier die sieben Sacramente des neuen Gesetzes in der jetzt noch gebräuchlichen Ordnung nach dem Vorgang des hl. Thomas [5] auf. Dasselbe thut das Tridentinum gegen die Reformatoren und der römische Katechismus in der Anweisung für die Pfarrer [6].

Ein zweiter allgemeiner Beweis für die Siebenzahl der Sacramente ist die Uebereinstimmung der Kirchen. Denn nicht nur die lateinische

---

[1] *Mansi* l. c. XII, 677 sq. Vgl. auch Lucius III. zu Verona 1184. c. 9. X. De haeret. V. 7. Auf den Synoden war die häretische Bestreitung, die sich anfänglich nur gegen einzelne, später gegen alle sieben Sacramente richtete, maßgebend.

[2] Hefele a. a. O. V, 1056. Vgl. auch die Constitutionen Richards, Bischofs von Sarum in England, und das Concilium Dunelmense 1217. s. 1223 (*Mansi* l. c. XXII, 110); die Statuten des Stephanus Langton, Erzbischofs von Canterbury. 1222. Franzelin a. a. O. S. 257. f.

[3] Apol. VII, 11. p. 200.

[4] Tenet etiam et docet eadem sancta romana ecclesia, septem esse ecclesiastica sacramenta. *Denz.* l. c. n. 388.

[5] Opusc. 4 (7) de art. fidei et sacr. tr. 2 (XXVII, 177): Sunt autem sacramenta legis novae septem: sc. baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium: quorum prima quinque ordinantur ad perfectionem unius hominis in se ipso; sed alia duo, sc. ordo et matrimonium, ordinantur ad perfectionem et multiplicationem totius ecclesiae.

[6] Trid. S. 7. de sacr. in gen. 1. Cat. rom. II, 1, 14.

und griechische Kirche, sondern auch alle Secten, welche bis zum 6. Jahrhundert aus der allgemeinen Kirche ausgeschieden sind, wie die Armenier[1], Kopten, Jakobiten, Abessinier haben bis heute die Siebenzahl der Sacramente festgehalten. Nur die Nestorianer bilden eine, übrigens bestrittene, Ausnahme; denn die alten Kirchenbücher weisen die Siebenzahl auf. Wenn also wirklich, wie Reisende berichten, die neueren Nestorianer von der Siebenzahl der Sacramente nichts wissen und die Firmung, Oelung und Ehe nicht zu den Sacramenten zählen, so ständen sie im Widerspruch mit der Geschichte ihrer eigenen Secte[2]. Die Siebenzahl muß also im wesentlichen schon vor der Trennung wenigstens im liturgischen Gebrauch vorhanden gewesen sein. Denn es ist nicht anzunehmen, daß die Secten nachträglich der Feststellung der Kirche gefolgt wären, ebenso wenig als daß die griechische Kirche die nach dem Ausbruch des Schismas im Abendland dogmatisch fixirte Lehre von der Siebenzahl nach dem Bekenntniß des Michael Paläologus (1274) angenommen und beibehalten hätte.

Formell haben die alten Griechen freilich keine bestimmte Zahl für die Sacramente. Dionysius und Theodor Studita sind ein Beweis hierfür, da sie, indem sie sich auf die Hierarchie beschränken, die medicinalen Sacramente Ehe, Buße und Oelung nicht anführen, dagegen die Mönchsweihe und Leichenfeier. Zuerst soll der Mönch Hiob um 1270 in der morgenländischen Kirche die Siebenzahl genannt haben, doch hat auch er für die Buße die Mönchsweihe. Aehnlich halten es andere Orientalen des 13. Jahrhunderts[3], indem sie die Oelung mit der Buße verbinden und als siebentes Sacrament den Monachat, den Leichengottesdienst, das Kreuzzeichen oder das Ferment angeben.

Die Lehre von der Siebenzahl bildete auch keinen Controverspunkt bei den Unionsbestrebungen im 15. Jahrhundert. Dagegen haben die Patriarchen von Constantinopel die Versuche der Protestanten, die Griechen für ihre Neuerung zu gewinnen, ganz entschieden mit dem Bemerken zurückgewiesen, daß die wahre Lehre sieben, nicht zwei Sacramente kenne. Das orthodoxe Glaubensbekenntniß zählt sieben Sacramente auf[4]. Der Patriarch Jeremias antwortete 1576 den Tübinger Theologen, daß es sieben Sacramente gebe, und blieb auch weiteren Bekehrungsversuchen unzugänglich. Als der Patriarch Cyrillus Lukaris, der im Abendland den calvinischen Glauben kennen gelernt, mit Hilfe der Holländer und Engländer auf den Patriarchenstuhl erhoben worden war (1621) und Verbindungen mit den Reformirten unterhielt, wurde er im folgenden Jahre von seinem Stuhle vertrieben. Wieder eingesetzt, wurde er wegen seines im Jahre 1629 veröffentlichten Glaubensbekenntnisses, in welchem er zwei Sacra-

---

[1] Vgl. aber die 117 armenischen Irrthümer von Benedikt XII. (1342): 63. Sie haben das Sacrament der Firmung nicht, 65. das Sacrament der letzten Oelung nicht. Zu 63 antworteten die Armenier, sie ertheilen die Firmung gleich nach der Taufe, 65 geben sie zu. Hefele a. a. O. VI, 660.

[2] Werner, Geschichte der apolog. und polem. Literatur III, 459. *Arcudius*, Libri VII de concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione. Rom. 1672.

[3] Der Armenier Vartan, ein Monophysit, der Nestorianer Ebed-Jesu, Damascenus von Thessalonich. Vgl. Franzelin a. a. O. S. 279 ff.

[4] Ἑπτὰ μυστήρια τῆς ἐκκλησίας· τὰ ὁποῖα εἶναι ταῦτα· τὸ βάπτισμα, τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, ἡ εὐχαριστία, ἡ μετάνοια, ἡ ἱερωσύνη, ὁ τίκιος γάμος καὶ τὸ εὐχέλαιον.

mente und den calvinischen Abendmahlsbegriff annahm, 1631 wieder vertrieben[1]. Der durch Erdrosselung 1638 beseitigte Patriarch wurde auf einer Synode zu Constantinopel 1638 excommunicirt, weil er neue Dogmen geschmiedet und geglaubt habe, daß die sieben Sacramente nicht von Christus eingesetzt seien. 1642 wiederholte eine Synode von Jassy dieses Urtheil und 1672 eine solche zu Jerusalem unter Dositheus. Diese bestätigte das orthodoxe Glaubensbekenntniß gegen Cyrillus, das der Metropolit von ganz Rußland zu Kiew, Petrus Mogila, verfaßte, 1643 die vier Patriarchen unterschrieben und andere Metropoliten und Bischöfe angenommen hatten.

Die griechische wie die lateinische Theologie des Mittelalters haben also nichts Neues geschaffen, sondern nur die Ueberlieferung und liturgische Praxis in eine feste dogmatische Form gebracht, indem sie die Siebenzahl der Sacramente lehrten und rechtfertigten. Die Siebenzahl ist in der Heiligen Schrift wie die Dreizahl vielfach verwendet und schon in der alttestamentlichen Liturgie und Lehre begründet. Die sieben Gaben des Heiligen Geistes, die sieben Schaubrode, sieben Opfer, der siebenarmige Leuchter sind bekannt. In den Evangelien wird von sieben Parabeln und sieben Broden berichtet, die Apokalypse nennt ein Buch mit sieben Siegeln, sieben Posaunen, sieben Schalen u. s. w. In der Theologie galt die Siebenzahl als Verbindung der Dreizahl (Gottheit) mit der Vierzahl (Schöpfung) für eine heilige Zahl[2]. Man sprach von sieben Zeitaltern der Welt, sieben Werken Christi, sieben Regeln der Heiligen Schrift, sieben auf die Nächstenliebe sich beziehenden Geboten, sieben Hauptsünden, sieben Haupttugenden, sieben Arten der Sündenvergebung, von einer siebenfachen Gnade Gottes, sieben Gaben des Heiligen Geistes[3].

Schon vor dem Lombarden wurden sieben Sacramente genannt, aber in einem andern Sinne, indem man entweder das ganze Werk der Erlösung von der Menschwerdung bis zum Reich Gottes im Jenseits so auffaßte (Damiani) oder die einzelnen Ceremonien bei der Taufe nach den sieben Gaben des Heiligen Geistes bestimmte (Cardinal Humbert). Wir finden aber beim Lombarden keine Andeutung davon, daß er sich bei der Wahl der Siebenzahl von einem symbolischen Gesichtspunkte habe leiten lassen. Dagegen war es selbstverständlich, daß man, sobald die Siebenzahl der von Christus für das Heil der Menschen angeordneten Gnadenmittel klar erkannt war, dieselbe durch symbolisch-allegorische Deutung oder durch sogen. Congruenzgründe weiter zu erklären oder zu rechtfertigen suchte, da man in allen Anordnungen Gottes ein höheres Ziel zu erkennen hat. Dies geschah, indem man die Sacramente als Heilmittel der Krankheiten oder als Unterstützungsmittel der Tugend oder überhaupt als Förderungsmittel für das geistige Leben des Menschen betrachtete. Je nachdem man im ersten Falle die Natur des Heilmittels oder das Wesen der menschlichen Krankheit oder die verschiedenen Bedürfnisse der Menschen ins Auge faßte, wurde die Congruenz der Heilmittel mit den Schäden der Menschen verschieden nachgewiesen. So zählt z. B. Alexander von Hales sieben Krank-

---

[1] Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte. Tübingen 1868. I, 433 ff. Theologische Quartalschrift 1843. Heft 4. Kattenbusch, Vergl. Confessionskunde. Freib. 1892. I, 141 ff. 393 ff. [2] Schegg, Biblische Archäologie. Freiburg 1887. S. 419 ff.
[3] Hahn a. a. O. S. 113 f.

heiten auf, die Erbsünde, die persönlichen Tod- und läßlichen Sünden, zu deren Austilgung die Sacramente der Taufe, Buße und Oelung dienen; sodann verschiedene Sündenstrafen: Unwissenheit, Schwachheit, Bosheit, Begierlichkeit, gegen welche die übrigen Sacramente gerichtet seien. Die sociale Gliederung führt zu der Unterscheidung der Bedürfnisse für die Societät in leiblicher und geistiger Hinsicht, und der Bedürfnisse für den einzelnen[1]. Beliebt war die Vergleichung der Sacramente mit den Kampfesmitteln. Wie es sieben weltliche Kämpfer gibt, so auch sieben geistliche, nämlich solche, welche in den Kampf eintreten, darin stehen, sich erholen, verwundet werden und der Heilung bedürfen, welche den übrigen Soldaten theils befehlen theils dienen, ausgedient haben, Rekruten, die zur Ergänzung der Zahl eintreten. Zu den sieben Haupttugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe; Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung, suchte man die sieben Sacramente in verschiedener Weise in Beziehung zu setzen. Die Vergleichung zwischen dem physischen und geistlichen Leben und ihren Bedürfnissen wurde schon früher angeführt[2].

Daraus erklärt sich auch die verschiedene Würde der einzelnen Sacramente. Von jeher galt das Sacrament der Eucharistie mit seinem Opfercharakter als Mittelpunkt des ganzen Cultus und Gnadenlebens. Der Grund liegt in der realen Gegenwart Christi, des Herrn und Urhebers aller Gnaden. Weil die Reformatoren diese Gegenwart läugneten oder erst beim Genusse eintreten ließen und überhaupt bei den Sacramenten nur die Einsetzung und das Wort Gottes berücksichtigten, so mußten sie ihre wenigen Sacramente einander gleichstellen. Dagegen erklärt das Tridentinum, die Sacramente seien nicht alle an Würde einander gleich[3], und das Sacrament der Eucharistie zeichne sich vor den anderen Sacramenten dadurch aus, daß in ihm der Urheber der Heiligkeit vor dem Gebrauche gegenwärtig sei. Der Unterschied kann verschieden aufgefaßt werden, je nachdem man den speciellen Zweck und das Wesen der Sacramente ins Auge faßt. Die Taufe hat ihren Vorzug vor den anderen als das nothwendigste Sacrament, welches allein die Erbsünde und alle Sünden und Strafen tilgt[4].

---

[1] Schwane a. a. O. III, 586 ff. Hahn a. a. O. S. 115 ff. 333 ff. *Thom.* l. c. III, 65, 2. [2] S. 95 ff.

[3] S. 7. De sacr. in gen. 3: S. q. d., haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, a. s. S. 13. c. 3. De euch.

[4] *Thom.* l. c. III, 65, 2. 3.

Zweiter Theil.

Besondere Sacramentenlehre.

1. Das heilige Sacrament der Taufe[1].

§ 14.

Begriff der Taufe.

Das deutsche Wort taufen = tauchen, untertauchen (goth. daupjan, diupan, von diup = tief), entspricht dem griechischen βαπτίζειν, dem Frequentativum von βάπτειν = wiederholt untertauchen, durch Untertauchen abwaschen, reinigen. Die LXX gebrauchen das Wort[2] für das hebräische טבל, welches ins Wasser eintauchen, passivisch sich waschen, baden bedeutet. Die Lateiner setzen dafür tingo, intingo, lavo, abluo, aber auch baptizo (Jud. 12, 7). Noch Tertullian gebraucht mitunter tingo, doch bürgerte sich bald baptizo in der lateinischen Kirche allgemein ein. Das Substantiv βάπτισμα, welches dem Neuen Testament zur Bezeichnung der Taufe des Johannes und Christi eigenthümlich ist, bedeutet daher wie das deutsche Taufe das Untertauchen unter das Wasser, während βαπτισμός die Waschungen der Juden (Marc. 7, 4. 8. Hebr. 9, 10) wie die christliche Taufe im Unterschied zu anderen (Hebr. 6, 2) bezeichnet. Letzteres Wort kommt noch bei Josephus[3] zur Bezeichnung der Taufe des Johannes vor.

Die Johannestaufe wurde, was den äußern Vorgang betrifft, wohl durch die levitischen Waschungen und jüdischen Weissagungen (Zach. 13, 1. Js. 36, 24 ff.) bestimmt[4]. Denn jene bestanden vielfach in einem vollständigen

---

[1] *Tertullianus,* De baptismo; *Augustinus,* De baptismo c. Donat. und De unico baptismo, sowie die Reden griechischer Väter über die Taufe wurden bereits erwähnt. Ein Grieche Namens Hieronymus im 5. oder 6. Jahrhundert schrieb: Dialogus de sensu gratiae divinae in baptismo christianismi. Paris. 1598. Altenb. 1772. Aus dem 9. Jahrhundert sind die Abhandlungen von Amalarius Fortunatus, Odilbertus, Theodulphus, Maxentius von Aquil. und Leibrad, welche durch ein Circular Karls des Gr. vom Jahr 811 veranlaßt wurden, bekannt. — *Gottfried* († 1132), De bapt. Opp. ed. Sirmond. Par. 1610. 1696. — *Bertieri,* De sacram. in gen., bapt. et conf. Vind. 1774. — Brenner, Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sacramente vor Christus bis auf unsere Zeit. I. Bamb. und Würzb. 1818. — *Zimmermann,* Commentatio de baptismi origine eiusque usu hodierno. Gott. 1815. — Höfling, Das Sacrament der Taufe. 2 Bde. Erlangen 1846/48. — *Corblet,* Baptême. 1881.

[2] Deuter. 33, 24. Ruth 2, 14. 4 Kön. 5, 14. Vgl. Eccli. 34, 30. Jud. 12, 7.

[3] Antt. 18, 5, 2.

[4] *Clem. Alex.,* Strom. 3, 12. P. 548: δι' ἑνὸς βαπτίσματος εἰς τὸ παντελὲς τῆς ὁμιλίας ἀπολούσας ὁ κύριος, εἰ καὶ τὰ πολλὰ Μωυσέως δι' ἑνὸς περιλαβὼν βαπτίσματος.

Tauchbad. Ein solches hatten auch die Proselyten (der Gerechtigkeit) zu nehmen; denn nach dem Talmud waren für sie drei Stücke vorgeschrieben: Beschneidung, Taufe (טבילה) und ein Opfer. Zwar wird die Taufe weder von Philo, noch von Josephus erwähnt, aber die Mischna setzt bereits alle drei Punkte als herkömmlich voraus, und sie sind für das rabbinische Judenthum so selbstverständlich, daß sie auch bereits für das Zeitalter Christi, in welchem die Proselyten sehr zahlreich waren, angenommen werden müssen[1]. Denn da jeder Heide für unrein galt, so mußte er durch ein Bad rein gemacht werden. Auch Arrian und die jüdische Sibylle scheinen dafür zu sprechen[2]. Die Griechen finden in den täglichen Waschungen der Juden das Vorbild für die Taufe[3]. Sind aber damit für den äußern Vorgang der Johannes- und der christlichen Taufe auch Analogien gegeben, so unterscheiden sich dieselben doch wesentlich von den levitischen Reinigungen durch den Zweck der sittlichen Reinigung und der religiösen Einigung.

Die Wassertaufe in den griechischen Mysterien war in Palästina kaum bekannt. Justin[4] meint, die Dämonen haben die Voraussage der Taufe bei Isaias 1, 16—20 gehört und es bewirkt, daß die in die Tempel Eintretenden sich mit Wasser besprengen und die Reisenden sich vollständig waschen, ehe sie in den Tempel kommen. Denn auch das Ablegen der Schuhe haben die Dämonen Moses (beim Dornbusch) nachgeahmt. Tertullian nahm in den Mysterien eine Nachäffung der christlichen Taufe durch den Teufel an[5], und Clemens von Alexandrien meint, nicht unpassend nehmen bei den Mysterien der Griechen die Lustrationen die erste Stelle ein, wie auch bei (uns) den Barbaren die Taufe. Diese bilden die kleinen Mysterien, welche die Belehrung und Vorbereitung des Künftigen zur Grundlage haben. In den großen aber hat man nicht mehr über die Gesammtheit zu lernen, sondern zu betrachten und im Geiste die Natur und die Dinge selbst zu erkennen[6]. Auch im Orient waren die Waschungen als religiöse Reinigungen allgemein in Uebung. Der Sabäismus in Verbindung mit den Mendaiten oder Mogtasila, den Täufern, ist eine specielle Erscheinung in Mittelasien. Augustinus berichtet von Taufen im Namen der Götter in den heidnischen Tempeln[7].

Die Johannestaufe wird zwar ziemlich verschieden erklärt, aber nach der Heiligen Schrift[8] kann sie mit der Taufe Jesu nicht auf eine Stufe gestellt werden. Sie hat als Taufe des Vorläufers mit Wasser nach dessen eigener Erklärung nur einen vorbereitenden Charakter, und zwar vorbereitend in doppelter Beziehung, indem sie den Einweihungsritus für das messianische Reich (Joh. 1, 31) und die Aufforderung zur Buße zum Zweck der Vergebung der Sünden im messianischen Reiche darstellt. Mit dem öffentlichen Auftreten Jesu in Galiläa hörte denn auch die Taufe des Vorläufers auf.

---

[1] Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 2. A. 1886. II, 569 ff. Riehm, Biblisches Handwörterbuch II, 1241. *Edersheim*, The Life and Times of Jesus the Messiah. 2. ed. 1884. II, 745 ff. Schegg a. a. O. S. 517.

[2] Schürer a. a. O. S. 802.

[3] Apost. Const. 6, 23, 2. Joh. Dam. a. a. O. 4, 9.

[4] Apol. 1, 62. [5] De praescr. 40. De bapt. 5. [6] Strom. 5, 11. P. 688.

[7] Contra Crescon. 2, 25, 30.

[8] Matth. 3. Marc. 1. Luc. 3. Joh. 1, 26. 31; 3, 23 ff. Apg. 1, 5; 11, 16; 19, 4. 5.

Er selbst hatte seine Aufgabe vollendet und harrte im Gefängniß auf den unglücklichen Ausgang; seine Jünger hielten noch zu ihm, aber setzten die Taufthätigkeit nicht fort. Jesus selbst hatte die Taufe an sich vollziehen lassen, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Matth. 3, 15). In dieser Taufe hat die Thätigkeit des Vorläufers ihren Höhepunkt erreicht. Der Messias wurde öffentlich in sein Amt eingeführt und vom Himmel selbst vor dem Täufer und dem versammelten Volke als Messias und Gottessohn feierlich bestätigt[1]. Jesus aber unterwarf sich dem Willen des Vaters, welcher diesen Weg zur Herstellung der Gerechtigkeit angeordnet hatte. Er verdemüthigte sich, indem er sich gegen seinen Vorläufer gehorsam erwies und den Schein der Sünde auf sich nahm, um sich für die Sünder aufzuopfern.

Die Jünger Jesu haben eine Zeitlang neben Johannes in Judäa getauft (Joh. 3, 22 ff.; 4, 2); aber ihre Taufe muß schon nach Zeit und Ort als eine der Johannestaufe ähnliche, vorbereitende Taufe erklärt werden. Ja die Bemerkung 3, 22, daß Jesus getauft habe, mit der nachträglichen Correctur 4, 2: doch nicht er selbst, sondern seine Jünger, erklärt sich zwar einigermaßen aus der Gewohnheit des vierten Evangelisten, die Deutung nachfolgen zu lassen, ist aber doch durch die Nebeneinanderstellung des Täufers und Jesu veranlaßt. Wenn sie auch nach dem Buchstaben die Taufe Jesu war, nicht die Taufe, mit welcher Jesus getauft wurde, sondern die Taufe dessen, welcher selbst der Weg, die Wahrheit und das Leben ist[2], so ist sie doch eine Jüngertaufe (4, 2). Der Täufer hat nach der Taufe Jesu die Thätigkeit noch nicht eingestellt[3], sondern neben den Jüngern Jesu getauft, und nichts weist auf einen wesentlichen Unterschied beider Taufen der Vorbereitungszeit in Judäa hin. Später erfahren wir von keiner Art von Taufe mehr etwas. Besonders auffallend wäre es andernfalls, daß in der Aussendungsrede keine Anweisung für die Taufe vorkommt. Die Verweisung des Herrn auf seine blutige Taufe (Matth. 20, 22. Marc. 10, 38. Luc. 12, 50) setzt keine Taufthätigkeit der Jünger voraus, sondern erklärt sich durch die Johannestaufe, besonders durch die Taufe Jesu. Wenn Jesus, von den Hohenpriestern und Aeltesten über die Vollmacht, mit welcher er im Tempel lehre, befragt, zur Antwort gab: „Auch ich will euch ein Wort fragen . . die Taufe des Johannes, woher war sie? vom Himmel oder von Menschen?" (Matth. 21, 23 ff.), so geht er davon aus, daß bis dahin eine andere als die Johannestaufe nicht üblich war, und andererseits, daß die Johannestaufe die von Gott angeordnete Vorbereitungstaufe auf den Messias war. Vor dem Tode und der Auferstehung wurde kein christliches Sacrament gespendet[4]. Denn nicht der Opferwille, sondern die Opferthat war für die Sacramente als äußere Zeichen innerer Gnade entscheidend. Solange Jesus selbst unter den Menschen wandelte,

---

[1] *Chrys.*, Or. in epiph. 3. 4. *Aug.*, Enchir. 14, 19. In Ioann. tr. 4, 13. 14 15, 1 sq. *Thom.*, S. th. III, 38, 6. [2] *Aug.*, In Ioann. tr. 13, 4.

[3] So Augustinus (4, 13), aber anders zu 3, 22 (13, 7). Ep. 265, 5: Ipsius enim erat baptismi sacramentum; ad discipulos autem baptizandi ministerium pertinebat.

[4] *Tertull.*, De bapt. 11. Aphraates bei Bickell, Syr. Kirchenväter S. 113. *Leo*, Ep. 4, 3. Vgl. Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Johannes S. 186.

war er durch seine menschliche Natur das lebendige Zeichen der Gnade und Barmherzigkeit. Dies Verhältniß drückt sich auch noch in der Correctur 4, 2 aus.

Ueber die Johannestaufe haben wir auch ein außerchristliches Zeugniß. Josephus berichtet nämlich über Johannes, er habe die Juden ermahnt, sie sollen, indem sie die Tugend üben, unter sich Gerechtigkeit und gegen Gott Frömmigkeit pflegen, zu der Taufe zusammenkommen. Denn so werde die Taufe auch Gott angenehm sein, wenn sie dieselbe nicht zur Tilgung einiger Sünden, sondern zur Reinheit des Leibes benützen, wenn sie nämlich schon zuvor die Seele durch Gerechtigkeit gereinigt haben. Josephus bestätigt damit, daß die Johannestaufe die Erweckung bußfertiger Gesinnung und sittlicher Besserung und die Einigung der bußfertigen Juden zu einer sittlich-religiösen Gemeinschaft bezweckte. Eine solche Gemeinschaft sollte sich aber unter den Jüngern erst nach der Auferstehung bilden. Vorher war Jesus selbst ihr sichtbarer Mittelpunkt.

Der Text der Heiligen Schrift legte von Anfang an die Frage nach dem Verhältnisse zwischen der Johannestaufe und der Taufe Christi nahe. Der Täufer selbst hatte durch die Gegenüberstellung von Wasser und Geist und Feuer dazu die Aufforderung ergehen lassen. Die Väter unterscheiden demgemäß streng zwischen beiden Taufen. Die Johannestaufe ist eine Wassertaufe, der die göttliche Kraft und Wirkung fehlt. Sie bereitete als Candidatin die Taufe Christi zur Buße vor, konnte aber weder die Vergebung der Sünden, noch den Geist Christi verleihen [1]. Wie der Apostel jene getauft hat, welche schon die Taufe des Johannes empfangen hatten, so, meint Cyprian, können auch die Häretiker keinen Anstoß daran nehmen, daß sie bei der Rückkehr zur Kirche wieder getauft werden. Geschähe dies nicht, so würden sie glauben, mit der Taufe auch die übrigen Stücke, den Sündennachlaß und den Heiligen Geist, zu haben, und kein Verlangen zu der Rückkehr in die Kirche empfinden [2]. Selbst Häretiker des zweiten Jahrhunderts hielten die Taufe des Johannes für eine Taufe zur Buße [3]. Origenes bezeichnet sie als eine bloße Vorbereitung durch die Buße [4]. Gregor von Nazianz [5] hält die Taufe des Moses für vorbildlich, die Taufe des Johannes für eine Bußtaufe. „Denn von Moses und dem Meere fing das Vorbild (der Taufe) an, von Johannes wurde dieses Vorbild weiter entwickelt, in Christus aber dieses Gnadengeschenk vollendet.“ [6] „Die Taufe des Johannes war einerseits von viel höherem Range als die Waschungen der Juden, aber andererseits geringer als unsere Taufe. Sie war zwischen beiden Arten von Reinigungen gleichsam eine Brücke, die von der einen zu der andern hinführte“ [7]. „Unserer Taufe aber steht sie nach; denn die Taufe des Johannes konnte weder den Heiligen Geist verleihen, noch Verzeihung durch die Gnade gewähren. Er mahnte zur Buße, aber er hatte nicht die Gewalt, Sünden nachzulassen.“ „Was nützte die Taufe des Johannes? Wenn sie etwas genützt hat, so sollte

---

[1] *Tert.*, De bapt. 10. Probst, Sacramente S. 98 f. *Orig.*, In Rom. 5, 8: Expletio veterum, non inchoatio novorum.
[2] Ep. 73, 24. 25; 75, 8. [3] Iren. 1, 21, 2. [4] In Ioann. tr. 6. n. 17.
[5] Or. 39, 19. [6] Epiphan. Ancor. 56. [7] *Chrys.*, Or. in epiph. 3.

sie auch jetzt bleiben und die Menschen mit der Taufe des Johannes getauft werden und so zur Taufe Christi kommen, aber was sagt er? Damit er Israel kund würde (Joh. 1, 31)." [1]

Chrysologus schreibt ihr alles zu, aber nicht die Erhebung in den Gnadenstand. „Bei Johannes war Vergebung, aber nicht ohne strenge Buße; war Nachlassung, aber nur durch Thränen erworbene; fand die Heilung der Wunden statt, aber unter vielem Schmerze; war eine Taufe, welche die Schuld zwar hob, aber nicht das Sündenbewußtsein. Wozu noch mehr? Durch die Taufe des Johannes ward der Mensch gereinigt zur Bußfertigkeit, nicht aber erhoben in den Gnadenstand." [2] Die christliche Taufe besteht nicht einzig und allein in der Gnade der Sündenvergebung und in der Annahme an Kindesstatt, wie die Taufe des Johannes, sondern ist ein Abbild des Leidens Christi [3]. „Jene Taufe (des Johannes) bereitete vor, diese vollendete; jene war eine Entfernung von der Sünde, diese eine Verbindung mit Gott." [4] Cyrill von Jerusalem stellt die Taufe, welche das Ende des Alten und der Anfang des Neuen Bundes ist, sehr hoch [5]. In dem ascetischen Leben des Johannes sieht er einen Beweis für die Erhabenheit seiner Taufe; „denn da die Gnade der Taufe groß war, so erforderte sie auch einen großen Spender". Doch fügt er bei: „Er ist eine laut rufende Stimme . ., der vortrefflichste Herold . . ein vortrefflicher Täufer im Wasser, aber was ist er gegen den, der tauft im Heiligen Geist und Feuer?" (9). „Niemand glaube, daß die Taufe einzig und allein in der Gnade der Sündenvergebung und in der Annahme an Kindesstatt bestehe, wie die Taufe des Johannes beschaffen war, die nur die Nachlassung der Sünden gewährte." [6]

Scheinbar gehen diese Ansichten weit auseinander, von der einfachen Ceremonie der Vorbereitung bis zur vollen Sündenvergebung und einer Art von Annahme an Kindesstatt, im Wesen ist aber der Grundgedanke doch die Beziehung auf die Sündennachlassung. Die eigentliche Nachlassung wird aber nicht durch die Taufe an sich, sondern durch die bußfertige Gesinnung und Ascese, also ex opere operantis bewirkt. Damit ist die Vorbereitung für die Verbindung mit Gott durch den Heiligen Geist gegeben. Diesen Grundgedanken haben die Scholastiker noch entschiedener zum Ausdruck gebracht. Wenn sie auch (Hugo) [7] die Johannestaufe als Sacrament bezeichnen, so sprechen sie ihr doch die res sacramenti ab. Sie war nicht an sich ein Sacrament, sondern eine Art Sacramentale, welches auf die Taufe Christi vorbereitete [8]. Die Taufe der Jünger Jesu dagegen wurde von den meisten Scholastikern

---

[1] *Aug.*, In Ioann. tr. 4, 12. Enchir. 14, 49. Weitere Stellen Tournely a. a. O. S. 68. Schwane a. a. O. II, 949. Syrische Kirchenväter, Aphraates S. 113.

[2] Serm. 137.

[3] Euſ., Hil., Ambr., Optat., Cyrill u. a. Schwane a. a. O. III, 947 ff. Bellarmin a. a. O. III, 145 ff.

[4] *Basil.*, Or. 12, 1. de bapt. [5] Cat. 3, 6; 17, 8. [6] Cat. M. 2, 6.

[7] De sacr. II, 2, 6.

[8] *Thom.*, S. th. III, 38, 1 ad 1: Baptismum Ioannis non fuisse per se sacramentum, sed quasi quoddam sacramentale disponens ad baptismum Christi. Cf. 6. Gietl, Die Sentenzen Rolands S. 198.

mit Berufung auf einzelne Väter (Cyrill, Augustinus) als christliche Taufe betrachtet[1]. Diese Meinung fand auch später und bis heute vielen Anklang[2]. Die Reformatoren machten, wie zwischen den Sacramenten des Alten und Neuen Bundes, so auch zwischen der Taufe des Johannes und Christi keinen wesentlichen Unterschied. Das Tridentinum erklärte daher einfach, daß beide nicht dieselbe Wirksamkeit haben[3].

Die christliche Taufe tritt also als etwas Besonderes, Neues in die Erscheinung. Sie ist eine neue, das Leben des Christen innerlich und äußerlich bestimmende Einrichtung des Herrn. Zwar ist von dem Vorbilde des Täufers mit der Aufforderung zur Buße auch das Wasser aufgenommen, aber nicht das Wasser allein, sondern in Verbindung mit dem Worte des Lebens, welches von Christus ausgeht. Man könnte in der Lehre von den Taufen (Hebr. 6, 2) eine Zusammenfassung der johanneischen und christlichen Taufe vermuthen; denn die Sitte wiederholter Waschungen für die Empfänger des Briefes[4] hat doch schon wegen des Zusammenhanges wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Wahrscheinlicher ist der Plural von den einzelnen Taufacten zu erklären, da schon seit Tertullian hierfür der Ausdruck sacramenta baptismi gebräuchlich ist.

Die Taufe definirt Isidor als Untertauchung, weil in ihr der Mensch durch den Geist zum Bessern umgewandelt und etwas weit anderes als zuvor wird[5]. Ueber die Definition des Hugo wurde schon beim Sacramentsbegriff gehandelt. Er geht von der Heiligung des Wassers zur Abwaschung der Sünden aus[6]. Der hl. Thomas definirt mit dem Lombarden die Taufe als Abwaschung unter der vorgeschriebenen Form[7]. Der römische Katechismus definirt nach Ephes. 5, 26[8]. Nimmt man mit demselben Rücksicht auf Joh. 3, 5, so kann man definiren: Die Taufe ist jenes Sacrament, in welchem der Mensch aus dem Wasser und Heiligen Geist zu einem neuen (ewigen) Leben wiedergeboren wird.

Im Anschlusse an die Heilige Schrift hat die Taufe verschiedene Bezeichnungen erhalten, welche von den äußeren Zeichen oder von den Wirkungen hergenommen, aber nie in der Kirche als allgemeine technische Benennungen aufgenommen worden sind. Lavacrum aquae (λουτρὸν τοῦ ὕδατος Eph. 5, 27), sacramentum aquae (Tertullian), lavacrum aquae salutaris

---

[1] *Hugo:* Communior theologorum sententia. *Thom.* l. c. III, 66, 2 ad 1. *Biel,* al.

[2] *Bellarm.*, De bapt. 1, 5: Probabilius. *Franzelin* l. c. p. 105. 169. *Suarez,* D. 19. S. 1, 4. Daß sie nur ein praeambulum sei, sei eine responsio gratis conficta et sine ulla necessitate et fundamento.

[3] S. 7. de bapt. c. 1: S. q. d., baptismum Ioannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi, a. s.

[4] Hilgenfeld, Die urchristl. Taufe. Zeitschr. für wissensch. Theol. 1855. S. 451 f.

[5] Etymol. VI, 19, 43: Baptismus graece, latine tinctio interpretatur, quae idcirco tinctio dicitur, quia ibi homo spiritu gratiae in melius immutatur, et longe aliud quam erat efficitur.

[6] De sacr. II, 6, 2: Baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei.

[7] *Thom.* l. c. III, 66, 1: Baptismus est ablutio corporis exterior facta sub forma verborum praescripta.

[8] II, 2, 5: Baptismus est sacramentum regenerationis per aquam in verbo.

(Cyprian), aqua vitae aeternae (τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς αἰωνίου, vgl. Joh. 4, 14); signaculum (σφραγίς)[1], signum s. mysterium fidei, Spiritus sancti, obsignatio fidei, sacramentum trinitatis, fidei; lavacrum regenerationis (παλιγγενέσεως, Tit. 3, 5), baptisma gnoseos, vitae; lux, illuminatio (φῶς, Joh. 8, 12. Röm. 13, 12. Eph. 5, 8; φωτισμός, 2 Kor. 4, 4. 6. Joh. 1, 9. Hebr. 6, 4. 10. 32 u. a.)[2]. Da die Ausdrücke σφραγίς und φωτισμός in der Heiligen Schrift vorkommen, so ist es nicht angezeigt, dieselben auf hellenischen Einfluß und auf das heidnische Mysterienwesen zurückzuführen. Es liegt hier eine theologische Analogie, aber keine Entlehnung vor, wenn auch der häufige Gebrauch dadurch theilweise zu erklären sein dürfte. Die Beziehung des Siegels des dreieinigen Gottes auf die Bestimmung für das ewige Leben war bei den Christen, die als Besiegelte aus der großen Menge der Ungläubigen ausgeschieden waren, der Grund und das Unterpfand der Hoffnung. Wäre dieses Wort wie andere einfach aus dem Mysterienwesen herübergenommen worden, so hätten die Christen später, als sie der Parallele gewahr wurden, sich nicht darüber aufgehalten und in den Mysterien eine teuflische Nachäffung vermuthet. Denn in der ältesten Zeit war man doch am wenigsten geneigt, griechische Einrichtungen aus dem verabscheuten Heidenthum in den christlichen Cult aufzunehmen.

Dasselbe gilt vom Ausdruck φωτισμός, der sich zuerst bei Justin findet[3]. Er bezieht allerdings den Ausdruck auf die Belehrung des Täuflings, nicht auf den Act der Taufe als Mittheilung der Gnade des Heiligen Geistes, wie er auch beifügt: ὁ φωτιζόμενος λούεται, und die Bezeichnung φωτιζόμενοι = competentes s. electi für die Taufcandidaten bestätigt diese Auffassung. Doch war dieselbe nicht allgemein und hing mit der Taufe zusammen; φωτισμός wie φώτισμα wurde vom χάρισμα der Taufe, welches eine Erleuchtung des Verstandes und eine Belebung und Stärkung des Willens durch den Heiligen Geist ist, gebraucht[4]. Indem Justin die Getauften φωτισθέντας s. πεφωτισμένους nennt[5], verräth er deutlich, daß φωτισμός doch mehr als die

---

[1] Apok. 9, 4. 2 Tim. 2, 19. Eph. 1, 13; 4, 30. Pastor *Herm.*, Sim. 9, 16, 2: σφραγὶς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. 4. ἡ σφραγὶς τὸ ὕδωρ ἐστίν. II. Clem. 7, 6; 8, 6. Diese Bezeichnung war im zweiten und dritten Jahrhundert bei Gnostikern und Katholiken gebräuchlich. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten I, 331 ff. II, 440. 464. Harnack a. a. O. I, 177. II, 427. A. 1.

[2] Vgl. Ps. 25 (26), 1: Κύριος φωτισμός μου καὶ σωτήρ μου, τίνα φοβηθήσομαι;

[3] Ap. I, 61: Καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων. *Clem. Alex.*, Strom. 5, 10. P. 684: Διὰ τοῦτο (Ps. 19, 2. 3) φωτισμὸς ἡ μαθητεία κέκληται, weil sie das Verborgene offenbart. Bei den Gnostikern war die Versiegelung die eigentliche Erleuchtung oder Geistesmittheilung (Lipsius I, 333).

[4] Chrysostomus beruft sich für φωτισμός = Taufe auf Hebr. 10, 32. 6, 4. (Cat. ad illumin. 1, 3). *Clem. Alex.*, Paed. 1, 6. P. 93: Καλεῖται πολλαχῶς τὸ ἔργον τοῦτο χάρισμα καὶ φώτισμα καὶ τέλειον καὶ λουτρόν . . φώτισμα δὲ, δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται, τουτέστι δι' οὗ τὸ θεῖον ὀξυωποῦμεν. P. 92: Ἀναγεννηθέντες γοῦν εὐθέως τὸ τέλειον ἀπειλήφαμεν, οὗ ἕνεκεν ἐσπεύδομεν· ἐφωτίσθημεν γάρ· τὸ δέ ἐστιν ἐπιγνῶναι τὸν θεόν . . Βαπτιζόμενοι, φωτιζόμεθα· φωτιζόμενοι, υἱοποιούμεθα· υἱοποιούμενοι, τελειούμεθα· τελειούμενοι, ἀποθανατιζόμεθα. P. 95: Μία χάρις αὕτη τοῦ φωτίσματος, τὸ μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πρὶν ἢ λούσασθαι τὸν τρόπον. Cf. *Cyr.* Procat. 1. 2. 16. Cat. 13, 21. Hilt, Gregor v. Nyssa, S. 192.

[5] Ap. I, 65. Dial. c. Tr. 122.

Frucht des Katechumenenunterrichts bedeutet. Freilich führte dieser Gebrauch leicht dazu, den φωτισμός als eine vom Symbol der Taufe verschiedene innere Reinigung und Erleuchtung zu fassen. Gregor von Nazianz gibt bereits eine Aufzählung der verschiedenen Bezeichnungen mit kurzen Erklärungen: „Wir nennen sie Geschenk, Gnadengabe, Taufe, Salbung, Erleuchtung, Gewand der Unverweslichkeit, Bad der Wiedergeburt, Siegel, alles was kostbar ist.“ [1] Dionysius handelt im zweiten Kapitel seiner kirchlichen Hierarchie von den Weiheacten bei der Erleuchtung.

§ 15.

Die Einsetzung der Taufe.

Ueber die Einsetzung der Taufe durch Jesus Christus hat unter Christen noch nie ein Zweifel geherrscht. Die Forderung und Anordnung des Herrn, wie die Ausführungen der Apostel sind in der Heiligen Schrift zu klar und bestimmt ausgesprochen, als daß eine Mißdeutung der thatsächlichen Einrichtung möglich wäre. Ebenso übereinstimmend bezeugt die Ueberlieferung aller Zeiten, daß die Taufe als ein von Christus eingesetztes Sacrament stets und überall gespendet wurde. Nicht so einstimmig lautet aber das Urtheil der Theologen über Zeit und Ort der Einsetzung dieses Sacramentes. Im Anschlusse an die drei Hauptstellen der Evangelien, in welchen von der Taufe die Rede ist, haben sich drei Ansichten über die Zeit der Einsetzung gebildet. Alle drei verzeichnet bereits Hugo von St. Victor [2].

Die Väter haben seit Ignatius [3] die Taufe Jesu im Jordan nicht bloß als eine vorbildliche für unsere Taufe, sondern auch als wirksam für unser Heil betrachtet, indem sie annahmen, Jesus habe unsere Sünden abgewaschen, weil er dem Wasser, welches seinen heiligen Leib berührte, ähnlich die Kraft, die Menschen zu reinigen, verliehen habe, wie er durch seinen Leib, selbst durch seine Kleider eine wunderwirkende Kraft ausströmen ließ. Ein Vorbild dieser Kraft des Wassers erkannte man schon im Geiste über dem Wasser und im Segen Gottes über die Wasserthiere am fünften Tage [4]. Darum glaubten viele Scholastiker [5], Jesus habe bei seiner Taufe das Sacrament der Taufe eingesetzt. Der römische Katechismus hat sich mit Berufung auf die Väter dieser Meinung angeschlossen [6], und verwendet dafür noch die trini-

---

[1] De bapt. or. 40, 4. Vgl. zahlreiche Stellen im Generalregister der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter II, 461 ff. Kraus, Real-Encykl. II, 823. Schwane a. a. O. III, 940. Cat. rom. II, 2, 4 (de bapt. 4).

[2] De sacr. II, 6, 4. Als vierte Ansicht einiger fügt er Joh. 19, 28 bei (consummatum est).

[3] Ad Eph. 18. *Tert.*, Adv. Iud. 8. *Ambros.* in Luc. II, 83. *Maxim.*, De sacr. 1, 5. *Or.* Cat. in Ioann. I: Οὐ καθαρσίων ἕνεκεν ἐπὶ τὰ νάματα ἔρχεται, ἀλλ' ὥστε δύναμιν αὐτοῖς ἐνθεῖναι καθαρτικήν. *Bell.* l. c. I, 5.

[4] *Theophil.* ad Autol. 2, 1. 6. *Tert.*, De bapt. 4.

[5] Hugo, Lomb., Wilhelm v. Auxerre, Thomas, Cajetan, Bellarmin, Suarez u. a. Roland findet Matth. 28, 19 wahrscheinlicher. Thomas (III, 66, 2) faßt Joh. 3, 5 mehr als ein Hinweis auf die Zukunft.

[6] II, 2, 20 (de bapt. 19): Tunc a Domino sacramentum institutum esse perspicitur, cum ipse a Ioanne baptizatus sanctificandi virtutem aquae tribuit; testan-

tarische Theophanie bei der Taufe Jesu. Auf die Frage, wie dem Wasser eine solche Kraft mitgetheilt werden könne, erwidert er, daß dies die menschliche Fassungskraft übersteige; aber immerhin verstehen wir es, daß das Wasser durch Berührung mit dem heiligsten und reinsten Leib zum sacramentalen Gebrauch consecrirt worden sei, so jedoch, daß dieses Sacrament, obwohl es vor dem Leiden eingesetzt worden sei, erst von dem Leiden, welches das Ziel aller Handlungen Christi war, seine Kraft und Wirksamkeit erhielt.

Der hl. Bonaventura hat bereits von dieser Auffassung geurtheilt, daß sie nicht bestehen könne, weder wenn man eine Zurückversetzung des Wassers in den Zustand vor der Sünde des Menschen annehme, noch wenn man eine übernatürliche Mittheilung irgend einer Kraft voraussetze. Denn es sei schwer einzusehen, wie eine solche Kraft im Wasser sei und wie dieselbe durch die Berührung des Fleisches mitgetheilt wurde. Demgemäß könne man unter jener Kraft nicht eine absolute Eigenschaft oder Substanz, welche dem Wasser mitgetheilt worden wäre, sondern nur eine Hinordnung auf die Wiedergeburt des Menschen verstehen[1]. Zwar findet er beide Meinungen probabel, aber die seinige sei vernünftiger und der Autorität der Heiligen entsprechender. Die Wasser werden gereinigt und geheiligt und wirksam gemacht, nicht damit durch sie die Heiligung gewirkt werde, sondern damit in der Taufe von ihnen die Heiligung Gottes aufgenommen und in ihnen dem Menschen verliehen werde.

Heutzutage ist diese Ansicht von der Einsetzung der Taufe fast allgemein aufgegeben. Denn weder bietet die biblische Erzählung irgend einen Anhaltspunkt dafür, noch wird irgendwo später darauf verwiesen. Sie beruht auch theologisch auf einer mystisch-realistischen Vorstellung über das Erlösungswerk, welche nicht als dogmatische Grundlage gelten kann. Auch die extrem realistische Vorstellung von den geweihten oder ungeweihten Elementen, welche hierin ihre Voraussetzung hat, ist selbst von den eifrigsten Vertheidigern der physischen Wirksamkeit größtentheils aufgegeben worden; denn die Kraft des Sacraments liegt nicht in der getrennten Materie oder Form, sondern im Sacrament beim Vollzug. Jedenfalls könnte nur das Wasser des Jordan und nur das damalige Wasser diese Kraft durch die Berührung erhalten haben. Denn auch eine unendliche Kraft Christi[2] erklärt es nicht, daß die wiedergebärende Kraft dieses Wassers auf alle Wasser der Erde durch alle künftige Zeiten überging. Hätte nicht in gleicher Weise alles, was der Leib Christi berührte, heilig werden müssen?

Die Scholastiker haben auch selbst ihre These so modificirt, daß außer einer vorbereitenden typischen Handlung, oder wie andere sagen, einer inchoativen Einsetzung wenig übrig blieb. Hugo meint, die Taufe sei zuerst von Johannes gespendet, dann von Christus und den Jüngern fortgesetzt worden, damit sie nicht aus der Uebung kam, bis sie allgemein nach der Auferstehung eingesetzt wurde. Andere, wie Bellarmin und Suarez, meinen, Christus habe damals weder die Materie noch die Form angegeben, sondern

---

tur enim Gregorius Naz. (Or. 38, 16) et Augustinus (Serm. 136. n. 1 in app.), eo tempore aquae vim generandi in spiritualem scilicet vitam datam esse. Cf. Sermo 135 in app. n. 4. Ambros. in Luc. 3, 21. l. II. n. 83.

[1] Sent. IV. D. 3. p. 2. a. 1. q. 2. [2] Thom. III, 78, 5.

nur festgestellt, was er nachher (Johannes 3) dem Nicodemus und zu anderer Zeit den Jüngern erklärte. Er habe festgestellt, daß das Wasser diese Kraft haben soll, und in der trinitarischen Theophanie die Form angedeutet. Wenn man diese Kraft nur als Potenz in scholastischem Sinne nehmen will (Alexander von Hales, Bonaventura), oder die Einsetzung zwar der Materie nach (materialiter) in der Taufe, aber formell nach der Auferstehung erfolgen läßt (Alexander, Thomas[1], Canus), so ist freilich nicht viel dagegen einzuwenden, aber diese Ansicht verliert dann auch ihre Bedeutung für unsere Frage. Die Mittheilung einer Kraft zur Wiedergeburt, welche nicht in der Einprägung einer Qualität, sondern nur in einer äußern Bestimmung (deputatio) besteht[2], läßt sich kaum begreiflich machen.

Eine zweite Ansicht einiger Väter[3] ging dahin, daß Jesus in der bekannten Unterredung mit Nicodemus die Taufe eingesetzt habe, indem er die Wiedergeburt aus dem Wasser und Heiligen Geist als die unerläßliche Bedingung für den Eintritt ins Himmelreich darstellte. Auch diejenigen, welche die Taufe der Jünger Jesu für eine volle christliche Taufe halten, müssen die Einsetzung der Taufe in diese Zeit verlegen, wenn sie auch einer nähern Angabe ausweichen[4], zumal da sie die Apostel selbst vorher die Taufe empfangen lassen. Diese Ansicht war in der alten Zeit, namentlich durch die Apokryphen gepflegt, seit Tertullian[5] weit verbreitet. Nicht bloß die Griechen folgten derselben allgemein, sondern auch das Abendland erhielt durch Augustinus und Beda die gleiche Ueberlieferung. Zwar wollten einzelne für die Apostel nur die Johannestaufe, welche aus dem vierten Evangelium zu erschließen ist, annehmen, aber die Mehrzahl war für die christliche Taufe, weil diese nach Johannes 3 absolut nothwendig sei. Doch wurde die Taufe vor der Auferstehung und Geistessendung nur als äußere, nicht als Geistesmittheilung betrachtet[6]. Auch Tertullian, welcher die Nothwendigkeit der Taufe für alle Christen aus der Nothwendigkeit der Beschneidung für die Juden beweist und die Taufe der Apostel hoch werthet, weil das erlösende Leiden Christi mit der Menschwerdung begonnen habe, gibt schließlich doch zu, daß die äußere Vollendung (extrinseca perfectio) noch gefehlt habe; denn die Taufe sei zur Versinnbildung des Leidens und der Auferstehung (Röm. 6, 3 ff.) gegeben, beziehe sich also mehr auf eine geschichtliche als auf eine zukünftige Thatsache. Deshalb sei die Taufe vor dem Leiden eine unvollständige Ver-

---

[1] S. th. III, 73, 5 ad 4.

[2] *Suarez,* D. 23. S. 1, 8. Cf. D. 19. S. 2, 4.

[3] *Aug.,* Ep. 265. De un. eccl. 21, 58. Cf. *Tert.,* De bapt. 12. Bernhardus.

[4] *Suarez,* D. 19. S. 1, 4. 5: quoad designationem materiae et traditionem formae.

[5] De bapt. 12. Cf. De rebaptismate c. 4: Quoniam quidem et ipsi apostoli et discipuli, qui etiam alios baptizabant, (qui etiam) a Domino baptizati non statim spiritum s. acceperint, qui nondum erat, quia Iesus nondum fuerat clarificatus. Cf. c. 6.

[6] *Aug.,* C. Crescon. 14, 17: Non hanc aquam, sed aquae nomine invisibile Dei donum s. Spiritum commendabat (Ioann. 7, 37. 39). Et utique quantum ad sacramentum attinet lavacri visibilis, antequam esset resurgendo clarificatus, iam baptizaverat plures quam Ioannes (Ioann. 4, 1). Unde dicit discipulis suis . . (Act. 1, 15). Dies war aber nur das sacramentum, das donum Sp. s. kam erst am Pfingsttag. Vgl. 15, 18. Ep. 265, 5.

sinnbildung gewesen, und auch erst nach dem Leiden den Aposteln der Auftrag geworden, alle Völker zu taufen.

Hiemit ist das unsichere Fundament dieser Ansicht genügend gekennzeichnet. Christus konnte den Nicodemus so gut auf ein zukünftiges Mittel hinweisen, als er V. 14. 15 die Erhöhung am Kreuz als ein Mittel für die Beseligung der Gläubigen vorausverkündigte. Es wird auch niemand behaupten, daß Jesus in der großen Rede zu Kapharnaum das Sacrament der Eucharistie eingesetzt habe, obwohl er ganz ähnlich sagt: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, so habet ihr das Leben nicht in euch" (6, 53). Es entspricht vielmehr dem ganzen Charakter des vierten Evangeliums, daß die Augen auf das Kommende hingelenkt werden, die Erfüllung selbst aber nicht berichtet wird, weil sie bereits von den Synoptikern erzählt wurde. Andernfalls ist wie bei Petrus die Verheißung übergangen. Wenn die moderne Kritik in diesen Eigenthümlichkeiten des vierten Evangeliums das Bestreben erkennen will, die spätere Praxis der apostolischen Kirche auf Jesus selbst zurückzuführen, so beweist sie nur, daß das vierte Evangelium in vielen Punkten die Erklärung für die Entstehung dessen gibt, was bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte fertig vorliegt.

Wäre aber die Nothwendigkeit der Taufe, die doch erst mit der Vollendung des Erlösungswerkes eintreten konnte, der entscheidende Grund für diese frühe Einsetzung des Sacraments, so wäre es unbegreiflich, daß wir außer Joh. 3, 22; 4, 2 keine weitere Nachricht mehr über die Ausführung erhalten, während doch wiederholt von einer Sündenvergebung Jesu durch das Wort auf Grund des Glaubens berichtet wird. Die einzige Andeutung hierüber ist Joh. 13, 10, wo viele Theologen in dem Gewaschensein (λελουμένος, lotus) die Taufe erkennen wollen[1]. So wenig aber die Fußwaschung ein Sacrament ist, so gewiß kann hier die Taufe nicht gemeint sein. Denn λελ. ist mit Bezug auf die Fußwaschung gewählt. Der Satz „auch ihr seid rein" ist nicht eine Folgerung aus dem vorhergehenden Satze. Vielmehr gibt 15, 3 eine deutliche Erklärung dazu. Die Griechen haben deshalb mit Chrysostomus hier die Reinigung der Jünger durch das Wort Jesu verstanden und mit Rücksicht auf 7, 39, das sie nicht auf die sichtbare Geistessendung beschränkten, die Beziehung auf die christliche Taufe verneint. Eine andere Reinigung durch Jesus kennen wir aus dem Leben des Herrn nicht. Diese Erklärung unserer Stelle müssen auch Exegeten, welche die Taufe der Apostel zugeben, als richtig anerkennen (Maldonat, Tolet). Müssen schließlich doch alle zugestehen, daß ein Gebot und eine Verpflichtung zur Taufe erst Matth. 28, 20 gegeben sei, so fallen alle Folgerungen aus der Nothwendigkeit der Taufe in sich zusammen. Wir haben auch hier eine Voraussage, Vorbereitung, Erklärung dessen, was im Reiche Gottes Gesetz sein wird.

Die Frage über die Taufe der Apostel hängt nicht unmittelbar von dieser Erklärung ab, verliert aber allerdings durch dieselbe viel an Wahrscheinlichkeit. Die weitere Motivirung dieser Nothwendigkeit in der späteren Theologie zeigt nur, wie naiv man frühere und spätere Ansichten identificirte. Als ob es für die Apostel, welche mit dem Herrn des Lebens selbst verkehrten, mehr

---

[1] Tert., Aug., Beda, Rup., Thomas, Lyra, Suarez, Jans., Corn. a Lap. u. a.

als eines Wortes bedurft hätte, damit sie vollkommen gereinigt und geheiligt waren, um das Abendmahl zu empfangen und zu Priestern geweiht zu werden [1]. Nach alter Ueberlieferung soll Christus den Petrus, und dieser die anderen Apostel getauft haben [2]. Als äußerer Grund wird schon früh (Tert., Aug.) das Beispiel des hl. Paulus angeführt. Allein dasselbe beweist nicht, was es beweisen soll, da zur Zeit der Bekehrung und Taufe des hl. Paulus längst der Heilige Geist gesandt war. Diese Vermittlung durch den „Stellvertreter" oder den zweiten Anwalt war nicht nothwendig, solange der Herr selbst auf Erden wirkte. Er hat wohl für die Heilung der Krankheiten mitunter äußere Mittel angewandt, aber nie für die Sündenvergebung. Wäre aber wie bei Jesus auch bei den Aposteln das Beispiel für die Christen nothwendig gewesen (Augustinus), so müßte die Taufe der Apostel ebenso in der Heiligen Schrift berichtet sein. Die Johannestaufe hatte jedenfalls ein Theil der Jünger Jesu empfangen, da sie Jünger des Johannes waren; eine weitere Taufe ohne Wiedergeburt war weder für sie, noch als Vorbild für die Christen nothwendig [3]. Nicht umsonst fällt der erste Taufbericht der Apostelgeschichte mit dem Bericht über die Geistessendung zusammen.

Jedenfalls spricht für die dritte Ansicht, daß der Auferstandene die Taufe einsetzte und zugleich das Gebot der Spendung gab, die Thatsache, daß erst in diesem Auftrag die Form und der Vollzug der Taufe klar und bestimmt angegeben sind. Daher stimmen alle Theologen wenigstens darin überein, daß erst mit dieser feierlichen Promulgation die Verpflichtung zur Taufe eintrat. Da auch Marc. 16, 16 eine Bemerkung über die Taufe gemacht wird, so folgt daraus, daß Jesus überhaupt die für die Gemeinde nach seinem Weggang bestimmte Stiftung nicht vor seiner Auferstehung gemacht hat, und eine frühere christliche Taufe weder für nothwendig erachtet, noch wirklich gespendet wurde. Natürlich mußten die Jünger, als sie den Auftrag erhielten, wissen, was unter der Taufe zu verstehen sei; aber im allgemeinen wußten sie es aus der Thätigkeit des Johannes und aus ihrer eigenen früheren Praxis. Die Form ist ja im Auftrag selbst klar angedeutet, was auch nicht nothwendig gewesen wäre, wenn die Einsetzung nach Materie und Form früher stattgefunden hätte. In den Unterweisungen während der 40 Tage zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt konnten die Anweisungen für die Ausübung des apostolischen Berufes nicht fehlen. Das übrige mußte aber der Heilige Geist die Jünger lehren; denn die Gnade der Taufe ist ja eine Wirkung des Heiligen Geistes, setzt die Sendung des Heiligen Geistes auf die Jünger voraus. Erst mit dieser Sendung konnte es ihnen klar werden, was es heißt, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen. Paßt demgemäß dieser Auftrag ganz für den Abschluß der irdischen Wirksamkeit Jesu, so kann auch nicht aus inneren Gründen am Wortlaute der Stelle des Matthäus gezweifelt werden. Mit der trinitarischen

[1] *Suarez,* D. 17. S. 1, 4. [2] *Clem. Alex.,* Adumbrat. P. 1016.

[3] *Rupertus Tuit.* ad Ioann. 13, 33: Non enim existimandum est quod iam ante passionem eius renati fuerint baptismo regenerationis. *Bonav.,* Sent. IV. D. 2. dub. 2. 2. Vgl. Bach, Dogmengeschichte II, 255. Dagegen *Suarez,* D. 19. S. 1, 4: Christum instituisse baptismum suum ante suam passionem. Aliqui moderni censent hoc esse dogma fidei.

Theophanie bei der Taufe Jesu hatte die öffentliche Wirksamkeit des Messias ihren Anfang genommen; das Siegel der heiligen Dreifaltigkeit mußte der neuen Gemeinde beim Weggange als Zeichen und Unterpfand der Verheißung zurückgelassen werden.

§ 16.

Das äußere Zeichen bei der Taufe.

Das äußere Zeichen ist durch den Begriff der Taufe in den Evangelien und Briefen bestimmt. Es besteht in der Untertauchung unter das Wasser und in dem Aussprechen der Matth. 28, 19 verzeichneten Worte. Der Apostel spricht Ephes. 5, 26 von dem Wasserbad im Wort, wo der wahrscheinlicheren Erklärung zufolge das Wort auf die Form des Sacraments zu beziehen ist[1]. Das Wasser ist auch bei Joh. 3, 5 genannt; denn obwohl im vierten Evangelium das Wasser als Bild der Gnade gebraucht wird (4, 10 ff. 7, 37 f.), so fehlt doch hier jede Andeutung eines metaphorischen Gebrauches, und die Zusammenstellung von Wasser und Heiligem Geist spricht trotz 1, 33 dafür, daß Materie und Gnadenwirkung unterschieden sind. Johannes wollte nur den charakteristischen Unterschied zwischen seiner Wassertaufe und der Geistestaufe des Messias hervorheben. Dieser bleibt auch bestehen, wenn Jesus nun die nähere Erklärung gibt, daß das Wasser das Vehikel für die Mittheilung des Heiligen Geistes sein soll. Dem Johannes war es in der messianischen Taufe vor allem um den Hinweis auf die Vernichtung der Sünde durch das Feuer des Heiligen Geistes zu thun, wie er in dem Hendiadyoin Matth. 3, 11: Heiliger Geist und Feuer, andeutet und durch die Androhung des messianischen Strafgerichts erläutert. Schon das Alte Testament hatte die Wirksamkeit des Messias unter dem Bilde eines verzehrenden Feuers vorausgesagt, der Täufer hat diese Seite der Wirksamkeit betont (Matth. 3, 10); am Pfingstfest offenbarte sich die andere Wirkung des Feuers des Heiligen Geistes, die Erleuchtung, Stärkung, Erneuerung der Gläubigen. Der vierte Evangelist hat das Feuer hinweggelassen, weil er weniger das Strafgericht als die innerliche geheimnißvolle Neubelebung durch das Wehen des Heiligen Geistes schildern wollte. Zu dieser Wiedergeburt paßte aber das Wasser, welches schon im Anfang der Schöpfung mit dem Geiste Gottes zusammengestellt worden ist.

Nur wenige Häretiker, ein Theil der Gnostiker[2] und Manichäer[3], verwarfen mit Rücksicht auf diese messianische Taufe, aber noch mehr von ihrer falschen Beurtheilung des Elementes geleitet, die Wassertaufe. Augustinus[4] nennt die Seleucianer und Hermianer. Andere wendeten, wie Tertullian und Clemens von Alexandrien berichten, auch Berührungen mit Feuer an[5]. Dies

---

[1] Vgl. S. 101. [2] *Iren.* l. c. 1, 21, l. 4. [3] *Aug.*, Haer. 46.

[4] Haer. 59. *Epiph.*, Haer. 34. *Theodoret.*, Fab. 1, 10. 11. Cf. *Tert.*, De bapt. 1. Lipsius, Apokryphe Apostelgesch. I, 331. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur I, 573 f.

[5] Cf. De rebapt. 16 sq., wonach die Häretiker künstlich und betrügerisch über dem Taufwasser Feuer erscheinen lassen. In der Praedicatio Pauli werde eine solche Erschei-

erneuerten spätere Katharer, indem sie den Täufling zwischen brennende Kerzen stellten und nur Benedictionen ohne eine weitere Taufe anwandten.

In den Evangelien ist nur mit Bezug auf das Leiden des Herrn das Wort Taufe metaphorisch gebraucht (Marc. 10, 38. Luc. 12, 49), dabei aber kein Wasser erwähnt. Indem der Apostel die Taufe mit dem Tode und der Auferstehung vergleicht (Röm. 6, 2 ff.), geht er deutlich von dem Taufritus der Untertauchung aus. Das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des Heiligen Geistes (Tit. 3, 5) können geradezu als eine Erklärung der Wiedergeburt aus dem Wasser und Heiligen Geiste betrachtet werden. Die Abwaschung des Leibes mit reinem Wasser als Unterpfand der Verheißung (Hebr. 10, 23) weist wieder auf beide Momente hin. Aber auch das Vorbild der Taufe der Juden in der Wolke und im Meer (1 Kor. 10, 2), und die Vergleichung der Taufe mit der Arche, in welcher acht Seelen durch das Wasser gerettet worden sind (1 Petr. 3, 21), lassen erkennen, wie fest der Glaube an die Gnadenwirkung der Wassertaufe eingewurzelt war. Die Praxis der Apostel entsprach ihrer Lehre und ihrem Glauben. „Siehe, hier ist Wasser; was hindert, mich zu taufen?" fragte der Kämmerer der Königin Candace den Philippus. Und beide stiegen in das Wasser hinab, und Philippus taufte ihn (Apg. 8, 36. Vgl. 10, 47. 48).

Soweit unsere Nachrichten reichen, war diese Praxis der Apostel überall in der nachapostolischen Kirche üblich. Eine der ältesten Schriften aus jener Zeit, die Lehre der Apostel, weist (9) die Christen an, im Wasser zu taufen. „Wenn du fließendes Wasser[1] nicht hast, so taufe in anderem Wasser; wenn kein kaltes da ist, in warmem; wenn du aber beides nicht hast, so begieße das Haupt dreimal mit Wasser." Der Interpolator in den apostolischen Constitutionen hat diese Stelle gestrichen, weil sich die Verhältnisse wesentlich verändert hatten. Man taufte in der Regel nicht mehr in fließendem Wasser, da man nicht mehr im Freien taufte, und ein Mangel an Wasser trat bei der Freiheit, deren sich die Christen erfreuten, nicht mehr ein[2]. Im Liber pontificalis wird dem Papst Victor die Anordnung zugeschrieben, im Nothfalle könne jeder, der den Glauben an die christliche Religion ausspreche, da wo er sich gerade befinde, sei es an einem Flusse oder am Meere oder an einer Quelle, getauft werden[3]. Tertullian vergleicht die Christen mit Fischen, welche nach dem Vorbilde des Fisches (ἰχθύς) Jesus Christus im Wasser geboren werden[4]. Er findet in jedem Wasser die Kraft des Geistes, im Meer wie im Sumpf, im Flusse oder in der Quelle, im See oder im Wasserbecken. Nach Justin und den Clementinen[5] versprechen die Täuflinge, ein christliches Leben zu

---

nung bei der Taufe Jesu berichtet. Die Taufe durch Jesus im Geist und Feuer, sagt der Verfasser, habe sich am Pfingstfeste vollzogen, „h. e. eo spiritu, qui esset sive ignis sive quasi ignis, qualis ignis fuit qui in rubo ardebat".

[1] Jesus selbst war in fließendem Wasser getauft worden. Die Juden in der Diaspora hatten wegen der Waschungen ihre Gebetshäuser an den Ufern der Flüsse (Apg. 16, 13. 16. *Jos. Fl.*, Antt. 14, 10, 23. *Epiph.*, Haer. 80, 1). Das reine fließende Wasser ist ein besseres Symbol der Reinigung und des Lebens.

[2] Const. ap. 7, 22. Funk, Ap. Const. Rottenburg 1891. S. 114.

[3] Probst, Sacramente ꝛc. S. 108. Erster pseudoisidorischer Brief des Papstes Victor, Ueber das Pascha und die Taufe. Kap. 1.

[4] De bapt. 1. 4. [5] Ap. 1, 61. Epit. 69. 110.

führen, beten und fasten mit den Christen, werden dann an ein (fließendes) Wasser geleitet und empfangen die Wiedergeburt durch das Bad im Namen der Trinität. In den Recognitionen wird das fließende Wasser (aquae perennes) ausdrücklich genannt[1]. Augustinus fragt in der öfter citirten Stelle: „Was ist die Taufe Christi? Das Wasserbad im Wort. Nimm das Wasser weg, so ist es keine Taufe; nimm das Wort weg, so ist es keine Taufe.“[2]

Erst die spiritualistischen Häresien des Mittelalters, welche die äußeren Sacramente überhaupt verwarfen[3], und einzelne Taufen, bei welchen im Nothfall eine andere Flüssigkeit, wie Wein, Milch, Bier, angewandt worden war, machten es nothwendig, den Gebrauch des natürlichen Wassers ausdrücklich als wesentliches Erforderniß der Taufe vorzuschreiben. Innocenz III. verurtheilte eine Taufe, welche aus Mangel an Wasser und wegen Mangels eines Priesters von einigen in der Einfalt des Herzens durch Bestreichung des Hauptes, der Brust und der Schultern mit Speichel vollzogen worden war; denn nach Matth. 28, 19. Joh. 3, 5 gehören Wort und Element zusammen[4]. Eugen IV. erklärt mit Thomas, die Materie dieses Sacramentes sei wirkliches und natürliches Wasser, und es sei gleichgiltig, ob dasselbe kalt oder warm sei[5]. Die Geringschätzung des äußern Sacramentsvollzugs bei den Reformatoren, welche sich auch auf die Wassertaufe bezog und zur metaphorischen Deutung von Joh. 3, 5 führte, besonders aber die Verwerfung der Sacramente durch die consequenteren Schwarmgeister veranlaßte auch das Tridentinum zu einer ähnlichen Erklärung[6]. Der römische Katechismus beruft sich hiefür auf Joh. 3, 5. Eph. 5, 26. 1 Joh. 5, 8, und erklärt Matth. 3, 11 nicht von der Materie, sondern entweder von der innern Wirkung des Heiligen Geistes oder von dem Pfingstwunder (vgl. Apg. 1, 5).

Zur erlaubten Spendung der Taufe ist geweihtes Taufwasser (nicht Weihwasser) vorgeschrieben. Die Benediction oder Consecration des Wassers wurde schon in früher Zeit angewandt. Bei Irenäus findet sich kein bestimmtes Zeugniß hierüber, wenn man auch ein Fragment[7] vom heiligen Wasser leicht darauf beziehen kann. Seine Darstellung der verschiedenen Taufarten der Gnostiker, namentlich auch durch Ausgießen einer Mischung von Oel und Wasser über das Haupt, gestattet höchstens Vermuthungen über eine Weihe des Wassers und eine Mischung mit Oel, wie eine solche in der katholischen Kirche seit alter Zeit gebräuchlich ist. Dagegen hat uns Clemens ein klares Zeugniß von Theodot überliefert[8]. Wie Brod und Oel in der-

[1] Hom. 9, 19. 26. Langen, Die Clemensromane. Gotha 1890. S. 121. A. 1.

[2] In Ioann. tr. 15, 4.

[3] Bogomilen, Katharer. Vgl. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur. 1864. II, 476. 487.

[4] Decr. III. t. 42. c. 5. *Denz.* l. c. n. 345.

[5] Pro Armenis. *Denz.* l. c. n. 591.

[6] Sess. 7. de bapt. c. 2: S. q. d., aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi atque ideo verba illa Domini nostri Iesu Christi: Nisi quis etc. ad metaphoram aliquam detorserit, a. s. Cf. Cat. rom. II, 2, 7.

[7] Fragm. 35. Stieren I, 846: Οἱ λεπροὶ ὄντες ἐν ταῖς ἁμαρτίαις διὰ τοῦ ἁγίου ὕδατος καὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐπικλήσεως καθαριζόμεθα τῶν παλαιῶν παραπτωμάτων, ὡς παιδία νεόγονα πνευματικῶς ἀναγεννώμενοι (Ioann. 3, 5).

[8] Opp. n. 82. P. 988. Vgl. auch Lipsius, Thomasacten. I, 333.

selben Kraft des Namens (der Trinität) geheiligt werden, so „exorcisirt man auch das Wasser, und es wird zur Taufe (Taufwasser); nicht nur das Schlechte weicht, sondern es empfängt auch die Heiligung". Tertullians Ausführung über die Kraft der Heiligung, welche die Wasser einsaugen[1], über die durch den Heiligen Geist geheiligte Natur des Wassers, welches selbst die Kraft zu heiligen empfängt, ist nur recht verständlich, wenn er eine Weihe vor dem Taufacte kennt. Der hl. Cyprian bezeichnet denn auch die Weihe des Taufwassers als eine herkömmliche Einrichtung. „Es muß aber das Wasser, damit es durch seine Taufe die Sünden des zu taufenden Menschen abwaschen könne, zuerst vom Priester gereinigt und geheiligt werden, weil Gott durch Ezechiel spricht: ‚Und ich werde euch besprengen mit reinem Wasser, und ihr werdet gereinigt werden von allen euern Flecken und von allen euern Götzen. Und ich werde euch reinigen und ein neues Herz euch geben, und einen neuen Geist in euch legen' (36, 25 ff.)."[2] Den Häretikern, welche selber unrein sind und den Heiligen Geist nicht besitzen, bestreitet Cyprian die Gewalt, das Wasser zu reinigen und zu heiligen. Die Kirche allein besitzt das „lebenspendende Wasser", „das Heilwasser"[3], das Taufwasser der Häretiker ist ein „profanes" Wasser. Nach (Pseudo-)Hippolyt wurde bestimmt: „Nach dem Hahnenschrei sollen sie sich bei den Wellen des Teiches mit reinem und durch den Segen zubereitetem Wasser einfinden."[4] Cyrill bemerkt, es empfange das bloße Wasser, wenn es die Anrufung des Heiligen Geistes und Christi und des Vaters erhalten habe, eine Kraft der Heiligung[5]. Basilius führt die Weihe auf apostolische Anordnung zurück.

Eine Beschreibung der Weihe findet sich in den Apostolischen Constitutionen (7, 43). Sie führt die Ueberschrift: „Danksagung über das mystische Wasser"[6]. Ueber den Ritus des Abendlandes wissen wir aus dieser Zeit nichts. Doch können wir daraus, daß Tertullian[7] die Anrufung (invocatio) Gottes erwähnt und auch sonst viele Aehnlichkeiten mit den späteren Weihgebeten darbietet, Theodot und Cyprian[8] einen Exorcismus und eine Segnung unterscheiden, auf die Elemente des Ritus schließen, wie er noch in der Weihe des Taufbrunnens am Charsamstag eingehalten wird. Augustinus redet oft von dem durch die evangelischen Worte consecrirten Wasser, aber es ist fraglich, ob er die Weihe des Wassers oder den Vollzug des Sacraments darunter versteht.

Durch die nach Joh. 19, 34 erfolgte Zusammenstellung von Taufe und Eucharistie war man vielfach veranlaßt, die Einwirkung der Weihe auf das Element des Wassers zu betonen. Im Abendland geschah es besonders durch

---

[1] De bapt. 9. De pud. 6. [2] Ep. 70, 1.

[3] Ep. 69, 3. 12. 13. 15. 16. Cf. *Chrys.* ad Innoc. I. 1, 3. In I Cor. H. 40, 1.

[4] Can. arab. 19, 7. Ueber die Unechtheit (nicht vor dem 6. Jahrh.) vgl. Funk, Ap. Const. S. 275 ff.

[5] Cat. 3, 3. Cf. Procat. 15. M. 2, 3. 3, 3. *Greg. Nyss.* (III, 584). *Basil.*, De Sp. 27, 66.

[6] Cf. *Dionys. Areop.*, Hier. eccl. 2, 2, 7. *Clem. Alex.*, Protr. 10, 99: Λάβετε ὕδωρ λογικόν. [7] De bapt. 4.

[8] Cf. *Optat.* 3, 2. 5, 3. *Max.*, De sacr. 1, 5: Exorcismus, invocatio, preces. Probst a. a. O. S. 79 ff.

Tertullian und Cyprian. Bei Augustinus ist man öfter im Zweifel, aber im ganzen hat er das Bestreben, die eigentliche Wirkung des Sacraments in den Vollzug zu setzen und die innere Wirksamkeit des Heiligen Geistes hervorzuheben [1]. Das hiebei nöthige subjective Moment wurde schon früher besprochen. Jedenfalls kann man nicht folgern, daß in der katholischen Kirche seit dem dritten Jahrhundert, und im Grunde auch noch nach Augustinus, das eigentliche Mysterium des Glaubens der Absicht weichen mußte, das Religiöse in Gehorsam als Weihe über sich ergehen zu lassen und daneben eifrig auf Tugend bedacht zu sein [2]. Der objective Charakter der Sacramente wurde stets festgehalten, die Weihe des Wassers häufig auch zu realistisch gefaßt, aber die Wirkung des Heiligen Geistes auf den Geist des Menschen nicht vergessen. Der hl. Ambrosius zeigt, wie die Herabkunft des Heiligen Geistes auf das Wasser als Herabkunft auf die Täuflinge erklärt wurde [3].

Die Griechen drücken sich über die Kraft der Heiligung des Wassers ähnlich aus. Gregor von Nyssa vergleicht die Wasserweihe mit der Weihe des Altars, Oels, Brods, Weins, „wenn die himmlische Gnade das Wasser segnet". Wenn jemand daran zweifle, wie das Wasser und die durch dasselbe bewirkte Weihe eine Wiedergeburt zu stande bringe, so verweise er auf die natürliche Geburt, die auch niemand erklären könne. „Nimm also auch unsere Erklärung hin, daß das gesegnete Wasser den Menschen reinigt und erleuchtet." Das Wie sei auch in der Schöpfung nirgends zu erklären. „Ueberall ist die Macht und Thätigkeit Gottes unergründlich und über jede Wissenschaft erhaben, bringt überall leicht zu stande, was sie will, und verbirgt uns die gründliche Kenntniß ihrer Wirksamkeit. Das Wasser trägt nichts zur Heiligung bei, wenn es nicht verwandelt worden ist (μεταποιεῖσθαι) durch die Heiligung (ἁγίασμα). Die die Täuflinge belebende Kraft ist der

[1] *Aug.*, Ep. 98, 2: Aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae, et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae. De bapt. VI, 25, 47: Si non sanctificatur aqua, cum aliqua erroris verba per imperitiam precator infundit, multi . . in ipsa ecclesia non sanctificant aquam. Multorum enim preces emendantur quotidie, si doctioribus fuerint recitatae, et multa in eis reperiuntur contra catholicam fidem. Numquid si manifestetur aliquos baptizatos, cum illae preces dictae super aquam fuissent, iubebuntur denuo baptizari? Quid ita? Quia plerumque precis vitium superat precantis affectus et quia recta illa evangelica verba, sine quibus non potest baptismus consecrari, tantum valent, ut per illa sic evacuentur quaecunque in prece vitiosa verba contra regulam fidei dicuntur.

[2] Harnack a. a. O. I², 400.

[3] De myst. 9, 59 sagt er, wenn der Heilige Geist über die Jungfrau kam „et generationis munus implevit: non utique dubitandum est quod superveniens in fontem vel super eos qui baptismum consequuntur, veritatem regenerationis operetur. De exhort. cast. bemerkt er über die sacramenta baptismi 7, 43: Videtis mysteria, videtis gratiam Christi, gratiam Spiritus sancti, qui velut quadam sorte defertur: quoniam non ex operibus, sed ex fide unusquisque iustificatur a Domino . . sic gratia Domini non quasi ex mercedis merito, sed quasi ex voluntate defertur. Cf. De myst. 3. 4. De Spir. s. 3, 11. *Maximus*, De sacr. 1, 5: Aqua sanat, quae habet gratiam Christi. Aliud est elementum, aliud consecratio: aliud opus, aliud operatio. Aqua opus est, operatio Spiritus sancti est. Non sanat aqua, nisi Spiritus s. descenderit et aquam illam consecraverit. Cf. 2, 5, 14: Venit sacerdos, ad fontem precem dicit, invocat Patris nomen, praesentiam Filii et Sp. s.

Heilige Geist. Das geweihte Wasser reinigt und erleuchtet. Basilius bemerkt, das Wasser wirke nicht durch seine Natur, sondern durch die Gegenwart des Heiligen Geistes. Cyrill von Alexandrien spricht von einer Verwandlung (μεταστοιχείωσις) in eine unsagbare Kraft[1]. Doch sieht man selbst bei Dionysius, daß die natürliche Reinigung durch das geweihte Wasser nicht mit der innern Umwandlung durch das Sacrament identificirt wurde.

Jedenfalls hängt hiemit die alte, in der abendländischen Liturgie stark ausgeprägte Ansicht zusammen, daß dem Taufwasser als solchem eine heiligende Kraft einwohne. Die Definition Hugo's hat dieses Moment noch hervorgehoben, aber bereits der Lombarde hat dafür die Abwaschung gesetzt und die Meinung, als ob das Element durch die Weihe zum Sacrament werde, formell abgewiesen[2]. Indem er sich auf die augustinische Stelle über das Verhältniß von Element und Wort beruft, zeigt er, daß dies überhaupt die Ansicht der abendländischen Theologie war, wenn auch die Darstellung öfter schwankte. Mit ihm bemerkt der hl. Thomas, daß die Weihe des Wassers nicht nothwendig sei, sondern nur zu einer gewissen Feierlichkeit diene, durch welche die Frömmigkeit der Gläubigen erweckt und die List des Dämons verhindert werde[3]. Diese Unterscheidung war nothwendig, sobald man genauer zwischen der Wasserweihe und dem Acte der Taufe unterschied. Der römische Katechismus macht noch hierauf aufmerksam, indem er die Pfarrer ermahnt, dem Volk den Unterschied zu erklären, weil hierüber gewöhnlich eine falsche Meinung gehegt werde[4].

Da schon nach der Lehre der Apostel wie der Heiligen Schrift jedes natürliche, wirkliche Wasser genügt, und bei der ursprünglichen Taufe in fließendem Wasser schwerlich die Weihe zur Anwendung gekommen ist, so ist die Weihe des Wassers nicht zur Giltigkeit des Sacramentes nothwendig und kann dieselbe auch an sich nicht zur Erhöhung der Gnade beitragen. Sie gehört zu dem Kreis der Ceremonien oder Sacramentalien, welche auf die Rechtfertigung vorbereiten. Die Bedeutung derselben tritt in der griechischen Kirche noch stärker hervor als in der lateinischen, weil dort je vor der Taufe das Wasser geweiht wird, hier am Charsamstag und Pfingstsamstag für das ganze Jahr. Ursprünglich war jenes auch in der abendländischen Kirche der Fall, denn Ambrosius (und Maximus) sagt[5], die Taufquelle werde con-

---

[1] Opp. IV, 147. *Greg. Nyss.*, Cat. 33. Hilt a. a. O. S. 187 f. *Suarez* l. c. XX, 579 (D. 30. S. 2, 4): Sed haec patrum testimonia sano modo interpretanda sunt.

[2] Vgl. Roland: Non enim baptismi sacramentum est in aque consecracione, que nullam baptismo prestat efficaciam, sed ad ipsius sacramenti decorem fit. Gietl a. a. O. S. 264.

[3] S. th. III, 66, 3 ad 5. 73, 1 ad 2: Aqua baptismi non causat aliquem spiritualem effectum propter ipsam aquam, sed propter virtutem Spiritus s. in aqua existentem. Unde Chrysostomus dicit super Ioann. 5: Angelus . .: in baptizatis non simpliciter aqua operatur, sed cum Spiritus s. susceperit gratiam, tunc omnia solvit peccata.

[4] De bapt. 6: Docendus erit populus hoc sacramentum confici ablutione . . . Id vero eo diligentius monere oportebit, ne forte fideles in eum errorem inducantur, ut existiment, quod vulgo dici solitum est, aquam ipsam, quae ad conficiendum sacramentum in sacro fonte asservatur, sacramentum esse.

[5] De Sp. s. 1, 5. 2, 5. Cf. *Aug.*, Serm. 352, 3: Sed quia baptismus, i. e. salutis aqua non est salutis nisi Christi nomine consecrata, qui pro nobis sanguinem fudit, cruce ipsius aqua signatur.

secrirt und dann steige der Täufling hinunter. Es kommt der Bischof (sacerdos), spricht das Gebet über die Quelle, ruft den Namen des Vaters u. s. w. an. Wie andere Sacramentalien, so besteht auch diese Weihe aus zwei Momenten, einem negativen und positiven, einem Exorcismus und einer Benediction; jene soll den Einfluß des bösen Feindes abhalten, diese die Heiligung durch das Sacrament mittelst des Wassers vorbereiten. Seit Gregor von Tours wird auch das Eingießen geweihten Oeles in das Wasser erwähnt [1]. Dies ist noch im Rituale vorgeschrieben (Chrisam).

Für die Wahl der Materie des Wassers kann in erster Linie nur der Wille Christi angeführt werden. Weil aber dieser Wille nicht willkürlich handelt, so haben die Theologen von jeher Congruenzgründe für diese Wahl aufzufinden gesucht. Sie verweisen auf das Wasser bei der Schöpfung und Sintflut, auf Moses im Binsenkörbchen, auf den Durchzug der Juden durch das Rothe Meer, sowie auf das Wasser, welches aus dem Felsen entsprang (1 Kor. 10, 1—4), auf den Brunnen Jakobs, der Agar, Rebekka, die Reinigung Naamans, die Quelle zu Mara, den Teich Bethesda und auf den vielfachen Gebrauch des Wassers im alttestamentlichen Cult. Dieser Gebrauch mit seiner typischen Bedeutung hatte aber auch dazu geführt, das Wasser als Symbol des Heiligen Geistes und seiner Gaben aufzufassen, wozu schon der Geist über den Gewässern eine Veranlassung gab. Die Propheten Isaias und Ezechiel sagen die Spendung des Heiligen Geistes durch das Wasser voraus [2]. Gott selbst wird unter dem Bilde der Quelle des lebendigen Wassers, welche die Juden verlassen haben, um sich Cisternen, die kein Wasser halten, zu graben, dargestellt [3]. Jesus hat sich dieser Bilder bedient (Joh. 4, 11 ff.; 7, 39). Der Evangelist fügt aber hinzu: „Das sagte er von dem Geiste, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten."

Der tiefere Grund dieser Symbolik liegt in der universellen Bedeutung und in der Wichtigkeit dieses Elementes für das ganze Leben des Menschen. Das Wasser ist mit der Erde und Luft über die ganze Oberfläche unseres Planeten verbreitet, hat aber vor der einen die Flüssigkeit, vor der andern die Sichtbarkeit voraus. Es ist für das Leben des Menschen und aller organischen Wesen unentbehrlich und gilt namentlich in den heißen Ländern als die schönste Gabe des Himmels. Verspricht doch der Herr demjenigen, welcher einen Trunk kalten Wassers reicht, einen Lohn im Himmel. Das Wasser ist aber ebenso unentbehrlich für die Reinigkeit des Körpers, der Kleidung und Wohnung. Daher fand das Wasser überall bei den religiösen Gebräuchen Verwendung [4]. Die Parsen verehrten das Wasser göttlich; die Griechen ver-

---

[1] Cf. *Dionysius*, Hier. eccl. 2, 2, 7. Cat. rom. De bapt. 50: Consecratur enim baptismi fons, addito mysticae unctionis oleo.

[2] Js. 44, 3. 4; 55, 1. Ez. 36, 25; 47, 1. Zach. 13, 1.

[3] Jerem. 2, 13. Spr. 9, 18. LXX. Cf. *Ambr.*, Tract. in symb. apost. 6, 7. De Sp. s. 1, 19. 20. De myst. 3. Gregor von Nyssa citirt in der Rede auf die Taufe Christi (Epiphanie): 3 Kön. 18, 34. 38. 4 Kön. 5, 10. Js. 1, 16. Ps. 33, 6. Ez. 36, 25—27. Zach. 3, 3—5. Js. 35, 1. Ps. 142, 5; 41, 3.

[4] Vgl. Nöldechen, Tertullian. S. 61. A. 1. Spiegel, Eranische Alterthumskunde. II, 51 (Wasser im Parsismus). Dechent, Brieger Zeitschrift für Kirchengeschichte. II, 492 (Quellwasser bei der Taufe). Hilgenfeld, Ketzergeschichte. I, 113 ff. (kaltes Wasser der Essäer).

langten, daß diejenigen, welche den Tempel betreten, zuvor in fließendem Wasser baden und neue oder gewaschene Kleider anziehen. An den Eingängen der Tempel waren Gefäße mit Sprengwasser aufgestellt. Das Wasser wurde dadurch geheiligt, daß man einen vom Altar genommenen Feuerbrand in dasselbe tauchte. Ebenso hatten sie Waschungen zur Reinigung der Sündenschuld, ja sie bildeten die Katharik zu einer Kunst und zu einem Gewerbe aus. In gleicher Weise hatten die Römer äußerliche Reinigungen und Lustrationen vorgeschrieben. Wer ein Opfer bringen wollte, mußte sich im Quellwasser waschen; wer einen Todten oder eine Wöchnerin berührte, mußte sich sorgfältigen Reinigungen unterwerfen. Häuser, Tempel, Landgüter, Städte pflegte man durch Herumtragen von Wasser und Besprengen mit demselben zu sühnen [1]. Die Kaufleute zu Rom besprengten sich und ihre Waaren mit dem aus der Mercuriusquelle geschöpften Wasser, um damit ihre Lügen, Betrügereien und falschen Schwüre zu sühnen. In früheren Zeiten war es Brauch, sich von jedem Verbrechen, selbst vom Mord, durch ein Fußbad oder überhaupt durch eine Abwaschung zu reinigen.

Diese vielseitige Bedeutung und allseitige Verwendung des überall zugänglichen Elementes des Wassers machte dasselbe besonders geeignet für jenes Sacrament, das allgemein für alle Menschen zur Erlangung des ewigen Lebens nothwendig ist, und das, wie das Wasser den Leib äußerlich abwascht und erfrischt, so die Seele von dem Schmutze der Sünde reinigt und mit der Kraft des Heiligen Geistes erfüllt. Schon Tertullian hat die mannigfache Verwendung des Wassers in den Mysterien benützt, um die Anwendung desselben bei der Taufe zu erklären. „Wenn das Wasser also durch seine bloße Natur schon, weil es die eigentliche zum Abwaschen bestimmte Materie ist, zur Anstellung einer sühnenden Reinigung anlockt, um wie viel mehr wird es dies kraft göttlicher Autorität leisten, durch welche ja seine ganze Beschaffenheit begründet worden ist!“ [2] Ebenso verwendet er die ganze Symbolik des Alten Testamentes, um die Wirkung des Heiligen Geistes durch dieses Element klarzumachen. Die späteren Lateiner sind ihm gefolgt. Cyrill von Jerusalem bemerkt: „Wenn jemand wissen will, warum die Gnade durch das Wasser und nicht durch ein anderes Element ertheilt werde, so nehme er die Heiligen Schriften zur Hand und er wird's finden. Denn das Wasser ist etwas Großes und von den vier sichtbaren Elementen der Welt das schönste. Der Himmel ist die Wohnung der Engel, aber die Himmel sind aus Wasser. Die Erde ist der Wohnort der Menschen, aber die Erde ist aus Wasser. Und vor aller Ausgestaltung der Dinge in dem Sechstagewerk schwebt der Geist über dem Wasser. Der Anfang der Welt ist das Wasser, und der Anfang der Ewigkeit ist der Jordan. Befreiung von Pharao wurde Israel durch das Meer. Und Befreiung von Sünden wird der Welt durch das Bad des Wassers im Worte Gottes.“ [3]

Wird aber auch das Wasser an sich oder als geweihtes Sacrament genannt, so tritt es doch nicht als diese materia remota, sondern erst in der

[1] Mach, Die Nothwendigkeit der Offenbarung. 1883. S. 234. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. 1857. S. 197. 364.

[2] De bapt. 5. Cf. *Hieron.*, Ep. 69, 6, ad Ocean.

[3] Cat. 3, 5. Cf. 16, 12. Schwane a. a. O. II, 941 f.

Verbindung mit dem Wort als materia proxima bei dem Vollzug in Wirksamkeit. Denn allgemein galt die Untertauchung in das Wasser unter Aussprechung der Worte als Spendung des Sacraments. Dafür sprechen die Stellen in der Apostelgeschichte, wie die Ausdrücke Bad u. s. w.[1] Das Untertauchen wird vom Apostel als Sterben mit Christus, als Ablegen des Sündenleibs, das Auftauchen als Auferstehen mit Christus, als Wiedergeburt zu einem neuen Leben der Gerechtigkeit erklärt. Daher kommt auch die Bezeichnung Taufbrunnen (fons baptismatis) für die Gefäße oder Behälter, sobald man nicht mehr das Sacrament in fließendem Wasser vollzog. Daß aber letzteres nicht strenge Vorschrift war, kann man nicht nur aus dem allgemeinen Ausdruck Wasser Joh. 3, 5, und Taufen Matth. 28, 19, sondern auch aus den Erzählungen der Apostelgeschichte schließen. Denn es ist doch nicht besonders wahrscheinlich, daß in Jerusalem, wo kein Fluß in der Nähe ist, 3000 Anhänger der verworfenen Secte in fließendem Wasser getauft worden sind. Wenn es keine bessere Erklärung hiefür gibt, als daß sie nicht an demselben Tage, sondern „natürlich erst allmählich in den folgenden Tagen"[2] getauft worden seien, so ist die andere Erklärung noch immer berechtigt. Es heißt im Text wörtlich: „Sie nahmen sein Wort an und wurden getauft, und es kamen an jenem Tage hinzu gegen 3000 Seelen." Der Apostel Paulus taufte zu Philippi im Kerker nachts den Kerkermeister mit seinem ganzen Hause (Apg. 16, 33). Die Apostellehre anerkennt bereits die Anwendung eines jeden Wassers. Justin sagt, diese Art zu taufen habe man von den Voreltern erhalten, und beruft sich dafür auf Apg. 8, 38.

Auch die Immersionstaufe wurde nicht als unumgänglich nothwendig erachtet. In den beiden genannten Stellen der Apostelgeschichte kann wenigstens mit Wahrscheinlichkeit an eine Besprengung (aspersio) gedacht werden. Entscheidend ist aber die oben citirte Stelle aus der Apostellehre, ob dieselbe nun schon an das Ende des ersten Jahrhunderts oder in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu verlegen ist. Denn es ist für den Fall, daß eine andere Gelegenheit fehle, so bestimmt und sicher das dreimalige Begießen des Hauptes mit Wasser als zureichend erklärt, daß die Vorschrift nur aus einer allgemein herrschenden Gewohnheit begriffen werden kann. Freilich steht diese Nachricht einzig da in der ältesten Literatur, und ihre Unterdrückung bei der Aufnahme der Schrift in die Apostolischen Constitutionen[3] scheint gegen die anerkannte Gewohnheit zu sprechen. Aber der Grund der Aenderung kann doch auch in der regelmäßigen Errichtung von Taufpiscinen zu jener Zeit gefunden werden, als die Gemeinschaft der Christenheit fest constituirt war und eigene Orte für die Zusammenkünfte und den Gottesdienst vorhanden waren. Einen Commentar zur Apostellehre bieten die bekannten Gemälde aus dem Ende des zweiten oder dem Anfang des dritten Jahrhunderts im Cömeterium des Kallistus. Hier ist die Taufe dargestellt mit

---

[1] Die jüdischen Proselyten, welche getauft werden wollten, mußten sich Haare und Nägel abschneiden, die Kleider ablegen, vor den drei Taufvätern ein neues Glaubensbekenntniß ablegen, um dann gänzlich untergetaucht zu werden. Erub. 15 a. Kethub. 11 a.

[2] Döllinger, Christenthum u. Kirche. 1860. S. 338. A. 6. Probst a. a. O. S. 145.

[3] Cfr. Can. ap. 50, wo ausdrücklich drei Untertauchungen (βαπτίσματα) vorgeschrieben sind.

dem Ritus zugleich der anfangenden immersio und der superinfusio, indem die Füße des Täuflings in fließendem Wasser stehen[1]. Doch war nach der Abbildung die Begießung derartig, daß das Wasser über den ganzen Leib floß, wie auch die Figuren nackt sind. Die gleiche Praxis besteht unter den Griechen noch heute bei der Kindertaufe. Daher ist das Begießen und Besprengen gleichfalls zu unterscheiden.

Nur bei der klinischen Taufe, d. h. bei der Taufe der Kranken, mußte man die Besprengung anwenden. Diese Art der Taufe ist aus der Geschichte des Novatianischen Schisma bekannt. Dem Gegenbischofe Novatus wird vom Papste Cornelius unter anderem der Vorwurf gemacht, daß er auf dem Bett, auf welchem er krank lag, die Taufe durch Aufgießen empfangen habe[2], wenn man dies überhaupt eine Taufe nennen könne. Aber er habe auch nachher, als er wieder gesund geworden sei, das übrige, was nach der kirchlichen Disciplin empfangen werden müsse, nicht empfangen, und sei nicht vom Bischof besiegelt worden. Wie konnte er aber ohne dieses den Heiligen Geist empfangen? Weniger Bedenken hatte man jedoch in Afrika und im Morgenland. Ein Laie Magnus, der durch die heftigen Streitigkeiten über die Taufe beunruhigt worden war, fragte bei Cyprian an, ob man nebst den anderen Ketzern auch die zurückkehrenden Novatianer katholisch taufen müsse, und wie es sich mit den Taufen der Kliniker verhalte. Cyprian antwortete im ersten Falle mit Ja; bei der zweiten Frage, was er von denen halte, welche in Krankheit und Siechthum Gottes Gnade erhalten: ob sie nämlich, da sie vom Heilswasser nicht gewaschen (loti), sondern übergossen worden sind, als rechte Christen betrachtet werden können, getraut er sich zwar nicht eine entscheidende Antwort zu geben, sondern will jedem seine Meinung und seine Gewohnheit lassen; doch ist er der Ansicht, daß bei der Spendung der Taufe von einem Mehr oder Weniger der Gnade nicht die Rede sein könne. Denn im heilbringenden Sacramente werden ja die Makeln der Sünden nicht so abgewaschen wie der Schmutz der Haut und des Körpers im leiblichen und irdischen Bade. Anders wird die Brust des Gläubigen gewaschen, anders wird die Seele des Menschen durch die Verdienste des Gläubigen gereinigt. Wenn die Noth drängt und Gott seine Gnade verleiht, so ertheilen bei den Sacramenten des Heils die göttlichen Abkürzungen das Ganze. Es darf auch niemanden befremden, daß die Kranken besprengt oder begossen werden, wenn sie zu der Gnade des Herrn gelangen, da die Schrift durch den Propheten Ezechiel spricht: „Und ich werde reines Wasser über euch sprengen u. s. w.“[3] Deshalb soll man diese Getauften nicht Kliniker, sondern Christen nennen; denn man müsse einen jeden, der in der Kirche nach Gesetz und Recht des Glaubens die göttliche Gnade erlangt habe, für einen rechtmäßigen Christen halten. Wenn aber jemand dafür halte, sie hätten nichts erlangt, weil sie vom Heilswasser bloß übergossen worden seien, so

---

[1] *Marrucchi*, Bulletino di Archeologia cristiana. IV. (1886.) p. 19. Kraus, Real-Encykl. II, 833. 837. Kattenbusch, Confess. I, 406 f.

[2] Euseb. H. E. 6. 43: Ἐν αὐτῇ τῇ κλίνῃ, ᾗ ἔκειτο, περιχυθεὶς (τὸ βάπτισμα) ἔλαβεν, εἴ γε χρὴ λέγειν τὸν τοιοῦτον εἰληφέναι.

[3] 36, 25. 26. Num. 19, 8. 12. 13. 8, 5—7. 9, 19 ff. Ep. 69, 12.

möge man sie nicht täuschen, sondern taufen, sobald sie dem Hindernisse der Krankheit entkommen und gesund geworden sind. Wenn aber diejenigen nicht mehr getauft werden können, welche durch die kirchliche Taufe bereits geheiligt worden sind, warum sollen sie dann an ihrem Glauben und an der Güte des Herrn Aergerniß nehmen?

Der Beweis läßt sich aber ebenso aus dem praktischen Leben führen. Denn wie die gleiche Sonne über alle aufgeht, wie alle das nämliche Maß vom Manna erhielten, so wird auch jedem Gläubigen bei der Taufe die gleiche Gnade mitgetheilt. Dieselbe ist aber sowohl der Zunahme als der Abnahme fähig. Die Taufe verscheucht bei allen die unreinen Geister aus dem Leibe des Menschen. Wie die Kliniker oft gute Christen werden, so verfallen oft sündhafte Christen der Gewalt des unreinen Geistes. Zugleich rügt Cyprian die Inconsequenz derer, welche die Klinikertaufe beanstanden, dagegen die Ketzertaufe gelten lassen, ohne daß man, vor lauter Hochachtung gegen die Häretiker, diejenigen, welche von ihnen herkommen, fragen soll, ob sie Kliniker oder Peripatetiker seien.

In der dem Gennadius zugeschriebenen Schrift über die Dogmen der Kirche heißt es[1]: „Post confessionem vel aspergitur aqua vel intingitur.“ Die Synode von Neocäsarea (314) verbietet zwar die Ordination eines Christen, welcher die Krankentaufe erhalten hat, verwirft aber die Taufe nicht. Der Grund jenes Verbotes ist in dem Verdacht, daß die Taufe aus Gleichgiltigkeit lange aufgeschoben wurde, zu suchen. Die eben genannte bildliche Darstellung wie die späteren Abbildungen der Taufe Jesu durch Aufgießen des Wassers aus einer Schale sprechen dafür, daß auch außer dem Nothfall eine Taufe durch Aufgießen vorkam. Die Piscina war kaum so tief, daß das Wasser dem Erwachsenen bis an die Hüften ging. Man brachte ihn deshalb an einen laufenden Brunnen oder begoß das Haupt mit Wasser[2]. Auch nicht auf allen Monumenten des anfangenden Mittelalters finden wir eine vollständige Untertauchung, sondern die eben geschilderte Form der Darstellung ging mit einzelnen Modificationen in die spätere Kunst über.

Seit dem 12. Jahrhundert entstand im Abendland die Gewohnheit, die Taufe durch Aufgießen zu spenden. Am frühesten scheint sich der Gebrauch in England eingebürgert zu haben. Denn während Hugo noch stets von der dreimaligen Untertauchung spricht und der Lombarde nur diese erwähnt, stellt bereits Alexander von Hales den neuen Ritus der Untertauchung gleich[3], obwohl er zunächst Ausnahmsfälle vor Augen hat, für welche auf die Barmherzigkeit Gottes zu bauen ist[4]. Doch zeigt er noch das Widerstreben anderer Kirchen gegen diese Neuerung, wenn er denen, die an der Giltigkeit einer

[1] De eccles. dogm. 74. (Migne 58). Vgl. Kirchen-Lexikon. 2. A. V, 293.

[2] *Duchesne*, Les origines p. 302.

[3] De sacr. bapt. 8. m. 4. § 1: Quod baptismus solet duobus modis fieri, vel per immersionem vel per aspersionem s. per infusionem in pelvi vel scypho. Wenn wegen der Gebrechlichkeit des Priesters oder Mangels an Wasser oder „quia consuetudo est patriae, aspergantur (parvuli) aqua, vel perfundantur: sufficit“. Dies verstehe sich in Nothfällen von selbst.

[4] In sacramentis necessitatis ampla est divina misericordia: iuxta quod necessitas requirit, facta ipsa acceptans.

durch Begießung vollzogenen Taufe zweifeln, die bedingte Wiederholung freistellt[1]. Seinem Lehrer folgte auch hierin Bonaventura, indem er entweder die Untertauchung oder die Abwaschung verlangt[2]. Bemerkenswerth ist, daß er die zu seiner Zeit in manchen Kirchen bestehende Besprengung nicht als Neuerung, sondern als Rest einer alten Ueberlieferung ansieht, deren Giltigkeit und Erlaubtheit er anerkennt[3]. Doch bemerkt er, daß es Brauch der allgemeinen Kirche sei, durch Untertauchen zu taufen, wie der Magister erwähne und die Heiligen sagen. Thomas, Scotus u. a. besprechen theoretisch die Zulässigkeit der verschiedenen Riten: immergendo, perfundendo, aspergendo, ohne dogmatisch einen Unterschied zu machen. Nur sagt Thomas, die Untertauchung sei sicherer, weil sie die allgemeinere Art der Taufe sei[4]. Darum hält er es für sündhaft, anders zu taufen, falls man die Taufe feierlich, nicht privatim oder im Nothfalle spende.

Die Kirche hat sich erst im 14. Jahrhundert hierüber ausgesprochen, als praktisch die Gleichstellung der Riten ziemlich allgemein durchgeführt war[5]. Eine Synode von Ravenna (1311 Kap. 11) sagt, man solle „sub trina aspersione vel immersione“ taufen. Aber noch eine Synode von Tarragona (1391 Kap. 3) verordnet, daß die Kinder, da die Taufe durch Submersion nicht ohne Gefahr sei, von den Pathen gehalten und mehr nur gebadet werden sollen. Gerade diese Schwierigkeit und die Rücksicht auf weibliche Täuflinge, welche seit dem Eingehen der Diakonissinnen wichtiger geworden war[6], führten dazu, daß die Aspersio und Infusio allmählich die Submersio ganz verdrängten. Seit dem 15. Jahrhundert kommt diese nur noch ausnahmsweise vor. Die Griechen haben der Kirche diese Aenderung des Ritus zum Vorwurf gemacht und verwerfen zum Theil noch heute denselben[7]; doch zeigen ihre Ritualbücher[8], daß auch bei ihnen der Ritus sehr verschieden ist. Neben der Untertauchung kommt auch die Aspersio und Infusio vor. Besonders wird in Nothfällen eine Besprengung oder Uebergießung für ausreichend gehalten. Und diese Ausnahme geben die meisten heutigen Griechen zu. Wenn Hebammen in Nothfällen entweder das Haupt oder die Brust oder den Schoß des Kindes mit Wasser begossen haben, so ist die Taufe unbedingt giltig. Diese Ansicht wurde bei den Griechen schon früher von

---

[1] L. c. m. 3. a. 2. § 3.

[2] Brev. 6, 7: Mersio vel ablutio per elementum in toto corpore, saltem in digniori parte.

[3] Sent. IV. D. 3. p. 2. a. 2. q. 2: Praesumitur, quod apostoli baptizaverint aspergendo et mos ille servatur adhuc in pluribus ecclesiis et maxime in ecclesia gallicana.

[4] S. th. III, 66, 7. 8. *Albertus* (D. 3. a. 5. quaestiunc. 3): Non mihi videtur laudabilis esse, sed immergendi consuetudo laudabilior est. So noch Durandus, aber alle empfehlen, sich dem Ritus der jeweiligen Kirche anzuschließen.

[5] Funk, Theol. Quartalschrift. 1882. S. 114 ff.

[6] In der alten Kirche mußten die Täuflinge, Erwachsene wie Kinder, ganz entblößt sein, die Taufe wurde bei beiden Geschlechtern vom Bischof oder Priester vollzogen; der Dienst der Diakonissinen war mehr eine Assistenz. Das römische Rituale schreibt vor, daß wenn durch Untertauchung getauft werde, der Erwachsene nur am Oberkörper entblößt sein soll. [7] Werner, Geschichte u. s. w. III, 148 ff.

[8] *Denzinger*, Ritus orientales I, 17. Moses Bar Kepha († 903) bezeugt die dreimalige Infusio. Braun, Moses Bar Kepha. Freib. 1891. S. 17.

unirten und schismatischen Patriarchen ausgesprochen und soll bis Photius hinaufreichen. Das Florentinum hat über diesen Ritus nichts bestimmt. Dagegen hat das Tridentinum den abendländischen Ritus gegen die Griechen gewahrt [1]. Die Reformatoren schlossen sich dem Gebrauch der Kirche an. Nur die Anabaptisten und Methodisten kehrten zu der Untertauchung zurück.

Da die Abwaschung mit Wasser nur eine symbolische Bedeutung hat und erst in Verbindung mit der Form zum Gnade wirkenden Sacramente wird, aber selbst dann bloß werkzeugliche Ursache ist, so ist jede Art der Abwaschung innerlich berechtigt, wenn sie äußerlich der Anordnung Christi entspricht. Dies ist aber auch bei der Besprengung und Uebergießung der Fall, insofern auch diese als ein Taufbad betrachtet werden können. Die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste wird dadurch ebenso versinnbildet als durch die Untertauchung. Nur das Bild vom Tod und von der Auferstehung ist weniger gut nachgeahmt. Das Werk der Erlösung bleibt aber dennoch die Quelle der Wirksamkeit.

Unumgänglich nothwendig ist aber hiezu, daß überhaupt eine Abwaschung stattfindet, d. h. daß so viel Wasser über den Täufling ausgegossen wird, als zu einer gewöhnlichen Abwaschung des betreffenden Gliedes verwendet zu werden pflegt. Einzelne Tropfen, welche sich nicht zu einer fließenden Masse sammeln, müßten wenigstens als zweifelhafte Materie betrachtet werden. Deshalb ist die Infusionstaufe sicherer als die Aspersionstaufe. Was das zu begießende oder zu besprengende Glied anbelangt, so bietet sich von selbst der Kopf als geeigneten Ersatz für den ganzen Leib dar. Die Begießung des Kopfes wurde auch schon frühe mit der Untertauchung verbunden. Die Scholastiker verlangen eine Untertauchung oder Begießung wenigstens „in digniori parte, i. e. in capite“ (Bonaventura), und fordern so viel Wasser, daß man den Hauptheil, wie den Kopf, die Brust oder das Gesicht, untertauchen könne. Ein Grund gegen die an einem andern Gliede vorgenommene Abwaschung läßt sich nicht anführen. Deshalb sind auch solche Taufen noch nicht ganz Geborener als giltig anzuerkennen. Doch ordnet das römische Rituale an, daß wenn die Taufe im Mutterleib überhaupt, oder außerhalb anderswo als am Kopf gespendet worden sei, sie bedingungsweise wiederholt werden soll. Der römische Katechismus sagt, nicht jeder beliebige Theil, sondern das Haupt, in welchem alle äußeren und inneren Sinne thätig seien, soll begossen werden [2].

Die Untertauchung wurde dreimal nacheinander vorgenommen. Die Apostellehre schreibt dies für die Infusio vor, setzt es also für die Immersio voraus. Schon Tertullian [3] erklärt diesen Gebrauch mit Berufung auf die Tradition aus der trinitarischen Tauformel. Hippolyt unterscheidet zwischen

[1] S. 7. de bapt. c. 3: S. q. d., in ecclesia romana, quae omnium ecclesiarum mater est et magistra, non esse veram de baptismi sacramento doctrinam, a. s.

[2] II, 2, 18.

[3] Adv. Prax. 26: Nec semel, sed ter ad singula nomina in personas singulas tingimur. De cor. 3: Dehinc ter mergitamur amplius aliquid respondentes, quam Dominus in evangelio determinavit. Cf. *Hippol.* l. c. c. 19, 11. Const. ap. 3, 16. 17. 7, 22. *Basil.*, De Sp. s. 27. *Hier.*, Adv. Lucif. 12. *Max.*, De sacr. 2, 7, 20. *Pelagius* ad Gaudent. (Decr. Multi, de Cons. d. 4. Ivo I. c. 161).

dieser, welche Christus befohlen habe, und dem Gebrauch, dreimal unterzutauchen. Die Apostolischen Constitutionen führen beides in gleicher Weise auf Christus zurück. Basilius und Hieronymus berufen sich für diesen Gebrauch wie für andere Ceremonien bei der Taufe auf eine geheime Ueberlieferung. Was schon Tertullian angedeutet hat, bestätigt Maximus von Turin. Er sagt, daß je auf die Frage: glaubst du an Gott den Vater, den Allmächtigen, an Jesus, an den Heiligen Geist? mit der Antwort: ich glaube, eine Untertauchung stattfand. Dionysius nennt ein dreimaliges Gelöbniß, eine Salbung mit dreimaliger Bezeichnung, Heiligung des Wassers mit dreimaliger Eingießung des Oeles unter dreimaligem Gesang und dreimalige Untertauchung unter Anrufung des dreifachen Wesens der göttlichen Seligkeit. Eine beliebte Symbolik, welche durch die Analogie mit dem Tod und der Auferstehung Jesu nahegelegt war, fand in der dreimaligen Untertauchung eine Beziehung zu der dreitägigen Grabesruhe Jesu[1]. Das Abbild des Leidens Christi wurde mitunter höher gestellt als die Sündenvergebung und Geistesmittheilung[2].

Zur Giltigkeit des Sacramentes gehört die dreimalige Untertauchung, Abwaschung oder Besprengung, welche noch heute allgemein üblich und vorgeschrieben ist, nicht. In Spanien wurde die einmalige Untertauchung vorgeschrieben, um gegen die Arianer die Consubstantialität der drei göttlichen Personen auch äußerlich zur Anerkennung zu bringen[3]. Die Griechen machten auch diese Abweichung den Lateinern zum Vorwurf. Sie berufen sich auf den Canon 50 der sogen. apostolischen Canones[4], der aber späteren und unbekannten Ursprungs ist. Auch scheint die Form dieser Taufen nicht die vorgeschriebene gewesen zu sein. Aehnliches gilt von dem siebenten Canon des zweiten allgemeinen Concils, wonach die Taufe der Eunomianer, welche mit einer einzigen Untertauchung tauften, verworfen wird; denn der Canon ist unecht und mindestens 80 Jahre jünger. Der Canon wurde vom Quinisextum (692 c. 95) wiederholt, erhielt aber dadurch keine höhere Bedeutung. Zudem ist es nicht ganz klar, ob Eunomius eine giltige Form angewandt hat[5]. Theodoret und Sozomenus[6] bemerken, Eunomius habe die einmalige Untertauchung gewählt, weil er nicht auf die Trinität, sondern auf den Tod Christi taufte. Ebenso berichtet Didymus, die Eunomianer tauchen nur einmal unter, weil sie bloß auf den Tod des Herrn taufen; die Phrygier taufen auch nicht auf die drei Personen, weil sie dieselben für identisch halten. Da aber Epiphanius von Eunomius eine trinitarische arianische Form überliefert, so hat die Vermuthung, daß erst die Schüler desselben die Form änderten, eine Wahrschein-

---

[1] *Cyr. Hieros.*, M. 2, 4. Greg. Nyss., Hier., Aug., Chrysol., Leo, Greg. M., Damasc., Thom., Bonav., alii.

[2] *Cyr. Hieros.*, M. 2, 6. *Greg. Naz.*, Cat. 35.

[3] *Greg. M.*, Ep. I, 43. Syn. Tolet. a. 633. c. 6. Worms. a. 868. c. 5.

[4] „Si quis episcopus aut presbyter non trinam mersionem unius ministerii celebret, sed semel mergat in baptismate, quod dari videtur in Domini morte, deponatur. Non enim dixit nobis Dominus: in morte mea baptizate; sed: euntes docete omnes gentes baptizantes eas in nomine Patris et Filii et Spiritus. s.“ Cf. *Thom.*, S. th. III, 66, 8.

[5] *Epiph.*, Haer. 76, 36, 5: Εἰς ὄνομα θεοῦ ἀκτίστου καὶ εἰς ὄνομα υἱοῦ κεκτισμένου, καὶ εἰς ὄνομα πνεύματος ἁγιαστικοῦ καὶ ὑπὸ τοῦ κεκτισμένου υἱοῦ κτισθέντος.

[6] *Theodor.*, Fab. 4, 3. *Sozom.*, H. 6, 26. *Didym.*, De trin. 2, 15.

lichkeit für sich. Sozomenus erzählt, andere behaupten, die Kappadocier Theophronius und Eutychius, die heftigsten Vertheidiger des Eunomius, haben, nachdem sie sich von ihm losgesagt haben, die Taufbräuche geändert. Wenn aber selbst die dreimalige Untertauchung auf eine apostolische Tradition zurückzuführen wäre und die Griechen wie einzelne Lateiner (Alcuin)[1] sie für wesentlich halten wollten, so ist doch diese extreme Ansicht nie durchgedrungen und nicht haltbar; denn die Heilige Schrift gibt dafür keinen Anhaltspunkt, und die Väter haben sie zu den Ceremonien der Taufe gerechnet.

Obwohl der Auftrag Jesu Matth. 28, 19 kein directes Gebot für die Anwendung der trinitarischen Form enthält, so lag es doch nahe, daraus, wie das dem Empfang vorausgehende Glaubensbekenntniß oder Symbolum, so auch die Form für die Spendung der Taufe zu entnehmen. Sonst ist nirgends mehr in der Heiligen Schrift von dieser Form die Rede. 2 Kor. 3, 13 kann als Doxologie eine Erklärung für die Bedeutung des trinitarischen Ausdrucks geben, aber nicht für die Entstehung desselben beigezogen werden, weil sonst im Brief oder in der Apostelgeschichte irgend eine Beziehung oder Anwendung zu erwarten wäre. Vielmehr wird berichtet, daß die Apostel die Taufe auf den Namen Jesu Christi (Apg. 2, 38), den Namen des Herrn Jesu (8, 16; 19, 5), im Namen Jesu Christi (10, 48) spendeten. Die Frage: „Ist Christus getheilt? Ist Paulus für euch gekreuzigt worden, oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft?“ (1 Kor. 1, 13) ist nur verständlich, wenn auf den Namen Jesu getauft wurde. Auch die dogmatische und symbolische Deutung der Taufe setzt diese Form voraus. „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habet Christus angezogen“ (Gal. 3, 27). „Oder wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft worden sind, auf seinen Tod getauft wurden?“ (Röm. 6, 3)

Aber diese Stellen können leicht den geschichtlichen Ausdruck erklären, ohne daß aus demselben auf die übliche Form geschlossen werden muß, zumal der Apostel 1 Kor. 10, 2 von den Israeliten sagt, sie seien alle auf Moses in der Wolke und im Meer getauft worden; denn dadurch will er nur ihre Zugehörigkeit und ihr Vertrauen zu ihrem Erretter und Führer anzeigen. Da nun für den Neuen Bund Christus der Erlöser und Führer ist, da Christus im Leiden und Sterben die Gnade der Sündenvergebung und Kindschaft erworben und das Vorbild für die Gläubigen gegeben hat, so war es ganz natürlich, die von ihm eingesetzte, von ihm mit Gnadenwirkungen ausgestattete Taufe als seine Taufe zu bezeichnen und damit ihren hohen Werth wie ihren Unterschied zu der Johannestaufe hervorzuheben. Ist doch die Taufe auf Christus zugleich die Taufe auf den Geist Christi und des Vaters, „denn in einem Geist sind wir alle zu einem Leibe getauft“ (1 Kor. 10, 13). Ueber die von den Aposteln wirklich gebrauchte Formel kann daher nur die Ueberlieferung nähern Aufschluß geben; denn in diesem Punkte ist es doch äußerst unwahrscheinlich, daß bald eine der apostolischen Praxis widersprechende allgemeine Gewohnheit aufkommen konnte. Der Auftrag des Herrn Matth. 28, 19

---

[1] Die älteren Scholastiker erklären die einmalige Untertauchung für ungiltig, wenn sie geschieht, „ut error introducatur“. Gietl, Die Sent. Rol. S. 210. Thomas würde es für eine schwere Sünde halten.

würde ja diese Gewohnheit bis in die älteste Zeit hinauf zu versetzen berechtigen. Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß die Apostel ausnahmsweise in dieser Form getauft, aber ihren Nachfolgern befohlen haben, die trinitarische Form anzuwenden (Alexander, Thomas, Bonaventura u. a.). Die Folge würde sein, daß die Form auch für die spätere Zeit nicht verworfen werden könnte (Bonaventura), weil sie zum ius divinum, nicht zum ius ecclesiasticum gehörte, sondern anerkannt werden müßte[1], wenn die Kirche, vom Heiligen Geiste durch Inspiration oder ein Gebot belehrt, sie wieder vorschreiben wollte. Und doch berührte die Form gewiß die Substanz des Sacraments.

Die Ueberlieferung bezeugt aber klar und bestimmt, daß stets die trinitarische Form im Gebrauch war, und sie gibt uns auch einen Anhaltspunkt für die Erklärung der Taufen im Namen Jesu. Die Apostellehre gibt die Anweisung, „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" zu taufen. Dagegen bemerkt sie von der eucharistischen Feier: „Keiner esse oder trinke davon, als diejenigen, welche im Namen des Herrn getauft sind."[2] Die Vergleichung beider Stellen führt nothwendig zum Schlusse, daß die im Namen des Herrn Getauften im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft worden sind. Die kirchliche, christliche Taufe, zu deren Spendung mit der trinitarischen Form die Gläubigen aufgefordert werden, berechtigte zu der Theilnahme an den Geheimnissen, jede andere Taufe (Johannes-, Proselytentaufe) ist der christlichen Gemeinde fremd. Justin bemerkt zweimal ausdrücklich, daß diese Form zu seiner Zeit allgemein üblich war, wie er auch selbst so getauft worden sei. „Denn im Namen des Vaters aller und des Herrn Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus und des Heiligen Geistes nehmen sie dann im Wasser ein Bad." „Es wird über den, welcher wiedergeboren werden will und Buße thut, der Name des Vaters aller und des Herrn Gottes . . . ausgesprochen. Aber auch im Namen Jesu Christi, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, und im Namen des Heiligen Geistes, welcher durch die Propheten alles auf Jesus Bezügliche vorausgesagt hat, wird der, welcher erleuchtet wird, abgewaschen."[3] Die Clementinischen Recognitionen schreiben vor: „Ein jeder von euch soll in fließendem Wasser unter Anrufung der dreieinigen Seligkeit getauft werden." Der Pastor Hermä redet allerdings stets vom Zeichen des Sohnes Gottes, aber die einzelnen Stellen zeigen deutlich, daß er nicht die Form, sondern die Bedeutung der Taufe angeben wollte. So bemerkt er: „Auch die, welche entschlafen sind, erhielten das Siegel des Sohnes Gottes und gingen in das Reich Gottes ein; denn ehe einer den Namen des Sohnes Gottes trägt, ist er todt, wenn er aber das Siegel empfängt, legt er die Sterblichkeit ab und empfängt das Leben. Das Siegel aber ist das Wasser; in das Wasser also steigen sie todt hinab und kommen lebendig herauf."[4] „Der Thurm ist auf Wasser gebaut, weil euer Leben durch Wasser gerettet worden ist und wird. Er ist aber begründet durch das Wort des allmächtigen und glor-

---

[1] *Thom.*, Sent. IV. D. 3. a. 2 ad 3. In der Summa fehlt der Zusatz.
[2] 7, 1. 3; 9, 5. [3] Ap. I, 61. Recogn. 3, 67. Const. ap. 3, 16.
[4] Sim. 9, 16, 3. 4. Vis. 3, 3, 5.

reichen Namens und wird zusammengehalten von der unsichtbaren Kraft des Herrn." In beiden Stellen wird auf die Form kein Bezug genommen, sondern nur der christliche Charakter der Taufe hervorgehoben.

Tertullian und Cyprian berufen sich für die trinitarische Form auf das Gebot des Herrn (Matth. 28, 19)[1]. Wenn Cyprian dem Stephanus vorwirft, daß er die im Namen Jesu gespendete Ketzertaufe anerkenne, so beweist seine Polemik, daß es sich nicht um die Form der Taufe, sondern um das christliche Sacrament überhaupt handelte. Dieses fehlte den Ketzern, weil sie nicht den rechten Glauben an Christus hatten. Den Juden gegenüber brauchte man den Namen des Vaters nicht besonders zu nennen, weil sie an den Vater glaubten. Es war nur nothwendig, dem Vater den Sohn beizufügen. Als aber die Apostel nach der Auferstehung zu den Heiden geschickt wurden, erhielten sie den Befehl, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen. Wie können also einige sagen, daß außerhalb der Kirche der Heide, wenn er nur auf den Namen irgend eines Christus und wie immer getauft sei, Sündennachlassung erhalte, da der Herr selbst die Heiden in der vollen und geeinigten Trinität zu taufen befiehlt? Dies bestätigt der Brief Firmilians. Denn dieser geht als selbstverständlich davon aus, daß „durch Anrufung des dreifachen Namens des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" getauft wurde, stellt aber die Ketzer denjenigen, welche im Namen Christi täuschen (Marc. 15, 6), gegenüber. Wie diese im Namen Gottes oder Christi täuschen, so jene im Sacramente der Taufe[2]. Origenes, welcher keine giltige Taufe kennt (legitimum baptisma) außer die im Namen der Dreieinigkeit gespendete[3], läßt sich bereits auf die Schwierigkeit in den Schriftstellen ein, indem er Röm. 6, 3 nach dem Sinne des Apostels zu erklären sucht. Er stellt die Taufe im Namen Jesu Christi der Johannestaufe gegenüber. Der Apostel wollte nicht so fast von der Taufe als vom Tode Christi sprechen, in dessen Aehnlichkeit auch wir der Sünde sterben und wie Christus begraben werden sollen. Weil es nicht anging, da, wo er vom Tode sprach, den Vater und Geist zu erwähnen, so war es nicht angemessen, von der Taufe auf den Namen des Vaters und Geistes zu sprechen[4]. Aehnlich erklärt sich auch die an 1 Kor. 10, 4 sich anschließende Gegenüberstellung der Taufe der Juden im Rothen Meer[5].

Daß übrigens zu den einzelnen Namen Zusätze gemacht wurden, sahen wir schon bei Justin. Auch Origenes bemerkt, man habe weniges geändert[6]. Insbesondere scheint auch der Kirche Erwähnung geschehen zu sein (adicitur

---

[1] *Tert.*, De bapt. 13. *Cypr.*, Ep. 73, 5. 14. 16 sqq. Cf. Can. apost. 49.

[2] *Cypr.*, Ep. 75, 9. Cf. De rebapt. 1: In nomine Iesu Christi Domini nostri acceperunt baptisma (sc. haeretici). 4. 6. 12. Cf. 7: Nec aestimes huic tractatui contrarium esse quod dixit Dominus: ite, docete gentes, tinguite eos in nomine patris et filii et spiritus s., quia cum hoc verum et rectum et omnibus modis in ecclesia observandum sit et observari quoque solitum sit, tamen considerare oportet quod invocatio nominis Iesu non debet a nobis futilis videri propter venerationem et virtutem ipsius nominis, in quo nomine virtutes omnes solent fieri et nonnunquam aliquae etiam ab hominibus extraneis.

[3] De princ. 1, 3, 2. In Rom. 5, 8. In Lev. H. 7, 4. 8, 11.

[4] In Rom. 5, 8. Cf. *Fulgent.*, De inc. 11. [5] In Ioann. 6, 26.

[6] In Ezech. H. 7, 4. Cf. Const. ap. 7, 22. *Tert.*, De bapt. 6. 11.

ecclesiae mentio. Tert.). Dies erklärt sich daraus, daß, wie Hippolyt und Maximus berichten, die dreimalige Untertauchung mit der Ablegung des Glaubensbekenntnisses verbunden wurde. Auch hiefür ist Origenes wieder Zeuge, denn er sagt: Jesus habe nicht bloß der Zeugung Adams gegenüber eine Wiedergeburt, sondern auch eine andere Lehre gebracht. Dies spreche Jesus aus, indem er nicht nur sage: gehet und taufet alle Völker, sondern: gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes[1]. So ist wohl auch der achte Canon der Synode von Arles zu verstehen: „Wenn jemand von der Häresie zurückkommt, so frage man ihn nach dem Symbolum; und wenn man sieht, daß er im Vater und Sohn und Heiligen Geist getauft worden ist, so lege man ihm nur die Hand auf, damit er den Heiligen Geist empfange." Solange die arianische Häresie herrschte, mußte dieses beobachtet werden. Es sagt noch Ambrosius: „Du bist also hinabgestiegen; so erinnere dich, was du geantwortet hast, daß du glaubest an den Vater, glaubest an den Sohn, glaubest an den Heiligen Geist. Du hast da nicht gesagt: ich glaube an den Größern und Kleinern und Letzten, sondern durch dieselbe Versicherung deines Wortes bist du verpflichtet, gleicherweise an den Sohn wie an den Vater, gleicherweise an den Heiligen Geist wie an den Sohn zu glauben."[2] Vielleicht sind die drei Amen, je eines nach jeder Person, in vielen orientalischen Liturgien noch ein Rest von diesem Gebrauch. Denn schon Joh. Moschus († 620) berichtet von „jedesmaligen Antworten". Dadurch war die Taufe durchaus das „Sacrament des Glaubens". Man wird auf die Trinität getauft, indem das Bekenntniß des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes gelehrt wird (Damascenus). Die Gnostiker änderten die Taufformel nach ihren Systemen[3]. Von Eunomius wurde es oben erwähnt.

Indes war und blieb dennoch die einfache trinitarische Formel: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes", ohne alle Zusätze die gewöhnliche[4]. Sie ging mit dem Glaubensbekenntnisse parallel. Augustinus vertheidigt die Ketzertaufe, weil den evangelischen Worten, ohne welche die Taufe nicht consecrirt werden könne, eine solche Kraft einwohne. Jedermann wisse, daß es keine Taufe Christi sei, wenn die evangelischen Worte, aus welchen das Symbolum bestehe, dabei fehlen; aber leichter werden Häretiker gefunden, die überhaupt nicht taufen, als solche, die jene Worte nicht gebrauchen. Deshalb behaupten wir nicht, daß jede Taufe — denn bei vielen sacrilegischen Götzendiensten werden Leute getauft —, sondern daß die Taufe Christi, d. h. die durch die evangelischen Worte geheiligte Taufe, überall dieselbe sei und nicht durch irgend welche Verkehrtheit irgend welcher Menschen verletzt werde[5]. Die evangelischen Worte erklärt er selbst nach Matth. 28, 19. Da die Griechen und alle Secten hierin übereinstimmen, so

---

[1] In Rom. 5, 2. Vgl. Höfling a. a. O. I, 44 ff.

[2] De myst. 1, 5, 28. Cf. Sacram. Gelas. 1, 570. 596. *Greg. Naz.*, Or. 40, 45.

[3] *Iren.*, Adv. Haer. I, 21, 3.

[4] *Ambr.*, De myst. 4, 20. *Max.*, De sacr. 2, 5, 14. *Aug.*, De bapt. VI, 25, 47. *Hil.*, De trin. 12, 57.

[5] De bapt. VI, 25, 47. Cf. III, 14. 15. C. Maximin. Arian. 2, 17. *Thom.* l. c. III, 66, 8, 1.

ist jeder Zweifel ausgeschlossen. Uebrigens bemerkt er selbst, das Nicänum habe die Taufe der Paulianisten (Samosatener) verworfen, weil sie die Taufformel gefälscht haben[1], was Innocenz I. auch bestätigt.

Gregor der Große sagt[2], es sei längst von den Vätern festgestellt worden, daß diejenigen, welche als Irrgläubige im Namen der Dreifaltigkeit getauft wurden, bei der Rückkehr zur heiligen Kirche durch Salbung mit Chrisam oder durch Handauflegung oder auch durch das bloße Glaubensbekenntniß dem Mutterschoße der Kirche wieder einverleibt werden sollen. Darum werden im Abendland die Arianer durch Handauflegung, im Morgenland durch Salbung mit Chrisam in die katholische Kirche aufgenommen. Die Monophysiten und andere nimmt man allein durch das Bekenntniß des wahren Glaubens auf. Anders verhält es sich mit jenen Irrgläubigen, bei welchen nicht im Namen der Dreifaltigkeit getauft wird, z. B. bei den Bonosianern (Bonosus in Sardika; Antidikomarianiten) und Kataphrygiern (Priscillianisten); da jene nicht an Christus den Herrn glauben, diese einen gewissen Montanus für den Heiligen Geist halten, so müssen sie bei ihrem Uebertritt getauft werden. Denn was sie als Irrgläubige ohne Anrufung der Dreifaltigkeit empfangen haben, das war keine Taufe. Man kann hier auch von keiner Wiederholung der Taufe sprechen, weil das Frühere nicht im Namen der Dreifaltigkeit gespendet worden war.

Nur die scheinbare Evidenz der Stellen in der Heiligen Schrift konnte trotz der formellen Forderung der trinitarischen Formel Ambrosius, Hilarius, Maximus, Beda, Nicolaus I.[3], Lombardus, Cajetan, Orsi u. a. mit Berufung auf Ambrosius zu künstlichen Erklärungen der als giltig angesehenen Taufe im Namen Jesu veranlassen. Sie leiteten diese Giltigkeit der Taufe auf einen Namen aus der Einheit der Substanz der drei göttlichen Personen her. Mit gleichem Recht und gleicher Berufung auf Ambrosius hält Hugo nicht nur die Taufe im Namen Jesu, sondern auch die im Namen des Geistes oder des Vaters oder der Trinität für giltig. Und doch ist gerade der erste Vater, auf den sich alle berufen, Ambrosius, ein entschiedener Zeuge für die trinitarische Form. Er will nur die apostolische Praxis rechtfertigen. Im übrigen betont er gegen den Arianismus den vollen Glauben an die Dreieinigkeit, welcher auch im Glauben an Christus eingeschlossen ist, so daß die Taufe Christi keine andere als die auf den Namen der Trinität ist. Die Motivirung zeigt, daß es sich nicht eigentlich um die Taufform, welche überall trinitarisch lautete, sondern um das Taufbekenntniß, um den Glauben handelte. Die Stelle Nicolaus' I. ist nach Ambrosius zu erklären, setzt aber doch das thatsächliche Vorkommen der kurzen Form voraus. Aber es handelt sich nicht

---

[1] De haer. 44. *Innoc. I.*, Ep. 17, 10. Vgl. Hefele a. a. O. I, 126 ff.

[2] Ep. 11, 67.

[3] Resp. ad consulta Bulg. 104: A quodam Iudaeo, nescitis, utrum christiano an pagano, multos in patria vestra baptizatos asseritis, et quid de iis sit agendum consulitis. Hi profecto si in nomine sanctae Trinitatis vel tantum in Christi nomine sicut in Actibus apostolorum legimus, baptizati sunt (unum quippe idemque est, ut s. exponit Ambrosius), constat, eos non esse denuo baptizandos. *Denz.* l. c. n. 264. Ambrosius (De Sp. s. 1, 3, 41—45) wird von den Scholastikern oft dafür angerufen. Vgl. Gietl, Die Sent. Rol. S. 204.

um eine dogmatische Entscheidung, sondern um eine private Erklärung zur Beruhigung der zweifelnden Fragesteller.

Hieronymus[1] unterscheidet dagegen die Taufe im Namen Jesu von der auf den Heiligen Geist (Apg. 19, 4), weil ohne den Heiligen Geist und das Geheimniß der Dreifaltigkeit, was auf die eine oder andere Person empfangen wird, unvollkommen ist. Athanasius und die ihm folgenden Griechen[2] verwarfen jede nicht auf die Trinität gespendete Taufe und hielten daran um so entschiedener fest, als sie im Kampfe gegen die Arianer und Pneumatomachen das Geheimniß der Dreifaltigkeit zu vertheidigen hatten. Doch scheint Basilius nicht abgeneigt zu sein, auch die Taufe in jedem der drei Namen anzuerkennen, wenn nur die nicht genannten Namen nicht verläugnet werden.

Eugen IV. sagt in der Unterweisung an die Armenier, die Form sei: ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Auch die griechische Form sei anzuerkennen, weil die Hauptursache, aus welcher die Taufe ihre Kraft habe, die heilige Dreifaltigkeit sei. Das Tridentinum bemerkt dasselbe gelegentlich der häretischen Taufe[3]. Der Katechismus sucht im Anschlusse an Thomas die scheinbare Differenz mit der Heiligen Schrift dadurch auszugleichen, daß er annimmt, die Apostel haben infolge besonderer Eingebung des Heiligen Geistes im Namen Christi getauft. Doch fügt er mit Ambrosius bei, daß in dieser Form nichts von dem vermißt werde, was in der von Gott vorgeschriebenen Form enthalten sei; denn wer Jesus Christus sage, deute zugleich die Person des Vaters, von welchem er gesalbt, und des Geistes, durch den er gesalbt worden sei, an. Doch könne man auch mit Ambrosius und Basilius in diesen Stellen nur eine Unterscheidung der christlichen und johanneischen Taufe sehen.

Der griechische Text hat εἰς τὸ ὄνομα = auf den Namen oder das Bekenntniß des Namens hin und in Beziehung auf den Namen, so daß der Getaufte dadurch in Gemeinschaft mit den göttlichen Personen tritt (vgl. 1 Kor. 10, 2). Diese Gemeinschaft der Christen mit Gott und unter sich wird vom Apostel dargestellt, wenn er sagt, wir seien zu einem Leib getauft (1 Kor. 10, 12). Deshalb ist auch der Singular nothwendig, denn wenn auch nach der Construction das Wort bei den anderen Personen zu ergänzen ist, so wäre doch durch den Plural (in nominibus) die Wesenseinheit gefährdet, wie schon die Väter (Ambrosius, Hieronymus, Augustinus) hervorheben[4]. Epiphanius bemerkt ebenso gegen die Arianer, durch diese namentliche Bezeichnung werde angedeutet, daß keine Verschiedenheit der Personen in der Einheit der Substanz sei. Denn da Christus befiehlt, die Menschen zu taufen auf den Namen des Vaters, so wird dadurch die göttliche Würde des Vaters angegeben; indem hinzugefügt wird „auf den Namen des Sohnes", wird angedeutet, daß dieser dem Vater an Würde nicht nachstehe; und in den Worten „auf den

[1] In Ioel II, 28 sq. [2] Cf. *Petav.*, De trin. 2, 14.

[3] S. 7. de bapt. c. 4: S. q. d., baptismus, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Sp. s., cum intentione faciendi, quod facit ecclesia, non esse verum baptisma, a. s. Cat. rom. II, 2, 15. 16.

[4] *Maxim.*, De sacr. 2, 7, 22: In uno autem nomine baptizari nos iussit, h. e. in nomine P. et F. et Sp. s. Noli mirari, quia dixit unum nomen, ubi est una substantia, una divinitas, una maiestas (Act. 4, 12).

Namen des Heiligen Geistes" wird dargethan, daß die Einheit ungetheilt ist und in der einen Gottheit keine Verschiedenheit besteht[1].

Aus demselben Grunde sind alle Zusätze, welche das Verhältniß der drei Personen sabellianisch oder arianisch verändern, streng zu vermeiden, obwohl die arianischen Taufen, wenn sie nach dem Ritus der Kirche gehalten wurden, schon von Liberius anerkannt worden sind[2]. Dagegen können unbedeutende Fehler in der Aussprache, welche den Sinn nicht verändern, das Sacrament nicht invalidiren[3]. Die Bedeutung der drei Personen für die Gnadenwirkung deutet der Apostel 2 Kor. 3, 13 an: „Die Gnade unsers Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen." Die Apostelgeschichte gebraucht εἰς ὄνομα (8, 16; 19, 5), ἐν ὀνόματι (10, 48) und ἐπὶ τῷ ὀνόματι (2, 38), doch ist an letzterer Stelle wahrscheinlich ἐν τῷ ὀνόματι zu lesen. Nach anderen Parallelen betont εἰς die Verpflichtung zum Bekenntniß des Namens, zum Gehorsam gegen den, welchem man zugeeignet ist, ἐν die Autorität des Namensträgers = in und durch ihn (4, 7. 12. Marc. 16, 17. 1 Kor. 6, 11 u. a.), und ἐπί das Vertrauen, die Zuversicht = auf und durch ihn. Doch ist leicht zu ersehen und nachzuweisen, daß εἰς sämmtliche Beziehungen vereinigt, da es sowohl Präposition der Bewegung und Zweckbeziehung als der Ruhe ist.

Die Form wird bei den Lateinern mit den Worten: ego te baptizo eingeleitet, bei den Griechen mit βαπτίζεται. Aus der Heiligen Schrift und ältesten Ueberlieferung ist hierüber nichts Sicheres zu entnehmen. Aber auch die spätere Literatur ist äußerst schweigsam, was wohl auf Rechnung der Arcandisciplin zu setzen ist, da man die Form der Sacramente zu den Arcana rechnete. Allgemein galten die Worte der Heiligen Schrift als consecratorische Worte, wurden aber mehr als Bitte zu Gott dargestellt. Irenäus nennt die Taufformel eine „Anrufung", indem er die Wiedergeburt abhängig macht vom Wasser und der Anrufung des Herrn. Maximus erwähnt die Bitte des Bischofs beim Taufbrunnen und die Anrufung der Dreifaltigkeit; Augustinus bedient sich oft ähnlicher Wendungen[4]; Papst Vigilius und Zacharias gebrauchen für die Form der Taufe den Ausdruck „Anrufung der heiligen Dreifaltigkeit". Das Sacramentar Gregors hat: baptizo te in nomine P. etc.[5]

Die Griechen heben die Gebetsform stark hervor, um die Wirksamkeit Gottes in den Vordergrund zu stellen. Chrysostomus bemerkt zu Apg. 1, 5, Jesus habe nicht gesagt: ich taufe euch mit dem Heiligen Geist, sondern ihr

---

[1] Haer. 20.

[2] Cf. *Siricius* ad Him. 2. Anders der Diakon Hilarius. Cf. *Hieron.* ad Lucif. 21. 26 sq.

[3] Vgl. Zacharias an den hl. Bonifatius: Patria et Filia et Spiritus sancta. De consecr. D. 4. c. 86. *Bartolini,* Di S. Zaccaria Papa. Ratisbona. 1879. p. [38].

[4] Wenn er Serm. 99, 8 von Leuten berichtet, welche sagen: ego peccata dimitto, ego iustifico, ego sanctifico quemcunque baptizo, so will er damit nicht die von denselben angewandte Form, sondern ihre Anmaßung bezeichnen. Denn Christus ist es qui sanat, peccata dimittit, baptizat etc. Iudaei quid dixerunt? Quis est hic, qui et peccata dimittit? Audet sibi homo hoc usurpare? Quid contra haereticus? Ego dimitto, ego mundo, ego sanctifico. Respondeat ille, non ego, sed Christus. 11. 12. Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes.

[5] *Duchesne,* Orig. p. 302. Funke, Concilienstudien. Münster 1891. S. 118.

werdet getauft werden, um uns zu lehren, daß wir bescheiden von uns denken sollen. Gregor von Nyssa sagt, daß „Gebet zu Gott und Anrufung der himmlischen Gnade und Wasser und Glaube es sind, wodurch das Geheimniß der Wiedergeburt vollbracht wird", und redet von der „wirksamen Gegenwart der zur Heiligung angerufenen Gottheit" [1]. „Daß die Anrufung durch das Gebet der von Gott angeordneten Handlung vorangehe, ist ein mehr als vollgiltiger Beweis dafür, daß die Handlung Gott gemäß vollzogen wird." Johannes von Damascus fordert die Taufe nach dem Worte des Herrn auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, indem uns das Bekenntniß des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes gelehrt wird. Wir werden aber durch Wasser und Geist wiedergeboren, indem durch Gebet und Anrufung der Heilige Geist zum Wasser hinzukommt. Die alten Liturgien der Griechen, welche bis in das siebente Jahrhundert hinaufreichen sollen, haben βαπτίζεται. Sicher nachweisbar ist diese Form bei Theodor Lector (um 525) und Johann Moschus († 620). Die orientalischen Secten sind hierin nicht ganz einig, indem einige dieselbe Formel mit den Lateinern haben, andere baptizatur s. baptizetur [2]. Baptizatur vertheidigt auch Moses Bar Kepha.

Daraus ist zu schließen, daß der Spendung eine Bitte oder Anrufung vorausging, häufig auch die Form selbst als Anrufung gefaßt wurde. Die Griechen haben nun die indicative Form gewählt und beibehalten, in welcher die menschliche Handlung hinter der göttlichen Wirkung zurücktritt, aber doch gewahrt wird. Die Lateiner sind dagegen mehr und mehr zu der kategorischen Form, welche in jener inbegriffen ist, übergegangen, um die objective Wirksamkeit des Sacraments hervorzukehren. Seit dem siebenten Jahrhundert hat man Zeugnisse für diese Form in dem Sacramentar Gregors, in der alten gallischen Liturgie und bei Beda. Aber erst aus dem 12. Jahrhundert wird sie allgemeiner bezeugt. Hugo ist noch im Zweifel, ob eine Form überhaupt unbedingt nothwendig sei [3] und welche, doch gibt er ego te baptizo als die gewöhnliche an. Alexander III. bestimmte (1179), daß diese Form über die Giltigkeit entscheide [4]. Doch ist damit die griechische Form, welche von der ganzen Scholastik und von den Unionsconcilien anerkannt wurde, nicht formell ausgeschlossen. Dagegen hat Innocenz IV. in dem vor seiner Thronbesteigung geschriebenen Commentar die Taufe, welche ein Abendländer in griechischer Form spende und umgekehrt, für ungiltig erklärt. Den Griechen wurde es immer schwer, die abendländische Form anzuerkennen [5]. Auf dem Florentinum kam eine gegenseitige Anerkennung zu stande. Eugen IV. führt in der Anweisung für die Armenier die abendländische Form als die gewöhnliche an, spricht aber die Giltigkeit der andern aus [6].

---

[1] Cat. 33. 34. *Joh. Damasc.,* De fid. orth. 4, 9. [2] Schwane a. a. O. II, 945.

[3] Cf. Propos. 31 prohibitae 7. Dec. 1690 ab Alexandro VIII. 27 (Denz. 1184): Valuit aliquando baptismus sub hac forma collatus: In nomine P. etc., praetermissis illis: Ego te baptizo.

[4] Si quis puerum ter in aqua immerserit in nomine P. et F. et Sp. s. amen, et non dixerit: ego baptizo te in nomine etc., non est puer baptizatus. Decr. l. III. t. 42. c. 1. *Denz.* l. c. n. 331. [5] Cf. Lateranense 1215. c. 4.

[6] Non tamen negamus, quin et per illa verba: Baptizatur talis servus Christi in nomine etc. vel: Baptizatur manibus meis talis in nomine etc. verum perficiatur baptisma. Cf. Cat. rom. de bapt. 14.

Da ego in baptizo eingeschlossen ist, so ist es nicht wesentlich; te kann vor oder hinter baptizo stehen, und statt baptizo könnte auch abluo, tingo oder ein ähnliches Wort valide gebraucht werden, da es sich lediglich um die Beziehung der Form auf die Materie, um die Intention und Determination, welche aus den bloßen Worten in nomine etc. nicht ersichtlich sind, handelt. Aber wegen dieser Beziehung ist auch die moralische Gleichzeitigkeit der Worte und der Handlung zu beachten. Zur erlaubten Spendung ist selbstverständlich der Ritus der betreffenden Kirche einzuhalten [1].

Seit dem achten Jahrhundert ist auch eine Formel für die bedingte Spendung der Taufe bekannt. Anfänglich taufte man Kinder, von welchen es zweifelhaft war, ob sie getauft sind, nach sorgfältiger Untersuchung unbedingt [2]. Gregor I. schreibt noch vor [3], im Zweifelsfalle, ob jemand getauft oder gefirmt sei, sollen, wenn nicht ein schriftliches oder ein anderes glaubwürdiges Zeugniß vorliege, Taufe, Firmung (und Kirchenweihe) wiederholt werden. Dagegen ordnen die Synodalstatuten des hl. Bonifatius (c. 747) für diesen Fall die bedingte Taufe an [4]. Hugo verlangt noch die einfache Taufe [5], ohne die Bedingung zu erwähnen. Alexander III. schreibt die Bedingung wie im genannten Synodalstatut vor [6]. Thomas, Bonaventura und alle späteren Scholastiker lehren ebenso. Während noch eine Synode von York (1195) und London (1200) bestimmmen, daß die Taufe und Firmung jedem zu ertheilen sei, bei dem es nicht gewiß, daß er schon getauft und gefirmt sei, verordnet eine Synode von Lambeth (1281) die bedingte Taufe für diesen Fall [7]. Der Grund der bedingten Taufe kann ein doppelter sein. Entweder zweifelt man an der Fähigkeit des Subjects, z. B. bei einer Mißgeburt, oder an dem Vorhandensein des Taufcharakters. Im ersten Falle lautet die Bedingung: si vivis, si tu es homo, si es capax; im andern Falle: si tu es non baptizatus [8].

Die Heiligkeit des Sacramentes erfordert es, daß man auch zur bedingten Taufe (Wiedertaufe) nur schreitet, wenn positive, begründete Zweifel vorhanden sind [9]. Dies trifft z. B. zu bei Findelkindern und zugelaufenen Kindern, welche nicht aus einer gut christlichen Umgebung stammen; bei Kindern, die in Nothfällen unter schwierigen Umständen getauft wurden, wenn die taufende Person nicht eine genügende Versicherung geben kann (Nothtaufe). Eine besondere Schwierigkeit entsteht bei der Aufnahme der Akatholiken. Die griechische Kirche spendet in solchen Fällen regelmäßig ihre Taufe. Die abendländische Kirche geht von der Giltigkeit der Ketzertaufe aus und huldigt dem Grundsatze, daß

---

[1] Cf. Cat. rom. de bapt. 13.

[2] Syn. Carth. VI. a. 401. c. 7. Hefele a. a. O. II, 83. Quinisextum a. 692. c. 84. *Leo I.*, Ep. 167 ad Rust. 17. 166, 1 ad ep. Ravenn. [3] Ep. 14, 17.

[4] C. 28: De quibus dubium est, utrum sint baptizati annon, omnimodis absque scrupulo baptizentur, his tamen verbis praemissis: Non te rebaptizo, sed si nondum baptizatus es etc. Hefele a. a. O. III, 585. *Bartolini*, Di S. Zaccaria Papa. Ratisbona 1879. p. [20]: Non, Te baptizo, sed, Si nondum es baptizatus, baptizo te etc.

[5] De sacr. II, 6, 13.

[6] Decr. l. III. t. 42. c. 2. *Denz.* l. c. n. 332. Vgl. Gietl, Die Sent. Rol. S. 208.

[7] Hefele a. a. O. V, 761. 796. VI, 197.

[8] Cat. rom. de bapt. 46. [9] Cat. rom. l. c.

jeder für gut anzunehmen ist, solange nicht das Gegentheil erwiesen ist. Nur wenn die Convertiten selbst und andere Zeugen aus glaubwürdigen Gründen Zweifel an der Richtigkeit der Taufe erheben würden, könnte eine bedingte Taufe gestattet sein. Manche Ordinariate haben sich die Entscheidung für die einzelnen Fälle vorbehalten.

§ 17.

Die Wirkungen der Taufe.

Die äußere Wirkung der Taufe ist die Aufnahme in die christliche Gemeinde und damit in die katholische Kirche. Die Getauften werden dem Leibe Christi, d. h. der Kirche eingegliedert und nehmen an den Rechten und Pflichten derselben theil[1]. Die Gemeinde Christi ist aber eine Versammlung der Heiligen, weil der Gläubige durch die Taufe die Heiligung des Heiligen Geistes erhält und durch ein heiliges Leben bewahren soll.

Die innere Wirkung der Taufe besteht in der Rechtfertigung, d. h. in der Sündennachlassung und Erneuerung des Heiligen Geistes. Durch die Taufe wird dem Menschen die Gnade der Rechtfertigung zum erstenmal verliehen. Sie bewirkt also alles, was in der Lehre von der Rechtfertigung hierüber gesagt wurde. Gehen wir von der biblischen Darstellung aus, so ist nach der Voraussage des Täufers die Taufe Christi eine Taufe durch den Heiligen Geist, also eine Taufe, in welcher der Heilige Geist wirksam ist, den Menschen sich mittheilt. Da seine eigene Taufe als eine Taufe zur Buße oder zur (Vorbereitung der) Vergebung der Sünden bezeichnet wird, so ist für die Taufe im Heiligen Geiste die erste und nothwendigste Wirkung die wirkliche Vergebung der Sünden. Der Herr selbst legt seiner Taufe die Idee der Wiedergeburt oder Geburt von oben zu Grunde, um die positive Wirkung, in welcher die negative als Voraussetzung eingeschlossen ist, als die Hauptsache für das neue Leben hervorzuheben. Der Mensch wird durch das Wasser und den Heiligen Geist zu einem neuen Geschöpf, zum Kind Gottes und Erben des ewigen Lebens umgewandelt. Denn „allen, welche ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden, denen nämlich, welche an seinen Namen glauben, welche nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren worden sind" (Joh. 1, 12. 13). „Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch; was aus dem Geist geboren ist, ist Geist" (ebend. 3, 6). Was die Propheten von den Gaben des Messias geweissagt haben, das spendet Christus in der Taufe den Gläubigen. Er gießt reines Wasser über sie aus, und sie werden gereinigt von ihren Sünden (Ezech. 36, 25); er gibt ihnen ein neues Herz und schafft einen neuen Geist in ihnen. „Wer glaubt und getauft wird, wird selig werden; wer nicht glaubt, wird verdammt werden" (Marc. 16, 16).

Die Apostelgeschichte berichtet, daß den Bußfertigen verheißen wurde, sie werden, wenn sie sich auf den Namen Jesu Christi taufen lassen zur Ver-

[1] Apg. 2, 38. 41; 8, 12; 9, 18; 10, 47. 48; 16, 13. 33; 18, 8; 19, 5; 22, 16. 1 Kor. 12, 13. Gal. 3, 27. 28.

gebung der Sünden, die Gabe des Heiligen Geistes, d. h. den Heiligen Geist empfangen (ebend. 2, 38). Als während der Rede des Petrus im Hause des Cornelius zu Cäsarea der Heilige Geist über alle Zuhörer herabkam, sprach Petrus zu den Gläubigen aus den Juden: „Kann jemand das Wasser versagen zur Taufe dieser, welche den Heiligen Geist empfangen haben wie auch ihr?" (ebend. 10, 47). Der Apostel Paulus fragte die Johannesjünger zu Ephesus, ob sie schon den Heiligen Geist empfangen haben, und als sie erwiederten, daß sie nicht einmal gehört haben, ob es einen Heiligen Geist gebe, fragte er sie, auf wen sie denn getauft worden seien (ebend. 19, 2. 3).

Der hl. Paulus zeigt nicht nur, daß wir durch Christus umsonst gerechtfertigt werden, daß, wie wir in Adam gesündigt haben und gestorben sind, so in Christus auferstehen und zum ewigen Leben berufen werden, sondern er weist auch ausdrücklich auf die Taufe als dasjenige Mittel hin, durch welches die objective Erlösung in Christus dem Gläubigen zugeeignet wird. Nachdem er ein Verzeichniß der gewöhnlichen heidnischen Laster gegeben hat, fährt er, zu den Heidenchristen gewendet, fort: „Und solche waren auch einige von euch: ihr aber seid abgewaschen, geheiligt" (1 Kor. 6, 11). Denn „Gott hat uns nach seiner Barmherzigkeit gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des Heiligen Geistes, den er reichlich über uns ausgegossen hat durch Jesus Christus, unsern Heiland, auf daß wir, durch seine Gnade gerechtfertigt, Erben würden des ewigen Lebens nach der Hoffnung (Tit. 3, 5—7). Die Verbindung des innern Processes der Sündennachlassung und Wiedergeburt mit dem äußern Vorgang der Taufe schildert der Apostel durch die Vergleichung mit dem Tode und der Auferstehung des Herrn. Wir sind der Sünde abgestorben und leben Christus. „Oder wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir getauft sind auf Christus Jesus, auf seinen Tod getauft sind? Wir sind also mit ihm durch die Taufe zum Tod begraben worden, auf daß wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Todten auferweckt worden ist, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln. Denn wenn wir in der Aehnlichkeit des Todes mit ihm zusammengepflanzt worden sind, so werden wir es auch in der Aehnlichkeit der Auferstehung sein: denn was gestorben ist, ist ein für allemal der Sünde abgestorben, was aber lebt, das lebt Gott" (Röm. 6, 3—10). Wenn der Apostel das eine Mal sagt, wir seien bereits mit Christus auferstanden, das andere Mal, wir werden mit Christus auferstehen, so meint er dort die geistige Auferstehung im Glauben und in der Gnade, welche das Unterpfand der einstigen leiblichen Auferstehung bei der Wiederkunft Christi ist. Mit dem Gegensatz zwischen Adam und Christus ist der Gegensatz zwischen dem alten und neuen Menschen gegeben. Die Christen müssen in der Taufe den alten Menschen nach dem frühern Wandel ablegen, vernichten und erneuert im Geiste ihres Sinnes den neuen Menschen anziehen, der nach Gott geschaffen ist in Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit (Eph. 4, 22—24). Dasselbe deutet der hl. Petrus (1 Petri 3, 21) an, indem er die Taufe mit der Arche Noe's vergleicht. Wie diese die acht Seelen gerettet hat, so rettet auch uns der Antitypus, die Taufe, nicht durch Ablegung des Schmutzes des Fleisches, sondern durch die Frage des guten Gewissens auf Gott, durch die Auferstehung Jesu Christi.

Die Sündennachlassung, welche durch den Tod und das Ablegen des alten Menschen versinnbildet wird, ist so allgemein und ausnahmslos, daß sie sich auf alle Sünden ohne Unterschied, auf die Erbsünde und die persönlichen Sünden, auf die Todsünden und läßlichen Sünden erstrecken muß. Mit der Sünde werden auch alle Sündenstrafen erlassen, denn die Taufe ist das Mittel für den Eintritt in das Himmelreich, macht selig, was mit Sünde, Schuld und Strafe unverträglich ist. Dazu ist aber ebenso eine positive Reinigkeit und Heiligkeit erforderlich. Die Taufe heiligt den Menschen, indem sie ihn geistig und sittlich umwandelt, zu einem neuen Geschöpf in Christus, zu einem Tempel des Heiligen Geistes umschafft, so daß er sich der Sünde enthalten und Gott in Gerechtigkeit dienen kann. Der Getaufte ist mit Christus verbunden und durch ihn mit dem Vater vereinigt.

Als „Heilige" und „Geheiligte" in Christus und seinem Geiste sind die Christen ausgesondert aus der großen Masse der sündhaften Menschheit und unter sich zu einer geistigen Gemeinschaft der Heiligen verbunden. Als Glieder eines Leibes, dessen Haupt Christus ist, werden sie all der Gnaden theilhaftig, welche vom Haupte auf den Leib der Kirche ausströmen. Denn in einem Geiste sind wir alle auf einen Leib getauft, seien es Juden oder Griechen, Knechte oder Freie, und wir alle sind mit einem Geiste getränkt (1 Kor. 12, 13). „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habet Christus angezogen; nicht gibt es Juden oder Griechen, Knechte oder Freie, Männliche oder Weibliche, denn ihr alle seid in Christus Jesus" (Gal. 3, 27 f.). Wenn ein Glied leidet, so leiden alle, und wenn ein Glied verherrlicht wird, so freuen sich alle Glieder (1 Kor. 12, 14 ff.). Die geistige Gemeinschaft erhält ihren sichtbaren Ausdruck in der äußern Einheit der Getauften. Denn wo ein Gott, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe ist, da muß auch jede Scheidewand fallen. Alle Gläubigen bilden die eine, heilige, apostolische, katholische Kirche.

Die Väter haben diese Lehre der Heiligen Schrift benützt, um in begeisterten Worten das Glück, welches den durch die Taufe Wiedergeborenen zu theil wird, zu schildern. Ob sie mehr die negative Seite, die Vergebung der Sünden und Strafen[1], die Ueberwindung des Teufels und des Todes, oder die positive Seite, die Wiedergeburt, Erleuchtung, Heiligung durch den Heiligen Geist, hervorheben, alle sind darüber einig, daß dem Gläubigen im Sacramente der Taufe die Früchte der Erlösung mitgetheilt werden, auf daß er ein Kind Gottes und Erbe des ewigen Lebens sei. Das Wasser und das Kreuz stehen miteinander in Verbindung. Die Juden haben sich vergebens die Taufe zur Vergebung der Sünden eingerichtet. Erst Christus hat Kreuz und Wasser in einer Gabe zusammengestellt. Wir steigen hinab in das Wasser voll Sünden und Schmutz, und steigen herauf voll Früchte, in unserem Innern die Furcht und Hoffnung auf Gott befestigend[2]. Was durch Adam verloren gegangen ist, das wird uns durch Christus wiedergeschenkt. „Glückseliges Sacrament unseres Wassers, wodurch wir nach Abwaschung der Fehltritte unserer vorigen Blindheit für das ewige Leben in Freiheit gesetzt werden", beginnt Tertullian seine erste Schrift, die Abhandlung über die Taufe. „Was früher die Gebrechen des Körpers heilte, bringt nun dem Geiste Heilung;

[1] *Herm.*, Mand. 4, 3. Vis. 3, 3. S. 9, 16. [2] Barnab. 11, 1—11; 6, 11.

was zeitliches Wohlsein bewirkte, stellt nun das ewige wieder her; was im ganzen Jerusalem nur einen befreite (Teich Bethesda), rettet nun jeden Tag ganze Völker, indem nun der Tod durch Abwaschung der Vergehen getilgt wird.“[1] Derselbe Kirchenvater stellt neben die remissio peccatorum und consecutio aeternitatis die absolutio mortis, regeneratio hominis, restitutio ad similitudinem Dei, consecutio Spiritus s.[2]

Cyprian nennt die Taufe unda genitalis, aqua vitalis, welcher durch die Kraft des Heiligen Geistes himmlische Zeugungskraft einwohnt, „von wo aller Ursprung des Glaubens, der heilbringende Eintritt in die Hoffnung des ewigen Lebens und die göttliche Huld zur Reinigung und Belebung der Knechte Gottes den Anfang nimmt“[3]. In der Taufe empfängt der Täufling die Sündennachlassung und den Genuß des Kelches[4]. Die Gnade ist nicht abhängig von der Größe des Täuflings, da der Heilige Geist nicht nach dem Maßstabe, sondern nach der Güte und Huld des Vaters allen in gleicher Weise zugewendet wird. Denn gleichwie Gott nicht auf die Person sieht, so sieht er auch nicht auf das Alter, da er sich bei Ausspendung der himmlischen Gnade gegen alle in gleicher Weise als Vater zeigt[5]. Der hl. Augustinus hat im Kampfe gegen den Pelagianismus, welcher mit der Erbsünde die hohe Bedeutung der Taufe und der Gnade überhaupt läugnete, die Gnadenwirkungen der Taufe für alle Menschen, auch für die Kinder, auf Grund des kirchlichen Herkommens energisch vertheidigt. Die gewöhnliche Bezeichnung der „Taufe zur Vergebung der Sünden“ ist ihm ein Ausdruck des kirchlichen Glaubens an die wirkliche Reinigung und Heiligung durch die Taufe. Auch die Kinder werden Christus eingegliedert und erhalten die geheimnißvolle Gnade durch Eingießung[6].

Die Griechen haben die Kindschaft Gottes und bei der Sündennachlassung die Strafe mehr betont. Es ist aber durchaus unrichtig, daß Justin zwar die christliche Lehre von der einmaligen Vergebung der Sünden in der Taufe festzuhalten gesucht, aber den Erlaß der früheren Sünden vielmehr an das Gebet des Täuflings, des Täufers und der sonst Assistirenden gebunden habe[7]. Denn dieses Gebet ist die Vorbereitung zur Taufe, nicht das Mittel der Sündennachlassung[8]. Wäre an der ersten Stelle irgend ein Zweifel daran berechtigt, so müßte denselben an der andern das Bad der Wiedergeburt und Sündenvergebung beseitigen. Denn es ist reine Willkür, zu verlangen, daß diese Stelle nach jener, welche für sich nicht beweisend ist, zu erklären sei. Ebenso ist es Consequenzmacherei, wenn auf Grund des φωτισμός = christlicher Unterricht dem Justin jede tiefere Auffassung der Taufe abgesprochen

---

[1] *Tert.*, De bapt. 5: Exempto sc. reatu eximitur et poena. Ita restituitur homo Deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem Dei fuerat. De an. 41. De res. 8. 47. 48. De pud. 6. Cf. *Ambr.*, De myst. 4. De poen. 2, 2. *Hier.*, Ep. 69, 4.

[2] Adv. Marc. 1, 28.

[3] Ep. 73, 12. De hab. virg. 2. 23. De opere et eleem. 2. Ad Don. 4.

[4] Ep. 73, 6; 63, 8; 64, 5. [5] Ep. 64, 3.

[6] De pecc. mer. 1, 15, 20; 9, 10. Ench. 43. Ep. 98, 2: Solvens (Sp. s.) vinculum culpae, reconcilians bonum naturae, regenerans hominem in uno Christo, ex uno Adam generatum.

[7] Clemen, Justin. 1890. S. 79. [8] Apol. 1, 61. 66. Dial. c. Tr. 43.

wird. Daß er im Dialog die äußere Taufe vollständig verworfen habe, wird durch Kap. 43 widerlegt; denn die geistige Beschneidung daselbst ist nicht etwa bloß ein innerer Act, sondern die Wirkung der Taufe, welche die Christen wegen der Barmherzigkeit Gottes empfangen haben, weil sie Sünder waren. Wenn er am Schlusse von Kap. 44 sagt, es gebe keinen andern Weg zur Sündenvergebung und keine andere Hoffnung auf die Erbschaft der verheißenen Güter als den, „daß ihr (Juden) Christus anerkennt und durch jene Taufe zur Vergebung der Sünden, welche Jesus gepredigt hat, abgewaschen fortan ohne Sünde lebet“, so gehört eine Hyperkritik dazu, darunter nur die Reue und das Ablassen von der Sünde zu verstehen. Der Gegensatz ist die rein äußerliche Abwaschung bei den Juden und die Sündenvergebung bewirkende Taufe der Christen. Daß hiemit zugleich die innere Lossagung von den Sünden verbunden werden muß, beweist doch nicht, daß die äußere Taufe verworfen wird. Wie sich Justin in der Apologie (61) auf Isaias (1, 16—20) zum Beweise dafür beruft, daß wir neugeschaffen durch Christus und wiedergeboren werden im Namen der Trinität durch die Abwaschung im Wasser, so stellt er hier die Wirkung der christlichen Taufe den jüdischen Lustrationen gegenüber.

Clemens von Alexandrien beruft sich [1] auf das Vorbild der Taufe Jesu, welcher in allem vollkommen mit Rücksicht auf uns sich taufen ließ. „Wie Jesus durch das Bad und die Ankunft des Heiligen Geistes vollkommen und geheiligt wurde, so auch wir. Getauft werden wir erleuchtet; erleuchtet werden wir zu Söhnen angenommen; adoptirt werden wir vollendet; vollendet werden wir unsterblich gemacht.“ „Dieser Vorgang hat viele Namen: Gnade, Erleuchtung, Vollkommenheit, Bad. Bad, weil dadurch unsere Sünden abgewaschen werden; Gnade, weil die Sündenstrafe nachgelassen wird; Erleuchtung, weil dadurch das himmlische Heilslicht geschaut wird; Vollendung wegen der Abwesenheit jedes Mangels. Mit Recht heißen wir Kinder Gottes, da wir den alten Menschen abgelegt, aber angelegt haben die Unsterblichkeit Christi.“ Mit vollem Recht kann man sagen, daß Clemens hier einfach und allseitig den Begriff von der Rechtfertigung im Sinne der katholischen Kirche entwickelt hat [2].

Irenäus unterscheidet nach demselben Vorbild die Wirkungen auf die Seele und den Leib, für die Gemeinschaft und für den Einzelnen. Wir viele werden eins durch das Wasser, das vom Himmel ist; empfangen durch den Gnadenregen vom Himmel Kraft und Feuchtigkeit, um die Frucht des Lebens hervorzubringen. Unsere Leiber haben durch die Unversehrtheit verleihende Abwaschung Einheit erlangt, die Seelen aber durch den Geist. Beides ist nothwendig, da beide zum Leben Gottes verhelfen [3]. Wer wahrhaft getauft ist, der ist vom diabolischen Geist getrennt und in den innerlichen Besitz des Heiligen Geistes gesetzt [4]. „Ohne Taufe ist es nicht möglich, Sündenvergebung zu erlangen. Nach den Vorschriften des Evangeliums ist es unmöglich, abermals mit Wasser und dem Heiligen Geist zur Vergebung der Sünden ge-

---

[1] Paedag. 1, 6, 1. Vgl. oben S. 209.

[2] Möhler, Patrologie S. 472. [3] Adv. Haer. III, 17, 2.

[4] Const. ep. 6, 27. Vgl. Gregor von Nyssa bei Hilt S. 199 f.

tauft zu werden." [1] „Wir glauben, daß jede Art von Sünde weggenommen wird, wenn wir zu dem heilsamen Bade kommen." „Durch die Taufe werden alle Sünden nachgelassen; es ist keine Art Sünde so groß, daß Jesus, das Wort und die Weisheit, ihrer nicht mächtig wäre; er überwindet und beseitigt alle. Der Täufling empfängt aber auch in der Wiedergeburt ein neues Leben, Heiligung, himmlische Gnade, die uns zu Kindern Gottes macht. Wir sind aus Gott geboren, so daß wir gewaschen im Bade der Wiedergeburt Kinder Gottes, des himmlischen Vaters, werden und Brüder Christi."

Ausführliche Schilderungen der Wirkungen der Taufe zur Nachlassung der Sünden und zur Wiedergeburt finden wir in den schönen Reden der großen griechischen Väter [2] über die Taufe. „Die Nachlassung der Strafe, die Befreiung von den Ketten, die Aussöhnung mit Gott, offenherziges Zutrauen und statt der Niedrigkeit des Knechtes gleichen Rang mit den Engeln: dies und was damit zusammenhängt, gibt uns die Gnade des Taufbades." [3] „Die Reinigung darf nicht bloß aufgetragen, sie muß auch eingetragen werden; du mußt vollkommen verklärt, nicht bloß angefärbt werden; nicht bloß eine Zudeckung der Sünden, sondern eine Erlösung davon muß die Gnadengabe mit sich bringen (Ps. 31, 1. 2)." [4] Dionysius fragt: „Welches also ist der Anfang der heiligen Thätigkeit in Vollzug der hochverehrlichen Aufträge? Diejenige, welche unsere Seelenkräfte für den Empfang der übrigen heiligen Reden und Weihen empfänglich macht, also jene, welche uns zur Erhebung der überhimmlischen Ruhe den Weg bahnt und uns die heilige und göttliche Wiedergeburt verleiht . ., d. h. die Liebe, schreitet im ersten Anfang zur heiligen Verwirklichung der göttlichen Aufträge und schafft uns in unaussprechlicher Weise in göttliches Sein um." [5] Die Nachlassung der Sünden wird allen auf gleiche Weise durch die Taufe verliehen, die Gnade des Geistes aber dem Glauben und der Reinigung entsprechend. Jetzt empfangen wir durch die Taufe die Erstlinge des Heiligen Geistes, die Wiedergeburt wird uns Anfang eines neuen Lebens, Siegel und Schutzwehr und Erleuchtung [6].

Wir müssen hieraus den Schluß ziehen, daß nach der Lehre der Väter in der Taufe alle Sünden und Strafen nachgelassen werden, obwohl die körperlichen Leiden und Uebel als Strafübel bleiben. Erst im Jenseits kommt die volle Vergeltung; aber die Taufe nützt auch dem Körper, indem sie ihn für die Unsterblichkeit vorbereitet [7]. Keiner der Väter bleibt aber hierbei stehen, im Gegentheil ist ihnen gerade die Wiedergeburt, Erneuerung und Heiligung die Hauptsache. Eine Ausnahme wurde nur hinsichtlich der Ketzertaufe gemacht. Die Häretiker empfangen die Taufe, aber nicht den Heiligen Geist [8].

---

[1] *Orig.*, De mart. 30. In Iesu Nave H. 1, 6. 4, 2. 15, 5. In Ioann. 20, 29. Ad Rom. 5, 2.

[2] Als Gegenstück bei den Lateinern sind die Schriften des hl. Cyprian (Ad Donatum) und des hl. Augustinus (Confessiones) zu vergleichen, in welchen diese Heiligen in ergreifenden Worten ihre eigene Wiedergeburt schildern. Augustinus betont auch die Wirkung auf den Leib.

[3] *Greg. Nyss.*, In Epiph. 1. [4] *Greg. Naz.*, De lavacr. 32.

[5] Hier. eccl. 2, 1. [6] *Ioh. Damasc.*, De orth. fide 4, 9.

[7] *Aug.*, C. Iulian. VI. 13, 40. Serm. ad Catech. 3. Ench. 66. Serm. 352, 6. Schwane a. a. O. II, 953. [8] Vgl. S. 169 ff.

Eine weitere Unterscheidung zwischen der Taufgnade und der Mittheilung des Heiligen Geistes war durch die schon in der Heiligen Schrift angedeutete Trennung der Handauflegung von der Taufe gegeben [1]. Die Vollendung und Mittheilung des ganzen göttlichen Geistes fand bei dem Sacrament der Firmung statt.

Zwischen der Wirkung bei den Kindern und Erwachsenen wurde an sich kein Unterschied gemacht; denn Sündennachlassung und Heiligung wurden verbunden gedacht, wenn überhaupt die Gnadenwirkung des Sacraments eintrete. Cyprian hat sich hierfür auf den Heiligen Geist berufen, der nicht getrennt werden könne. Augustinus beurtheilt die Ketzertaufe anders, lehrt aber doch die volle Wirkung der Kindertaufe. Denn wenn beim Schächer das Heil vollkommen war, so wird auch umgekehrt beim Kind, wenn die persönliche Frömmigkeit fehlt, das Heil doch vollendet. Dies sei der Glaube der ganzen Kirche zu jeder Zeit gewesen, also der apostolische Glaube. Wolle man aber eine andere Autorität, so könne man sich auf die Beschneidung berufen. Abraham, der selbst durch den Glauben die Gerechtigkeit erhielt, bekam doch den Befehl, die Kinder zu beschneiden, weil die Beschneidung auch an sich die Kraft eines Sacraments hatte [2]. So geht auch in den Getauften das Sacrament der Wiedergeburt voraus, und wenn sie die christliche Frömmigkeit festhalten, so wird auch die Bekehrung im Herzen nachfolgen, deren Geheimniß am Leibe vorausging. Deshalb wird den Kindern, welche nach der Taufe sterben, die göttliche Allmacht das ergänzen, daß sie, nicht aus gottlosem Willen, sondern aus Mangel des Alters, weder mit dem Herzen zur Gerechtigkeit glauben, noch mit dem Mund zum Heil bekennen konnten. Etwas anderes ist das Sacrament der Taufe, etwas anderes die Bekehrung des Herzens; aber das Heil des Menschen wird durch beide vollendet (compleri); wenn eines fehlt, so muß nicht auch das andere fehlen.

Man macht dem hl. Augustinus deshalb protestantischerseits den Vorwurf, daß er die „magische" Vorstellung der Wirksamkeit der Sacramente nicht nur nicht abgethan, sondern durch sein Interesse für die Kindertaufe verstärkt habe. Allein er befand sich, wie er oft bemerkt, einer alten, allgemeinen kirchlichen Gewohnheit gegenüber [3] und anerkannte die apostolische Tradition als Glaubensquelle. Daß er aber diese Wirkung nicht als eine „magische" in gewöhnlichem Sinne verstanden hat, beweisen eben die Versuche, die objective Wirkung mit der subjectiven Umwandlung in das Verhältniß zu setzen. Wenn er die Frömmigkeit (pietas) bei den Kindern vermißt, so anerkennt er doch, daß dieselbe sich mit der Persönlichkeit herausbildet, also keimartig vorhanden ist. Durch die Taufe wird aber diese Anlage mit übernatürlicher Kraft ausgerüstet [4]. Die Mitwirkung der Frömmigkeit trägt frei-

---

[1] Cf. *Leo I.*, Ep. 159, 7; 166, 9; 167, 18.

[2] De bapt. IV, 24. Enchir. 42. 43.

[3] De bapt. IV, 23: Quod traditum tenet universalitas ecclesiae, cum parvuli infantes baptizantur, qui certe nondum possunt corde credere ad iustitiam.

[4] De pecc. mer. et rem. 1, 9: Christum dare fidelibus occultissimam sui Spiritus gratiam, quam latenter infundit et parvulis. 19. De grat. et lib. arb. 22. Ep. 98, 10; 184, 2; 187, 7, 25 sq.: Dicimus ergo in baptizatis parvulis, quamvis id nesciant, habitare Sp. s. Sie haben ja auch den Verstand und wissen es nicht.

lich bei Erwachsenen etwas zum Maße der Gnade bei, doch erwähnen dies die Griechen öfter.

Wie Augustinus faßte auch Hugo die Sache auf, indem er bemerkte, die Taufe bewirke Vergebung der Sünden durch Mittheilung des Heiligen Geistes. Doch betonte er das negative Moment zu sehr. In der Taufe wird die Nachlassung der Sünden empfangen, durch die Handauflegung der Geist, der Paraklet; dort wird die Gnade zur Sündennachlassung, hier zur Stärkung ertheilt. Was nützt es aber, vom Falle erhoben zu werden, wenn man nicht für die Rennbahn gestärkt wird?[1] Indem der Lombarde mit einigen Vätern der Beschneidung die Kraft, die Nachlassung der Erbsünde zu bewirken, beilegte und der Taufe noch außerdem die Kraft, positiv durch die Gnade zu heiligen und die eingegossenen Tugenden einzusenken, zuschrieb, gab er Veranlassung zur Trennung beider Wirkungen und damit zu zahlreichen Controversen. Diese bezogen sich vornehmlich auf die Taufe unmündiger Kinder. Der Lombarde erwähnt zwei Meinungen hierüber. Die erste, daß sie keine Gnade erhalten, eignet er sich an, weil diese Gnade (nach seiner Ansicht) Glaube und Liebe sei. Folglich muß diesen Kindern, wenn sie erwachsen sind, eine weitere Gnade mitgetheilt werden. Geschieht dies nicht, so ist es nicht ihre Schuld, weil sie ja von der Sünde gerechtfertigt sind. Dagegen meinen einige, die wirksame und mitwirkende Gnade ((gr. operans et cooperans) werde in der Taufe allen Unmündigen gegeben, aber als Ausstattung, nicht als Gebrauch (in munere, non in usu), so daß sie später von der Ausstattung zum Gebrauch übergehen können[2]. Sein Commentator Peter von Poitiers hat sich bereits der letztern Ansicht zugeneigt.

Alexander von Hales machte hiergegen geltend, daß eine Vergebung der Schuld nach der gegenwärtig von Gott festgestellten Ordnung niemals ohne positive Gnadenmittheilung erfolge. Vielmehr tilge gerade die Gnade (gr. gratum faciens) die Schuld aus und befähige und disponire die Seele zum Guten[3]. Deshalb müsse auch die Beschneidung mit einer Gnade verbunden gewesen sein, obwohl die Gnade der Taufe viel größer sei. Ebenso könne den Unmündigen in der Taufe nicht bloß Austilgung der Schuld ohne alle positive Heiligung oder nur eine die Schuld austilgende, aber nicht die Seelenkräfte für das Gute befähigende und über die Natur erhebende Gnade verliehen werden. Es werden ihnen die Tugenden eingegossen zur Ausschmückung ihrer Seelen für die ewige, himmlische Bestimmung. Bonaventura schließt sich seinem Lehrer an[4], indem er auch den Unmündigen die res sacramenti zuerkennt, d. h. die Gnade mit den Tugenden wie den Erwachsenen. Denn wäre, meint er, nur ein Habitus vorhanden, wenn ein Actus da ist, gäbe es also nur einen thätigen (operativus) Habitus, so hätten auch die Erwachsenen den Habitus nicht, wenn sie gerade, z. B. im Schlafe, nicht thätig sind.

Enchir. 52: Vera mors = remissio peccatorum, vera resurrectio = vera iustificatio. Serm. 294, 14. Op. imp. c. Iul. VI. 3. Cf. *Hilar.* in Matth. 2, 6. *Tournely,* De bapt. 165. Schell, Dreieiniger Gott. S. 545. [1] De sacr. II, 7, 3.

[2] Sent. IV. D. 4, 7. Vgl. Kuhn, Lehre von der Gnade. Tübingen 1868. S. 393 ff. Schwane a. a. O. III, 608 ff.

[3] Summ. IV. q. 7. m. 7. a. 3. 4. [4] Sent. IV. D. 4. p. 2. q. 2.

Thomas ist derselben Meinung [1], nur änderte er später seine Ansicht über die Beschneidung, welcher er bloß mehr eine Wirksamkeit ex opere operante zuschreibt. Die anderen Scholastiker folgten aber dem Lombarden. Namentlich ist für diesen Scotus, der eine Auslöschung und Austilgung der Schuld ohne Eingießung der heiligmachenden Gnade für möglich hält. Da aber nach der von Gott bestimmten Ordnung alle Menschen in Adam für den Himmel berufen worden sind, so findet jetzt thatsächlich und nach der gegenwärtigen Ordnung keine Rechtfertigung ohne die heiligmachende Gnade statt. Das Concil von Vienne (1311) hat entschieden, daß nach der wahrscheinlichern, den Aussprüchen der heiligen Väter und der modernen Lehrer angemessenern Lehre den unmündigen Kindern wie den Erwachsenen in der Taufe die heiligmachende Gnade und die Tugenden zu theil werden [2]. Das Tridentinum hat einerseits die Lehre von der rechtfertigenden Gnade als einer qualitas animae inhaerens, wenn es auch den Ausdruck vermeidet, und die Lehre von den virtutes infusae sanctionirt, andererseits die Gleichstellung der Kinder und Erwachsenen ausgesprochen. Denn es verwirft die Meinung, daß die getauften Kinder nicht unter die Gläubigen gezählt werden können, weil sie keinen Glaubensact haben, und deshalb, nachdem sie in die Unterscheidungsjahre eingetreten seien, aufs neue getauft werden müssen [3]. Ebenso lehrt die Synode, daß das Verdienst Jesu Christi durch das in der Form der Kirche richtig gespendete Sacrament der Taufe sowohl den Erwachsenen als den Unmündigen zugeeignet werde. Auch bei den Kindern werde die Taufe zur Vergebung der Sünden gespendet. Durch die Gnade Christi, welche in der Taufe mitgetheilt wird, werde die Schuld der Erbsünde nachgelassen, d. h. alles das weggenommen, was den wirklichen und eigentlichen Charakter der Sünde habe, und nicht bloß ausgewischt oder nicht angerechnet, so daß den Menschen nichts mehr am Eintritt in das Himmelreich hindere. Die Synode betrachtet also auch die Taufe der Unmündigen als einen Act der Wiedergeburt und Erneuerung.

Auf Grund dieser Lehre gibt der römische Katechismus eine schöne Schilderung der Wirkungen der Taufe, welche zugleich als Darstellung des Rechtfertigungsprocesses zu betrachten ist. Die eigentliche Wirkung sei die Nachlassung der Sünden, der ererbten und persönlichen, aber auch aller Strafen,

---

[1] S. th. III, 69, 6; 70, 4.

[2] Clementina de fide cath. 1: Quantum ad effectum (baptismi) cum theologi varias opiniones habeant, videlicet dicentibus quibusdam parvulis culpam remitti, sed gratiam non conferri, aliis e contra asserentibus quod et culpa eisdem in baptismo remittitur et virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum: nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quae dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo gratiam informantem et virtutes, tanquam probabiliorem et dictis Sanctorum ac Doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem sacro approbante Concilio duximus eligendam.

[3] S. 7. de bapt. 13. S. 5. c. 3. 4. Vgl. Eugen IV. an die Armenier: Huius sacramenti effectus est remissio omnis culpae originalis et actualis, omnis quoque poenae, quae pro ipsa culpa debetur. Propterea baptizatis nulla pro peccatis praeteritis iniungenda est satisfactio: sed morientes, antequam culpam aliquam comittant, statim ad regnum caelorum et Dei visionem perveniunt.

weshalb den Getauften nie Bußstrafen auferlegt worden seien. Weil wir in der Taufe mit Christus sterben, so werden wir auch mit Christus auferstehen, frei von allen ewigen Strafen im jenseitigen Leben. Warum in diesem Leben die Widerwärtigkeiten und Leiden des irdischen Lebens bleiben, erklärt sich aus zwei Gründen, einmal weil wir Christus, der für uns gelitten hat und gestorben ist, ähnlich werden sollen, sodann weil es für ein tugendhaftes Leben von Nutzen ist. Dahin gehört auch das Zurückbleiben der Concupiscenz, von welcher schon das Tridentinum sagt, sie sei zum Kampfe zurückgelassen und schade denen, welche nicht einwilligen, sondern männlich mit der Gnade Gottes gegen sie kämpfen, nicht. Diese Concupiscenz, welche der Apostel einigemal Sünde nenne, habe die katholische Kirche nie in dem Sinne Sünde genannt wissen wollen, als ob sie wahrhaft und wirklich in den Wiedergeborenen Sünde sei, sondern weil sie aus der Sünde stamme und zu der Sünde hinneige. Der Katechismus verweist für diese Erklärung der paulinischen Stellen auf den hl. Augustinus [1], welcher die aus der Sünde stammende Concupiscenz eine „animi appetitio, natura sua rationi repugnans“ nenne, die aber, wenn die Zustimmung fehle, von der wahren Natur der Sünde weit entfernt sei. Auch Gregor I. habe die Behauptung, daß die Sünden nur oberflächlich nachgelassen werden, als glaubenswidrig bezeichnet, da durch das Sacrament des Glaubens die Seele, bis in die Wurzel von der Sünde befreit, Gott allein anhänge (Joh. 13, 10) [2]. Als Figur und Bild führt der Katechismus die Reinigung des Naaman vom Aussatze an [3].

Ist aber die Nachlassung aller Sünden und Strafen die Hauptwirkung der Taufe (Apg. 2, 38), so doch nicht die einzige. Vielmehr werden wir durch die Kraft dieses Sacramentes, welche als eine sehr große zu bezeichnen ist, auch mit ausgezeichneten Gütern und Gaben ausgestattet [4]. Unsere Seele wird mit der göttlichen Gnade erfüllt, durch welche wir gerecht, Söhne Gottes und Erben des ewigen Lebens werden. Diese Gnade ist nicht bloß eine sündentilgende, sondern eine „divina qualitas in anima inhaerens ac veluti splendor quidam et lux“, welche die Makeln der Seele tilgt und die Seele selbst schöner und glänzender macht. Zugleich damit werden von Gott die Tugenden der Seele eingegossen. Sodann werden wir durch die Taufe als Glieder mit dem Haupte Christus verbunden, so daß, wie vom Haupte die Kraft fließt, durch welche die einzelnen Theile des Körpers zur Ausübung ihrer eigenthümlichen Functionen bewegt werden, aus der Fülle Christi auf alle, welche gerechtfertigt werden, die göttliche Kraft und Gnade ausgegossen wird, welche uns zu allen Pflichten der christlichen Frömmigkeit tüchtig macht. Wenn wir dennoch in der Versuchung einen schweren Kampf zu bestehen haben, so brauchen wir nicht kleinmüthig zu werden, da wir im Vertrauen auf Gott hoffen dürfen, durch tägliche Uebung immer fester und vollkommener zu werden.

Das Maß der Gnade muß in der Taufe insofern gleich sein, als alle, welche die Taufe würdig empfangen, des ewigen Lebens würdig sind. Doch schließt dies bei Erwachsenen ein höheres Maß der Gnade nach dem Wohlgefallen des Heiligen Geistes und der eigenen Mitwirkung nicht aus. Und je mehr

---

[1] De pecc. mer. et rem. 2, 4. Ep. 184, 1, 3. Retract. I, 15, 2.
[2] Ep. 11, 45. [3] Cat. rom. de bapt. 38 sq. [4] L. c. 41 sq.

der Mensch mit der Gnade mitwirkt, desto vollkommener wird sein Gerechtigkeitszustand. Obwohl der hl. Cyprian, wie erwähnt worden ist, den Heiligen Geist nicht getrennt und die geistliche Gnade in der Taufe für alle gleich zugetheilt wissen will, so anerkennt er doch für später durch unsern Wandel und unser Zuthun eine Abnahme oder einen Zuwachs. Gleichwie im Evangelium der Samen des Herrn gleichmäßig ausgestreut wird, aber je nach der Beschaffenheit des Bodens ein Theil erstirbt, ein anderer hingegen zu vielfältiger Fülle entweder einer dreißig- oder sechzig- oder hundertfachen Körnerzahl heranwächst, so ist es auch mit der Gnade der Taufe. „Wenn du den Weg der Unschuld und Gerechtigkeit einhältst, wenn du in der von oben her eingeflößten Festigkeit deiner betretenen Bahn fortwandelst, wenn du mit aller Geisteskraft und deinem ganzen Herzen an Gott hingezogen das bist, was du zu sein angefangen, dann ist dir vergönnt, deines Strebens Ziel so hoch zu setzen, als die geistige Gabe sich mehrt; denn nicht so wie es bei irdischen Wohlthaten geht, ist auch in der Aufnahme der Himmelsgabe irgend Maß und Ziel. Der reichlich einströmende Geist wird durch keine Grenzen gehemmt, durch keine beengenden Schranken in ein räumliches Maß eingezwängt. Ergiebig fließt er, überreich strömt er. Unsere Brust sei nur durstig und offen. Soviel nur immer unser Glaube, mit dem wir hinzutreten, zu fassen vermag, so viel schöpfen wir an sprudelnder Gnade.“ [1] Dieses Fortschreiten nennt Origenes eine „innovatio novi hominis de die in diem“ [2]. Johannes von Damascus sagt, die Nachlassung der Sünden werde allen in gleicher Weise verliehen, die Gnade des Geistes aber dem Glauben und der Reinigung entsprechend.

Augustinus hält es für schwierig, über die leiblich angewandte Heiligung der Kinder etwas zu sagen, ist aber überzeugt, daß durch das Sacrament das Heil vollendet werde. Aus der Wurzel wächst die Frömmigkeit heraus. Er meint sogar, es finde nur eine vollkommene Nachlassung aller Sünden in der Taufe statt; aber die Qualität des Menschen werde nicht sogleich ganz verändert, sondern die geistlichen Erstlingsgaben verwandeln allmählich, wenn bei denen, welche gut vorwärts schreiten, von Tag zu Tag die Neuheit wächst, was fleischlich alt sei, in sich um, bis alles so erneuert sei, daß auch die Schwachheit des thierischen Körpers zur geistlichen Festigkeit und Unvergänglichkeit gelange [3]. Er warnt die Katechumenen vor Ueberhebung, wenn sie sehen, daß sie im sittlichen Leben viel weiter fortgeschritten seien als viele Christen, welche die Gnade der Taufe empfangen haben, und fordert sie auf, desto eifriger nach der Taufgnade zu streben.

Chrysostomus ermahnt die Katechumenen eindringlich, sich gut auf den Empfang der Taufe vorzubereiten; denn sei es an sich traurig, wenn man die Tugend bloß um des Lohnes willen übe, so habe doch Gott um unserer Schwachheit willen für die Tugendübung Lohn verheißen. Würde ein Mensch, der unzählige Verbrechen begangen, nach empfangener Taufe,

---

[1] *Cypr.* ad Don. 5. Cf. Ep. 63, 8: Quod avida et sitienti cupiditate suscipitur, plenius et uberius hauritur. 69, 14.

[2] Ad Rom. 5, 8. *Ioh. Damasc.*, De orth. f. 4, 9.

[3] De pecc. mer. et rem. 2, 27, 44. In Ioan. tr. 13, 7.

„was nach meiner Meinung nicht so leicht vorkommen wird", aus dem Leben scheiden, so wird er zwar seiner Thaten wegen nicht gerichtet werden, aber doch keine wahre Befriedigung finden; denn es wird ihn schmerzen, wenn er andere mit Kronen geschmückt im Glanz und in Ehre erblickt. „Würde er, obgleich er nicht der Hölle verfiel, den Schmerz wohl ertragen?"[1] Noch weit mehr trifft dies für die nach der Taufe begangenen Sünden zu. Augustinus weist sowohl die Ansicht Jovinians, daß man nach der Taufe nicht mehr sündigen könne, als die anderer, daß der Glaube und die Taufe allein zum ewigen Leben ausreichen, zurück, vielmehr müssen auch die Getauften in der Kirche durch gute Werke sich des ewigen Lebens würdig machen[2]. Gregor von Nyssa glaubt, daß das eifrige Gebet der Katechumenen um die Gnade jedenfalls die Gnade sichere, entweder einen Zuwachs der Gnade, oder doch die vorhandene Gnade[3].

Eine genauere Exposition und eine dogmatische Entscheidung hat erst das Tridentinum auf Grund der scholastischen Lehre gegeben. Es betont zuerst die Nothwendigkeit der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, wahrt aber der zuvorkommenden Gnade ihr Recht. Die von der Gnade geweckte und geleitete Vorbereitung führt bis zu dem Vorsatz, die Taufe zu empfangen, ein neues Leben anzufangen und die göttlichen Gebote zu beobachten. Dieser Vorbereitung folgt die Rechtfertigung durch die Taufe selbst. Die einzige Formalursache derselben ist die Gerechtigkeit Gottes, die wir in uns aufnehmen, ein jeder nach dem Maße, welches der Heilige Geist den einzelnen zutheilt, wie er will, und nach der eigenen Vorbereitung und Mitwirkung eines jeden[4]. Die späteren Theologen nehmen an, daß den Kindern die Gnade, den Erwachsenen extensiv dieselbe Menge der Habitus und Gaben, intensiv aber in einem nach der Ungleichheit der Disposition verschiedenen Grade zu theil werde[5].

Nach den Berichten der Apostelgeschichte und des hl. Paulus waren in der apostolischen Zeit mit der Spendung der Taufe gewisse sichtbar wirkende Charismen oder Gnadengaben verbunden. Doch ist es schwer, im einzelnen zu unterscheiden, was auf die Taufe oder auf die Handauflegung, was auf unmittelbare Einwirkung des Geistes in der Kirche zurückzuführen ist. Vom ersten Pfingstfeste an wirkte der Heilige Geist in der apostolischen Kirche sichtbar durch Wunder und Gaben (gratiae gratis datae), um die Ausbreitung und Befestigung des Christenthums zu beschleunigen. Je mehr aber das Werk Gottes sich selbst als solches rechtfertigte, desto mehr mußten diese für die Unmündigen und Anfänger berechneten Zeichen der Offenbarung zurücktreten. Denn den Unmündigen reichte der Apostel die Milch, den Vollkommenen aber feste Speise. Weil diese Zeichen und Gaben nicht die persönliche Gerechtigkeit, sondern das allgemeine Wohl der Kirche bezweckten, so folgt aus ihrem Fehlen nicht ein Abmangel des Heiligen Geistes. Wenn Origenes sagt, zur apostolischen Zeit sei den Täuflingen nicht nur wie zu seiner Zeit ein Typus der Mysterien, sondern die Kraft und das Wesen derselben mitgetheilt worden, so nimmt er auf die sichtbare Wirkung und auf den weitern Umstand Rücksicht, daß sich in der apostolischen Kirche das Sterben und Auferstehen mit

---

[1] In ep. ad Hebr. H. 13, 4. [2] Vgl. Schwane a. a. O. II, 953 ff.
[3] Cat. 34. [4] S. 6. c. 7. [5] *Suarez,* D. 28. S. 3, 3. 7. 8.

Christus als Absterben der Sünde und Auferstehen zu einem neuen Leben auffallender und allgemeiner gezeigt hat[1].

Endlich wird im Sacramente der Taufe der Seele ein unauslöschlicher Charakter eingeprägt. Wie oben gezeigt worden ist, erkannte man diese Wirkung vor allem an der stets streng festgehaltenen Lehre und Praxis von der Nichtwiederholbarkeit der Taufe. Die Taufe wird einmal empfangen und nicht mehr wiederholt, bemerkt der hl. Cyprian[2], und der Lombarde sagt mit Augustinus, wieder zu taufen ist überhaupt eine Sünde, einen Katholiken aber wieder zu taufen, ist ein schreckliches Verbrechen. Die Taufe wird durch diesen Charakter Christi zum Kennzeichen des Christen, zur Pforte für die Gnaden (ianua sacramentorum), zum Verpflichtungsgrund eines heiligen Lebens. Alle haben den Charakter, welche getauft werden, sagt Augustinus, aber die Häretiker haben ihn nicht, um durch ihn gekrönt, sondern um durch ihn verdammt zu werden.

§ 18.

Der Ausspender der Taufe.

Nach der Anweisung des Herrn (Matth. 28, 19) sind die ordentlichen Spender der Taufe die Apostel und ihre Nachfolger, die Bischöfe. Innocenz III. erschließt hieraus auch die Ungiltigkeit der Selbsttaufe[3]. Doch folgt diese schon aus der allgemeinen Stellung des Spenders zu den Sacramenten. Aus der Apostelgeschichte erfahren wir (8, 12; 9, 17 f.; 10, 48), daß auch die Diakonen die Taufe spendeten. Der Apostel bemerkt (1 Kor. 1, 14), daß er in Korinth nur wenige selbst getauft habe. Diejenigen, welche Joh. 3, 22; 4, 2 von der christlichen Taufe verstehen, finden hier ein Vorbild für die Laientaufe, weil die Apostel noch nicht ordinirt gewesen seien[4]. Aber auch Matth. 28, 19 werde ihnen nur der besondere Auftrag gegeben, ex officio zu taufen. Daraus folge nicht, daß nur ihren Nachfolgern die Gewalt übertragen worden sei; denn Christus konnte zu seinen Jüngern auch reden, insofern sie die allgemeine Kirche repräsentirten. Daher habe er jedem die Gewalt zu taufen verliehen. Doch ist hierfür erst der nähere Beweis zu führen. Da die Elf kurz vorher genannt und auch andere Vollmachten ihnen vom Auferstandenen speciell übertragen worden sind (Joh. 20, 21—23), so ist erst aus dem spätern Verhalten derselben ein sicherer Schluß zu ziehen. Letzteres spricht nun allerdings für die weitere Ausdehnung, wie auch am Pfingstfest allen der Heilige Geist ertheilt worden ist. Doch führt uns die Heilige Schrift nicht sicher über die Diakonen hinaus (Apg. 8, 12. 37).

---

[1] In Rom. 5, 8.

[2] Ep. 63, 8. nach Joh. 4, 13. 14. *Aug.*, Ep. 23, 2. Lomb. IV. D. 6, 2. Marcion erlaubte eine dreimalige Taufe. *Epiph.*, Haer. 42, 3.

[3] Decr. III. t. 42. c. 4. *Denz.* l. c. n. 344. Cf. *Aug.*, C. Crescon. 3, 6: Sine ministro nec nos dicimus hominem baptizari. In den Acta Pauli et Theclae 34 (Lips.) wird erzählt, Thekla habe sich selbst getauft, indem sie sich in das Wasser stürzte mit den Worten: Im Namen Jesu Christi taufe ich mich.

[4] *Suarez*, D. 23. S. 1, 4. 8.

Aus dem höchsten Alterthum haben wir zwei einander scheinbar widersprechende Nachrichten über den Spender der Taufe. Die Apostellehre fordert allgemein die Gläubigen auf, zu taufen[1]. Dagegen sagt Ignatius: „Es ist nicht gestattet, ohne den Bischof weder zu taufen, noch die Agapen zu feiern.“[2] Eine Ausgleichung gibt Tertullian: „Die Taufe zu spenden, hat das Recht der höchste Priester, d. i. der Bischof, sodann die Presbyter und Diakonen, aber nicht ohne die Autorisation durch den Bischof wegen der Ehre der Kirche, durch deren Wahrung der Friede der Kirche gewahrt wird.“ Da in der Aufforderung der Apostellehre auch der vorausgehende Unterricht erwähnt ist, so versteht es sich von selbst, daß sie in erster Linie an die Vorsteher der Gemeinde gerichtet ist.

Justin vermeidet es, den Spender der Taufe zu nennen[3]. Vielleicht ist aber der Vorsteher, welcher die eucharistische Feier leitet, auch bei der unmittelbar vorausgehenden Taufhandlung als Leiter und Hauptperson zu denken. In den apostolischen Canones gelten der Bischof und die Presbyter als die gewöhnlichen Spender[4]. Die Sibylle und Hippolyt stellen die Presbyter als die ordentlichen Spender dar, die Diakonen haben ihnen dabei behilflich zu sein. Cyprian nennt die Vorsteher der Kirche und die durch das Gesetz des Evangeliums und die Anordnung des Herrn Eingesetzten, die Bischöfe und Presbyter[5]. Mit Berufung auf die Taufe durch den Diakon Philippus bemerkt er, daß Petrus und Johannes nicht nochmals tauften, sondern nur dasjenige, was noch fehlte, nämlich das Gebet, die Handauflegung, die Anrufung des Heiligen Geistes, nachgeholt haben. „Dies geschieht auch bei uns noch, daß man jene, die in der Kirche getauft werden, den Vorstehern der Kirche vorstellt, damit sie durch unser Gebet und unsere Handauflegung den Heiligen Geist empfangen und durch das Zeichen des Herrn (Kreuzzeichen) die Vollendung erhalten.“ Noch Hieronymus bemerkt[6], daß ohne Chrisma und Befehl des Bischofs weder der Presbyter noch der Diakon ein Recht zu taufen habe. Ambrosius nennt die Leviten, Priester und den obersten Priester (summus sacerdos = Bischof); letzterer frage und consecrire[7]. Ebenso Maximus von Turin. Der Priester gebrauche die himmlischen Worte (Matth. 28, 19); der oberste Priester wasche die Füße nach der Taufe. Der Verfasser des pseudo-ambrosianischen Commentars zu den paulinischen Briefen sagt, in der ersten Kirche sei es allen erlaubt gewesen, zu predigen und zu taufen, wegen der geringen Anzahl der Ministri; da aber nun die kirchlichen Verhältnisse geordnet seien, so sei es den Clerikern und Laien nicht gestattet, zu predigen und zu taufen[8].

Die apostolischen Constitutionen gestatten nur den Bischöfen und Presbytern die Taufe, nicht den anderen Clerikern; die Diakonen sollen jene unterstützen[9].

---

[1] C. 7: Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίσατε· ταῦτα πάντα προειπόντες, βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ π. κ. τ. λ.

[2] Ad Smyrn. 8, 2. *Tert.*, De bapt. 17. [3] Ap. 1, 61. 65.

[4] Can. ap. 47. 49. 50. Sibyll. 8, 271. *Hippol.* in Theophan. 5.

[5] Ep. 73, 7. 8. 9. Cf. 75, 8. [6] Adv. Lucif. 4.

[7] De myst. 1, 2. *Max.*, De sacr. 1, 2. 2, 5. 6; 3, 1.

[8] In ep. ad Eph. 4, 11. 12.

[9] 3, 11. (Interpolator) 8, 46, 5. Cf. *Epiph.*, H. 79, 3.

Sie bezeichnen als die Hauptfunctionen des Presbyters: Lehren, Opfern, Taufen, Segnen (des Volkes). Da gewöhnlich eine sehr große Zahl Täuflinge miteinander getauft wurden, so war für den Bischof die Beihilfe der Presbyter und Diakonen unentbehrlich. Gewöhnlich vollzogen diese die Taufhandlung, und der anwesende Bischof ertheilte die Firmung. Dies schärfen noch Theodoret und Gelasius ein [1]. Nur im Nothfall dürfen die Diakonen ohne Bischof oder Priester taufen. Und diese Verordnungen haben zahlreiche spätere Synoden wiederholt [2]. Auch der römische Katechismus verbietet die Vornahme der Taufe den Diakonen ohne Erlaubniß des Bischofs oder Priesters [3]. Der Priester gilt seit dem 11. Jahrhundert als der gewöhnliche Spender der Taufe. „Wegen der geringen Anzahl der Bischöfe und der Menge der Täuflinge wird die Spendung allen Priestern gestattet.“ [4]

Die gleichen Gründe mußten auch dazu drängen, wenigstens für den Nothfall den Kreis weiter auszudehnen. Das Bedürfniß lag im Anfang vor, da manche, welche zum Christenthum übertreten wollten, oft außer Laien kaum andere Spender zeitig erreichen konnten. Als später die Organisation besser war, mußte die Ordnung strenger gewahrt werden, aber Nothfälle gab es immer. Je schärfer jedoch die Unterscheidung zwischen Cleriker und Laien, sacerdotium und plebs hervortrat, desto schwieriger wurde es, die Taufe der Laien anzuerkennen. Doch kennt schon Tertullian diese aus der Apostellehre zu erschließende alte Praxis und sucht sie theologisch zu begründen. Denn er fährt in der oben citirten Stelle fort: „Außerdem haben auch die Laien das Recht zu taufen; denn was unter gleichen Bedingungen (ex aequo) empfangen wird, kann auch unter gleichen Bedingungen gegeben werden; es müßte nur etwa sein, daß sich Anfänger im Glauben Bischöfe, Priester oder Diakonen nennen ließen. Das Wort des Herrn darf vor niemanden verborgen werden, folglich kann auch die Taufe, in gleicher Weise ein Anfang von Gott, von allen ausgespendet werden. Jedoch da auch den Oberen die Zucht und Ehrerbietung und Bescheidenheit obliegt, so ist sie um so mehr Pflicht für die Laien, damit sie sich nicht das geweihte Amt des Bischofs anmaßen.“ „Es möge dies genug sein, sich dessen in Nothfällen zu bedienen, wenn irgendwo die Beschaffenheit des Orts, der Zeit oder der Person dazu Anlaß gibt.“

Cyprian bestreitet dieses Recht der Laien ebenso wie die Fähigkeit der Häretiker, zu taufen; denn vom Herrn haben nur die Vorsteher das Recht erhalten, und die Geschichte des Kore im Alten Testament beweise, daß alles durch ein bestimmtes Gesetz und durch eigene Anordnung von Gott eingerichtet sei, und daß sich niemand gegen die Bischöfe und Priester etwas anmaßen könne, wozu er nicht das Recht und die Gewalt habe [5]. Auch diejenigen, welche die Ketzertaufe anerkannten, haben damit noch nicht die Laientaufe anerkannt; denn die Häretiker, um welche es sich handelte, hatten auch priesterliche Organe, sonst wäre es für die Zeit Cyprians auffallend, daß dieser

---

[1] *Theodor.* in II. Paral. q. 1. *Gelas.*, Ep. 4 ad episc. per Lucan. 7.

[2] York 1195. Kap. 4. London 1200. Rouen 1231. Canterbury 1236. Vgl. Hefele a. a. O. V, 761. 796. 1009. 1052. Hahn a. a. O. S. 175. A. 12.

[3] De bapt. 21. [4] *Scotus,* Sent. IV. D. 6. q. 1. [5] Ep. 73, 7. 8.

Punkt gar nicht berührt worden ist. Später wird er allerdings erwähnt. Basilius, welcher die Taufe der Häretiker im allgemeinen nicht gelten ließ, wohl aber die der Schismatiker und Parasynagogen (Conventikel)[1], glaubte, Cyprian habe deshalb die Taufe der Schismatiker nicht anerkannt, weil er gemeint habe, ihre Bischöfe und Priester verlieren den priesterlichen Charakter. Er scheint also selbst die Laientaufe beanstandet zu haben. „Wir verbieten überhaupt den Laien, priesterliche Functionen auszuüben, wie die Darbringung des Opfers oder die Taufe, oder die Handauflegung oder die kleinere oder größere Benediction" (Hebr. 5, 4), bemerken die apostolischen Constitutionen[2]. Die vom Diakon Philippus und von Ananias gespendeten Taufen suchen sie dadurch zu erklären, daß sie wie bei Job und Melchisedech eine unmittelbare Ausrüstung mit der priesterlichen Gewalt annehmen.

Das Concil von Elvira (306) erlaubt, daß bei einer Schifffahrt, oder wenn überhaupt keine Kirche nahe ist, ein Laie, sofern er sein Taufbad nicht (durch Abfall) befleckt hat, und kein bigamus ist, einen auf den Tod erkrankten Katechumenen taufen dürfe (38). Hieronymus[3] begründet die Laientaufe im Nothfall wie Tertullian, während er das Vorrecht des obersten Priesters aus der Einheit der Kirche erklärt. Augustinus sagt[4], im Falle der Noth sei es für den Laien, wenn er taufe, entweder keine oder eine läßliche Sünde; sei aber die Taufe ohne Nothfall ertheilt worden, so sei es eine Anmaßung, aber die Taufe dürfe nicht wiederholt werden. Noch später kam es nicht selten vor, daß man lieber Katechumenen ohne Taufe sterben, als sie durch einen nicht ordnungsmäßigen Spender taufen ließ[5], wie schon das Beispiel des Rogatianus beweist. Gelasius (494) bemerkt, daß die Taufe im äußersten Nothfall meistens auch den christlichen Laien zugestanden werde. In einem Briefe an Papst Vigilius ums Jahr 551 bitten italienische Priester um die Rückkehr des Bischofs Dacius von Mailand, weil viele Stühle, für die man neue Bischöfe weihen sollte, seit Jahren erledigt und darum viele Leute ohne Taufe gestorben seien[6]. Doch verschwinden allmählich diese Bedenken. Die lateinische und griechische Kirche anerkennen allgemein die Laientaufe[7]. Doch wirkte in der griechischen Kirche die alte An-

---

[1] Ep. 188 c. 1. 199 c. 47. Cf. *Chrys.*, De sac. 3, 5. Cf. De rebapt. 5: Quia ceteri homines clericis qui periclitantur hoc idem praestare non possint. Doch sind vorher nur die Bischöfe genannt, um die Meinung zu bekämpfen, als ob eine Taufe ohne die Handauflegung derselben nicht zum ewigen Leben hinreiche. C. 10: Si a minore clero per necessitatem traditum fuerit, eventum exspectemus ut aut suppleatur a nobis aut (a) Domino supplendum reservetur: si vero ab alienis traditum fuerit, ut potest hoc negotium et ut admittit corrigatur.

[2] 3, 10. (Int.) 8, 46, 10.

[3] Adv. Lucif. 7: Ut enim accipit quis, ita et dare potest.

[4] Contra ep. Parmen. II, 13, 29. Cf. *Greg. I.*, Ep. 1, 33.

[5] Vgl. Probst a. a. O. S. 116. *Gelas.*, Ep. 14, 7.

[6] Hefele a. a. O. II, 824.

[7] *Isid.*, De off. eccl. 2, 25, 9: Unde (sc. Ioann. 20, 21—23. Matth. 28, 19) constat baptisma solis sacerdotibus tractandum, eiusque ministerium nec ipsis diaconibus explere est licitum absque episcopo vel presbytero, nisi his procul absentibus, ultima languoris cogat necessitas: quod etiam et laicis fidelibus plerumque permittitur, ne quisquam sine remedio salutari de saeculo evocetur. Cf. Grat. P. II. c. 1. q. 1. c. 59. *Greg. III.* ad Bonif. (738). Kattenbusch a. a. O. I, 402 ff.

sicht wie bei der Ketzertaufe nach[1]. Calvin wollte die Taufe nur den ordinirten Dienern der Kirche gestatten (Matth. 28, 19).

Die Frage, ob auch ein Nichtchrist taufen könne, wagt der hl. Augustinus, welcher sie zuerst aufwirft, nicht zu entscheiden, da in einer so wichtigen Frage ohne die Autorität eines großen Concils nichts verwegen behauptet werden dürfe[2]. Indem er beifügt, bei denen, welche sich von der Einheit der Kirche getrennt haben, sei es keine Frage, daß sie sowohl das Sacrament haben, als es spenden können, so zeigt er damit, daß die Taufe des Nichtchristen nicht eine einfache Consequenz des Resultats im Ketzertaufstreite ist. Immerhin ist aber das Haupthinderniß der subjectiven Befähigung dadurch beseitigt worden[3]. Anderswo[4] bemerkt er, daß die Frage viel besprochen werde, ob eine von einem nicht Getauften gespendete Taufe, wenn er etwa aus irgend einer Neugierde gelernt habe, wie dieselbe zu geben sei, anerkannt werden soll. Er legt aber den Nachdruck auf die Intention des Spenders und Empfängers und verweist auf ein zukünftiges Concil. Wenn er auf einem solchen seine Ansicht sagen müßte, so würde er sagen, er zweifle keineswegs, daß diejenigen die Taufe haben, welche wo immer und von wem immer dieselbe, durch die evangelischen Worte geweiht, ohne eigene Verstellung und mit einigem Glauben empfangen haben, obwohl sie ihnen zum Heile nichts nützen würde, wenn sie der Liebe entbehrten, durch welche sie der katholischen Kirche eingefügt würden. Gregor III. schreibt an Bonifatius, er solle die von Heiden Getauften wieder taufen im Namen der Dreifaltigkeit. Doch scheint letztere Bemerkung anzudeuten, daß die kirchliche Form nicht angewandt worden war, wie auch die Glosse erklärt[5]. Von Isidor wird die Angabe berichtet: Si quis per ignorantiam ordinatur antequam baptizetur, debent ab eo baptizati iterum baptizari[6]. Dies stimmt mit der Ansicht in den kirchlichen Officien überein[7]. Es ist aber möglich, daß dort die Meinung eines andern berichtet wird, denn es wird hinzugefügt: sed romanus Pontifex non hominem iudicat, qui baptizat, sed Spiritum Dei subministrare gratiam baptismi, licet paganus sit qui baptizat[8]. Das Concil von Compiègne (757) bestimmt im zwölften Canon: „Wenn jemand von einem Ungetauften getauft worden ist, aber unter Anwendung der Trinitätsformel, so ist er wirklich getauft, wie Papst Sergius entschieden hat.“ Ebenso antwortete Nicolaus I. den Bulgaren[9] und Eugen IV. den Armeniern. Die Scholastiker berufen sich hierfür regelmäßig auf den römischen Pontifex und Isidor. Doch suchen sie auch eine theologische Begründung zu geben, indem sie darthun wollen, daß durch die Intention zu thun, was die Kirche thut, der Taufende zum Minister der Kirche werde[10].

---

[1] Vgl. Tournely a. a. O. S. 130. [2] C. ep. Parm. II, 13, 30.

[3] L. c. 29: A quolibet cuilibet detur, quod datum fuerit, non potest dici non datum quamvis recte dici possit illicite datum. Optat. 5, 7.

[4] De bapt. VII, 53. [5] *Suarez,* D. 23. S. 1, 9.

[6] *Gratian.* P. II. c. 1. q. 1. s. 59. (Decr. III. de consecr. d. 4. c. 23. Hahn a. a. O. S. 174. 283).

[7] De eccl. off. 2, 24, 5. 25, 9. [8] *Suarez,* D. 23. S. 1, 6.

[9] Vgl. oben S. 233.

[10] Mattes, Theol. Quartalschrift 1849 S. 582—585. 1850 S. 44 f. Morgott, Der Spender u. s. w., S. 84.

Endlich war noch die letzte Consequenz des Princips zu ziehen, die Taufe der Frauen anzuerkennen. Nach dem Grundsatz: Das Weib schweige in der Kirche (1 Kor. 14, 34), hat die alte Kirche den Frauen die Taufe nicht gestattet, denn Lehren und Taufen waren miteinander verbunden; wer das eine nicht thun durfte, der konnte auch zum andern nicht zugelassen werden. Die Taufe der Frauen wurde demgemäß für ungiltig erklärt. Die Häretiker wurden scharf getadelt, daß sie den Frauen das Taufen gestatteten[1]. Tertullian, welcher später die Prophetinnen anerkannte, spricht vorher ziemlich verächtlich über dieses Unterfangen der Frauen: „Der tolle Uebermuth von Weibern, der sich vermessen hat, lehren zu wollen, wird sich hoffentlich nicht auch das Recht zu taufen aneignen; außer wenn etwa eine neue Bestie ähnlich der frühern auftauchen sollte, so daß, wie jene (Quintilla) die Taufe vernichtete, so nun einmal irgend eine sie aus sich ertheilen würde. Wenn man nun die Schriften, welche verkehrterweise für Schriften Pauli gelten (Acten des Paulus und der Thekla), das Beispiel der Thekla für die Statthaftigkeit des Lehrens und Taufens durch Weiber zur Vertheidigung vorbringt, so möge man wissen, daß jener asiatische Priester, welcher die genannte Schrift gefertigt hat .., seiner Stelle entsetzt worden ist." Die apostolischen Constitutionen halten die Taufe durch Frauen für gefährlich, für unerlaubt und gottlos[2]. Wenn sie nach dem Willen Gottes den Männern unterthan sein sollen, so können sie nicht predigen und keine priesterlichen Dienste verrichten; „denn aus den Weibern Priesterinnen zu machen, ist ein Irrthum der heidnischen Gottlosigkeit, nicht aber Christi Anordnung". Wenn Frauen taufen dürften, so wäre auch Christus von seiner Mutter getauft worden, nicht von Johannes, und er hätte bei seiner Aussendung auch Frauen zur Spendung der Taufe ausgeschickt.

Eine Synode zu Dovin in Armenien[3] verordnet, die Priester dürfen nicht anderen Leuten, besonders nicht Weibern Taufwasser geben, um damit Kinder zu taufen. Unter den mit Unrecht der vierten Synode von Karthago (398) zugeschriebenen, in das sechste Jahrhundert gehörigen Canones lautet einer (100): „Eine Frauensperson soll sich nicht herausnehmen, zu taufen." Erst bei Petrus Damiani finden wir den allgemeinen Satz, daß das Ansehen der Alten die Gnade der Taufe jedem Menschen und jedem Geschlechte zur Verwaltung anvertraut habe[4]. Urban II. (1094) anerkennt eine im Nothfalle von einer Frau gespendete Taufe. Hugo bemerkt noch, manche bezweifeln die Giltigkeit einer solchen Taufe, doch sei dieselbe nach Isidor zu bejahen[5]. Eine Synode von Trier (1227) gibt Vorschriften, wie Laien und Frauen die Taufe spenden sollen. Innocenz III. hält jede Taufe, mit Ausnahme der Selbsttaufe, für giltig, ob der Spender Priester oder Laie, Mann oder Weib, Christ oder Jude oder Heide sei[6]. Dasselbe lehrt Thomas[7] und mit ihm

---

[1] *Tert.*, De bapt. 17. De praescr. 41. *Epiph.*, H. 42, 4. 49. 79, 1. *Aug.*, Haer. 27. [2] 3, 9. (Interpol.) Cf. *Epiph.*, H. 79, 3.

[3] Im Jahre 527. Can. 10 (Hefele II, 718).

[4] S. 69. *Urban. II.* ad Vitalem presb. Brix.

[5] Sent. tr. 5, 8. Roland bei Gietl a. a. O. S. 206 f.

[6] L. III. Decr. 42. c. 4. Cf. Lateran. IV. c. 1. *Denz.* l. c. n. 357.

[7] Opusc. 4. (7.) tr. 2. p. 179. S. th. III, 67, 3—5. *Eugen IV.:* Minister huius sacramenti est sacerdos (Thomas: proprius), cui ex officio competit baptizare. In

Eugen IV. in der Instruction für die Armenier. Auch die Protestanten, aber nicht die Reformirten, halten an der Giltigkeit dieser Taufen fest. Ursprünglich haben die Reformirten jede Nothtaufe durch Laien, später, in der zweiten helvetischen Confession, nur die durch Frauen verworfen.

Diese geschichtliche Darstellung zeigt, daß, wenn man auch frühe die Berechtigung aller Christen anerkannt hat, doch die Rücksicht auf die hierarchische Ordnung nur in den äußersten Fällen von der Laientaufe Gebrauch zu machen gestattete. Die Taufe durch Nichtchristen und durch Frauen wurde lange nach dem Grundsatz, daß keiner geben kann, was er nicht hat, und das Weib schweigen soll in der Kirche, mit mehr oder weniger Entschiedenheit verworfen. Gewiß haben manche hierbei nicht streng zwischen dem, was erlaubt und geziemend, und dem, was giltig und nothwendig ist, unterschieden; aber es ist unmöglich, alle Väter mit dieser Milde „fromm" zu erklären [1]. Brauchten einzelne lang, um die Giltigkeit der Ketzertaufe anzuerkennen, so mußte die Taufe durch Nichtchristen noch größeren Bedenken begegnen. Selbst Augustinus, welcher nachdrücklich Christus als den Taufenden bezeichnet, hat die volle Consequenz nicht zu ziehen gewagt. Doch mußte dieselbe gezogen werden.

Den Grund hierfür finden die Theologen in der absoluten Nothwendigkeit des Sacramentes der Taufe für die Erlangung des Heiles. Wie der Herr das Lehren und Taufen als die Hauptpunkte seines Auftrages nennt, weil der Glaube und die heiligmachende Gnade den Menschen umwandeln und zu einem heiligen Leben befähigen, so hat schon Tertullian den Satz ausgesprochen, daß das Wort Gottes von allen verkündigt und die Taufe von allen gespendet werden könne. Selbstverständlich dachte man an die reine Lehre und an das nach der Absicht Christi gespendete Sacrament. Je mehr man aber Christus als Urheber des Sacraments betrachtete, desto mehr mußte der persönliche Glaube des Spenders (und Empfängers) zurücktreten; denn in der kirchlichen Form war ja das Grundgeheimniß des Glaubens objectiv ausgesprochen. Mit der genauen Unterscheidung zwischen Charakter und Gnade war die Möglichkeit gegeben, die außerkirchliche, ja die außerchristliche Taufe anzuerkennen, ohne der Prärogative der katholischen Kirche, als der Hüterin der wahren Lehre und der Spenderin der Gnade und Liebe, zu nahe zu treten. Wenn der Täufer die Intention hat zu thun, was die Kirche thut, so handelt er im Glauben der Kirche, will die Stelle eines Dieners der Kirche vertreten. Er theilt nicht mit, was er nicht hat, sondern was Christus wirkt, die Kirche spendet. Christus, welcher ein überall zugängliches Element für das nothwendigste Sacrament auswählte und die Form deutlich vorschrieb, mußte auch dafür sorgen, daß nicht äußere Schranken den Vollzug desselben hinderten.

---

causa necessitatis non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus vel mulier, immo etiam paganus et haereticus baptizare potest, dummodo formam servet ecclesiae et facere intendat quod facit ecclesia. Cf. Cat. rom. II, 2, 23.

[1] Patres . . intellegendi sunt de iure s. potestate licite baptizandi, vel solemniter, vel per se, et extra casum necessitatis. *Suarez,* D. 23. S. 1, 9. 10. Die Scholastiker führen öfter den Satz „necessitas quidem legem non habet, sed ipsa quidem sibi legem facit" zum Beweis an. Er wird mit Unrecht dem Hieronymus zugeschrieben, findet sich aber im dictum Gratiani vor c. 40. C. 1. q. 1. Gietl, Die Sent. Rol. S. 207. Die Griechen geben die Nothtaufen zu, fordern aber die Orthodoxie.

Als innern Grund für die Berechtigung der Taufe durch alle Menschen ohne Unterschied gibt der hl. Thomas die Heiligung (sanctificatio) des Elementes an, durch welche die Taufe ihre Wirksamkeit erhalte[1]. Aber die Schwierigkeit, wie dies geschehe, bleibt doch bestehen. Denn jedes Wasser, nicht bloß das geweihte, ist eine giltige Materie. Gerade im Nothfalle wird man am wenigsten in der Lage sein, geweihtes Taufwasser (nicht Weihwasser) zu verwenden. Eine Trierer Synode (1227) verordnet, daß die Nothtaufe mit Ehrerbietung und Anstand in gewöhnlichem Wasser vollzogen werde. Dieser Umstand kann sogar zu einer weitern Erklärung benützt werden. Die Taufe steht an der Grenze zwischen Natur und Gnade, sie soll den Menschen mittelst des natürlichen Elementes in das Gebiet des übernatürlichen Lebens erheben. Jeder Mensch hat von Geburt aus die passive Disposition zu dieser Erhebung und nach der Oekonomie des Erlösungsplanes das Anrecht, die Taufe zu empfangen und in das Reich Gottes einzugehen. Dieser allgemeinen Disposition, wonach der Mensch geboren ist, um wiedergeboren zu werden, entspricht auch die active Disposition für die Spendung der Taufe, obwohl für die Ausführung selbst im Interesse der kirchlichen Ordnung besondere positive Bestimmungen gegeben sind[2].

Die Nothtaufe ist auf den Vollzug des Sacraments im strengen Sinne zu beschränken. Die Ceremonien sind für die feierliche Spendung bestimmt und als Sacramentalien dem ordentlichen Spender vorbehalten. Sie werden im Falle der Nothtaufe vom Priester nachgeholt. Auch bei der regelmäßigen Spendung hat dieser die Salbung vor und nach der Taufe mit dem vom Bischof geweihten Oel und Chrisam vorzunehmen, wodurch die ursprüngliche strengere Vorschrift für den Spender stets in Erinnerung gebracht wird. Mit dieser Unterscheidung zwischen solenner Taufe und einfacher Nothtaufe heben sich vielleicht auch manche Bedenken der Väter gegen die Spendung der Taufe durch Nichtkleriker, Ungläubige und Frauen. Doch ist zu berücksichtigen, daß die Väter oft von sacramenta baptismatis reden und die Ceremonien sehr hoch schätzten.

§ 19.

Der Empfänger der Taufe.

Die Taufe als das unumgängliche Sacrament der Wiedergeburt ist für alle Menschen bestimmt, welche auf dem Wege der fleischlichen Geburt in dieses Dasein treten und sich noch in demselben (in statu viatoris) befinden. Daß Verstorbene nicht mehr getauft werden können, liegt im Wesen des Sacraments. Die Stelle 1 Kor. 15, 29: „Was thun dann diejenigen, welche sich für die Todten taufen lassen? Wenn überhaupt die Todten nicht auferweckt werden, warum lassen sie sich auch für dieselben taufen?“ ist keine Billigung eines solchen Gebrauchs, sondern ein argumentum ad hominem gegen die Läugner der Auferstehung. Zwar kamen solche Taufen bei den Gnostikern (Valentinianern) und den Katholiken vor; mußte doch selbst eine Synode von

[1] Suppl. 8, 2 ad 3. 6 ad 3.
[2] Vgl. Mattes, Theol. Quartalschrift 1849/50.

Hippo (393) die Taufe der Leichname verbieten [1]; aber schon dem Wortlaute der Stelle entspricht die Taufe für die Verstorbenen besser. Wir wissen auch sonst, daß Gläubige sich für Verstorbene, zu Gunsten derselben taufen ließen [2]. Besonders wird dieser Gebrauch von den Marcioniten, Cerinthianern und Montanisten bezeugt [3]. Die Valentinianer erklärten diese Taufe als eine Taufe der Engel, deren Glieder die Menschen seien [4]. Wahrscheinlich geschah dies für Angehörige unter den Katechumenen, welche an der Ausführung ihres Planes durch den Tod verhindert worden waren. Diese sollten dadurch nachträglich unter die Zahl der im Herrn Verschiedenen aufgenommen und der Fürbitte der Kirche gewürdigt werden. Die Erklärung der Todten von unseren Leibern (Chrysostomus) oder von im Todeskampf Begriffenen (Estius) [5], oder von Christus und den gestorbenen Gläubigen, zu welchen der Getaufte durch die Auferstehung zu kommen hofft (Dieſtelmann, Riehm), ist zu künstlich.

Dagegen können und sollen die **Kinder** sobald als möglich getauft werden [6]. Als einzige Bedingung hierfür hat der hl. Augustinus den Satz aufgestellt: nemo renatus nisi natus [7]. Er hat aber auch die Taufe des noch nicht ganz geborenen Kindes, sobald die physische Möglichkeit dazu gegeben ist, für den Nothfall als eine stehende Gewohnheit der Kirche erklärt. In diesem Falle gilt das Kind als geboren, wenn es auch noch nicht vollständig an das Tageslicht getreten ist. Die Scholastiker sprechen sich gegen die Taufe im Mutterleibe aus, weil sie dieselbe für physisch unmöglich hielten, anerkennen aber die Taufe während der Geburt [8].

Abgesehen vom Nothfall war die Kindertaufe schon früh, jedenfalls im zweiten Jahrhundert vielfach in der Kirche üblich. Die allgemeine Nothwendigkeit der Taufe und das Vorbild der Beschneidung mußten sie von selbst empfehlen. Irenäus sagt, Christus sei gekommen, alle in sich zu erlösen, alle, welche durch ihn wiedergeboren werden, die Unmündigen und Kinder, Knaben und Jünglinge und Greise [9]. Wenn Tertullian ermahnt, mit der Taufe zu warten, weil der Unterricht vorausgehen soll [10], so bezeugt er den weitver-

---

[1] Hefele a. a. O. II, 56. Cf. *Greg. Naz.*, Or. 40.

[2] *Tert.*, De res. 48. Adv. Marc. V, 30.

[3] *Philastrius*, De haer. 49. *Epiphan.*, Adv. haer. 28, 6. *Chrys.*, In I. ep. ad Cor. H. 40, 1. *Theodoret.*, Haer. fab. 1, 11.

[4] Excerpta Theodoti 22. *Clem. Alex.* P. 974.

[5] *Epiph.*, Adv. haer. 28, 6: Καλῶς καὶ ἄλλοι τὸ ῥητὸν ἑρμηνεύοντες φασίν, ὅτι οἱ μέλλοντες τελευτᾶν, ἐὰν ὦσι κατηχούμενοι, ἐπὶ ταύτῃ τῇ ἐλπίδι πρὸ τῆς τελευτῆς λουτροῦ καταξιοῦνται, δεικνύντες, ὅτι ὁ τελευτήσας καὶ ἀναστήσεται καὶ διὰ τοῦτο ἐπιδέεται τῆς διὰ τοῦ λουτροῦ ἀφέσεως ἁμαρτημάτων. Vgl. *Iren.* I, 21, 5 über die Marcosier, und *Tert.*, Adv. Marc. V, 10.

[6] Cf. *Walch*, Historia paedobaptismi quattuor priorum saeculorum. 1739.

[7] De pecc. mer. et rem. 2, 27. Ep. 187, 9. 10.

[8] *Alex. Hales.*, S. 4. q. 17. m. 3. *Thom.*, S. th. III, 68, 11. Rituale rom.: Nemo in utero matris clausus baptizari debet. Für das Weitere gibt es die Anweisung, daß eine solche Nothtaufe am Haupte giltig sei, an einem andern Glied gespendet aber bedingt wiederholt werden soll. Cf. *Benedict. XIV.*, De syn. d. 7, 5, 1—6.

[9] Adv. H. II, 22, 4. Cf. *Iust.*, Dial. 43: Καὶ πᾶσιν ἐφετὸν ὁμοίως λαμβάνειν sc. περιτομὴν πνευματικὴν διὰ τοῦ βαπτίσματος. Ap. 1, 15.

[10] De bapt. 14. 18: Prius est praedicare, posterius tingere. De poen. 3. Cf. *Hermae Pastor*, Vis. 3, 7, 3. *Iust.*, Ap. 1, 61.

breiteten Gebrauch. Sein Verlangen des Unterrichts entspricht dem Auftrag des Herrn, der zunächst Erwachsene im Auge hatte. Dies war für den Anfang der Predigt des Evangeliums selbstverständlich, da die Kindertaufe erwachsene Christen für die Erziehung und den Unterricht voraussetzt. Doch bezeichnet Origenes bereits die Kindertaufe als eine apostolische Tradition[1]. Geschieht dies auch erst in seinen späteren Schriften, „nachdem er in Cäsarea die Praxis der Kindertaufe vorgefunden und sie als apostolische zu beurtheilen sich abgewonnen hatte“[2], so mußte doch der Gebrauch in Palästina ebenso allgemein als alt sein, wenn sich Origenes davon überzeugen ließ. Daß anderswo eine andere Gewohnheit gewesen sei, deutet er nicht an. Im Gegentheil: auch sein Zeitgenosse Hippolyt berichtet, daß unter den Täuflingen Kinder zu sein pflegten[3]. Die Apostolischen Constitutionen[4] ermahnen, die Kinder taufen zu lassen wegen des Gebotes Matth. 19, 14.

Cyprian vertheidigt auf Grund eines Synodalbeschlusses die Taufe der Kinder bald nach der Geburt, am zweiten oder dritten Tage, gegen Terarius, welcher wegen des Vorbildes der Beschneidung die Taufe bis zum achten Tage verschoben wissen wollte; denn da der Menschensohn nicht gekommen sei, die Seelen der Menschen zu verderben, sondern sie zu retten (Luc. 9, 56), so dürfe keine Seele dem Verderben preisgegeben werden[5]. Besonders eindringlich ermahnt Gregor von Nazianz die Mütter, ihren Kindern bald nach der Geburt das Siegel des Heiligen Geistes geben zu lassen. Doch fordert er dies nur dringend, wenn eine Gefahr vorhanden ist, im andern Falle soll man das dritte Jahr abwarten, bis einiges Verständniß vorhanden sei. Augustinus beweist die Kindertaufe wie aus der Nothwendigkeit, dem Leibe Christi eingegliedert zu werden, so aus Matth. 19, 14 und Joh. 6, 54, weil anders die Kinder nicht zur Communion gelangen. Er sagt bereits von der Kindertaufe: „Hoc ecclesia semper habuit, semper tenuit, hoc a maiorum fide suscepit, hoc in finem perseveranter custodit.“[6] Was aber die gesammte Kirche festhält, gilt als apostolische Tradition, fügt er über die Wirkung der Kindertaufe bei[7]. Der Gebrauch war so tief eingewurzelt, daß er für

---

[1] Ad Rom. 5, 9: Pro hoc et ecclesia ab apostolis traditionem accepit, etiam parvulis baptismum dare. Sciebant enim illi, quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum, quod essent in omnibus genuinae sordes peccati, quae per aquam et Spiritum ablui deberent. Cf. 7, 4. In Lev. H. 8, 3. In Num. H. 2.

[2] Harnack a. a. O. I², 590. A. 5.

[3] Can. 19, 7.

[4] Diese Stelle gehört dem Interpolator der Didaskalia an. Vgl. Funk, Apost. Const. S. 80. Er verwendet sie zugleich für die spätere Zeit der Interpolation, da die Kindertaufe erst vom Ende des vierten Jahrhunderts häufiger geworden sei. Vgl. Lipsius, Apokr. I, 434, wonach in den Acten des Johannes bereits die Kindertaufe als allgemeiner Gebrauch vorausgesetzt werde, welcher noch bis zum Ende des vierten Jahrhunderts im Oriente nicht in Uebung war.

[5] Ep. 64, 2. 5. *Aug.*, Ep. 166, 8, 23. *Greg. Naz.*, Or. 40, 13 sq.

[6] Serm. 176, 2. Ueber die Communion cf. Ep. 182, 5. De pecc. mer. et rem. I, 20, 27; III, 4, 7. C. duas ep. Pelag. II, 7. Ep. 186, 28. 29.

[7] De bapt. IV, 24: Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. De or. an. 7, 21.

Augustinus einen Hauptbeweis gegen die pelagianische Läugnung der Erbsünde bildete[1].

Indes eine förmliche Verpflichtung wurde den Eltern nicht auferlegt, ja es war sowohl aus Scheu vor der Heiligkeit des Sacraments und der Erhabenheit der Gabe als aus Furcht vor der Verpflichtung für das Leben an manchen Orten im vierten Jahrhundert wieder zur Gewohnheit geworden, die Taufe erst im spätern Alter zu empfangen[2]. Im fünften Jahrhundert wurde der Mißbrauch wieder größtentheils beseitigt, weil das Heidenthum im römischen Reich allmählich verschwand. Einzelne Synoden (Mileve 416, Karthago 418, Gerunda 517, Braga 572) haben die Kindertaufe empfohlen[3]; Päpste (Siricius, Cölestin, Sixtus, Gelasius, Gregor I., Innocenz III.) vertheidigten die Berechtigung und empfahlen die Ausübung dieser Praxis. Eugen IV. ermahnt die Jakobiten, nicht um 40 oder 80 Tage oder bis auf eine andere Zeit nach dem Gebrauche einiger die heilige Taufe zu verschieben, sondern sie, sobald es geschickt geschehen kann, zu spenden.

Zur Zeit der Reformation war dieser Gebrauch der Kindertaufe so allgemein, daß die Reformatoren ihn trotz des Widerspruches mit ihrem Materialprincip von der Rechtfertigung durch den Glauben beibehielten. Luther selbst fühlte und erkannte den Widerspruch, aber er wußte, wie die orthodoxen Protestanten bis auf den heutigen Tag, nicht aus demselben herauszukommen, weil er den sacramentalen Charakter der Taufe wahren wollte[4]. Denn indem er die Taufe auf den Glauben der Eltern oder Pathen oder der Kirche verwarf oder für seinen Begriff nicht verwenden konnte, mußte er entweder alles dahingestellt sein lassen oder einen Glaubensact in den Unmündigen annehmen, wofür keine Möglichkeit zu ersehen ist. Das Mandat Gottes muß doch einen tiefern Grund haben. Consequenter waren die Anabaptisten, welche nach dem Beispiel des Herrn die Taufe in das 30. Lebensjahr verlegten[5], während Erasmus wenigstens verlangte, man soll die getauften Kinder später fragen, ob sie die durch die Pathen übernommenen Verpflichtungen anerkennen. Wenn sie dies nicht wollen, sei ihnen außer der Verweigerung der weiteren Sacramente keine Strafe aufzuerlegen. Der constanten Lehre der Kirche gemäß hat das Tridentinum die Behauptung der Anabaptisten zurückgewiesen und die Meinung verworfen, daß die Kinder, weil sie keinen Act des Glaubens haben, nach der Taufe nicht unter die Gläubigen zu zählen seien und daher später wieder getauft werden müssen, oder daß es besser sei, ihre Taufe zu unterlassen, als sie auf den Glauben der Kirche allein zu taufen[6]. Der Katechismus verlangt, man solle die Kinder sobald als möglich zur Taufe bringen.

---

[1] De civ. D. 21, 14. 16. Enchir. 13. 43. 44. 46. 52. De an. 2. 3. In Ioann. tr. 28, 6. 41, 5; 80, 3. Ep. 98, 1; 186, 11; 193, 3; 194, 13 sq. 217, 9. 16. De Gen. ad litt. 10, 23. De pecc. mer. et rem. I, 26.

[2] *Chrys.*, In ep. ad Hebr. H. 13, 4. Rösler, Prudentius S. 24.

[3] Die Synoden von Toledo (693 u. 694 Can. 2) bestimmen, daß ein Kind innerhalb 30 Tagen nach seiner Geburt bei Strafe von 30 Solidi getauft werden soll. Stirbt es (nach 30 Tagen) ungetauft, so wird es gesühnt mit dem ganzen Vermögen der Eltern.

[4] Harnack a. a. O. III, 748 f. Vgl. Bellarmin a. a. O. S. 131 f.

[5] Im Alterthum verwarfen die Hieraciten die Kindertaufe (Epiph. H. 67. *Aug.*, De haer. 47); im Mittelalter die Waldenser, Petrobrusianer, Katharer u. a.

[6] S. 7. de bapt. c. 12. 13.

Der Grund hierfür wurde von jeher in der Nothwendigkeit der Taufe für das ewige Leben gefunden [1]. Es gibt auch für die Kinder kein Heil, außer in Christus und durch die von ihm verordneten Mittel. Zwar hat Jesus die Kinder nicht ausdrücklich genannt, aber Joh. 3, 5 lautet doch so allgemein und streng, daß alle Menschen einzubegreifen sind. Wenn Jesus die Kleinen zu sich kommen läßt, weil ihrer das Himmelreich ist (Matth. 19, 14), so will er doch nicht sagen, daß sie der Gnade nicht bedürfen, obwohl der Zusammenhang auf die Kindeseinfalt und Kindesunschuld hinweist. Vielmehr bilden die Kleinen einen besondern Gegenstand seiner Liebe und Sorge. Auch ist die Vermuthung begründet, daß sich in den Familien, welche auf einmal getauft wurden (Apg. 10, 47; 16, 15; 18, 8. 1 Kor. 1, 16), auch Unmündige befanden. Die alten Theologen konnten um so mehr die Beschneidung der israelitischen Knäblein am achten Tage als Analogiebeweis anführen, als sie derselben nahezu die Wirkungen eines Sacraments zuerkannt haben. Sind einmal äußere, wirksame Zeichen für die äußere und innere Zugehörigkeit zum Reiche Gottes eingesetzt, so muß schon aus diesem Grund auch das von christlichen Eltern geborene Kind durch ein solches Zeichen in die Gemeinschaft aufgenommen werden. Indem Christus selbst als Kind geboren werden wollte, erklärt Irenäus, zeigte er, daß auch die Kinder in ihm wiedergeboren werden sollten und könnten. Allein das Kind ist auch im wesentlichen ein ebenso vollkommener, wahrer Mensch als der Erwachsene und ist, weil bloß in die Erbsünde verstrickt, für die Wiedergeburt besser disponirt. Wenn man keinen Sünder zurückweise, meint Cyprian, so dürfe man noch weniger ein neugeborenes Kind zurückweisen, „welches noch keine Sünde begangen, sondern, weil es nach Adam im Fleische geboren worden ist, durch die erste Geburt die Seuche des alten Todes sich zugezogen hat, welches mithin um so leichter zum Sündennachlaß kommt, weil ihm nicht eigene, sondern fremde Sünden erlassen werden" [2]. Hat wohl dem Origenes die Annahme der Präexistenz der Seelen mit ihren früheren Sünden die Begründung der Kindertaufe leicht gemacht, so hat doch auch er sich mit diesem Argument nicht begnügt. Denn er beruft sich auf die apostolische Ueberlieferung, welche sicher nicht von der Lehre der Präexistenz geleitet war.

Der Zusammenhang der Kindertaufe mit der Lehre von der Erbsünde läßt erkennen, daß die Taufe der Unmündigen nicht mit dem Geist und Charakter des Gesetzes des Glaubens und der Freiheit im Widerspruch steht. Gehört zur Contraction der Erbsünde nicht der persönliche Wille, so ist auch für die Nachlassung derselben der persönliche Wille nicht absolut erforderlich. Ist die vererbte Sünde habituell, so kann auch die habituelle Gnade eingegossen werden. Wohl heißt es: „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden; man glaubt mit dem Herzen zur Gerechtigkeit und bekennt mit dem Munde zur Seligkeit"; aber es liegt ja auch im Kind bereits der Keim zur ganzen Persönlichkeit, die Vernünftigkeit als eine wesentliche Beschaffenheit der Seele, durch welche sie Gott ähnlich ist, ohne sich dessen schon bewußt zu sein. Sie besitzt das Erkenntniß- und Willensvermögen, durch welche sie die Fähigkeit

---

[1] Cf. Cat. rom. 29 de bapt. *Aug.*, De an. (ep. 166) 2, 5; 3, 7.

[2] Ep. 64, 2. 5.

zu allen sittlichen Tugenden hat, obwohl sie dieselben noch nicht ausüben kann. Es kann also nicht gleichgiltig sein, ob man diesen durch die Sünde verderbten Keim zum schlechten Baum heranwachsen läßt oder von vornherein zu einem guten macht, daß ein guter Baum daraus hervorwachse.

Ist doch das Kind nicht ein unabhängiges, selbständiges Individuum, sondern physisch und geistig auf die Ernährung und Erziehung durch die Eltern und Lehrer angewiesen, in seiner Entwicklung durch die Verhältnisse, in welche es hineingestellt ist, bedingt. Selbst die sociale und staatliche Organisation legt ihm vor seiner persönlichen Entscheidung Pflichten und Rechte auf. Nach der Lehre des Christenthums gehört aber der Mensch zuerst seinem Schöpfer und Herrn, tritt er in diese Welt, um in Christus wiedergeboren und geheiligt zu werden, und sein ewiges Ziel selbstthätig zu erreichen. Warum sollte er nun nicht ebenso von der Kirche für den Himmel verpflichtet werden können? Die Eltern, welche dem Kinde die Nahrung geben, seine physische Existenz erhalten und fördern, treten mit ihrem Glauben auch für das Kind ein, oder wenn nicht diese, so doch die Pathen oder die Kirche, welche die Mutter aller Gläubigen und alle Menschen aus ihrem Schoße wieder zu gebären bestrebt ist [1]. Diese werden aber auch bestrebt sein, die Tugend des Glaubens und der Liebe, welche in die Seele des Kindes eingegossen ist, zur Entfaltung und Entwicklung zu bringen, die unschuldige Seele vor allen Gefahren zu bewahren und mit allen Mitteln zu unterstützen, bis das Kind zum vollkommenen Mann herangewachsen und das feierliche Glaubensbekenntniß und das Taufgelübde anzuerkennen und zu wiederholen im Stande ist. Das persönliche Eingehen auf die Gnade ist also beim Kinde nicht ausgeschlossen, folgt aber erst später nach, während es bei den Erwachsenen voraus- und nebenhergeht.

Ebenso folgt hieraus, daß auch die Kinder christlicher Eltern getauft werden müssen [2]. Was aus dem Fleische geboren ist, muß wiedergeboren werden aus dem Geiste, denn die Zeugung geschieht nicht aus dem Geiste der Wiedergeburt, sondern aus dem Fleische der Natur. „Iustus non generat, unde ipse regeneratus, sed unde generatus." Die Gnade pflanzt sich nicht nach dem Gesetze der Natur fort, sondern wird durch den Heiligen Geist verliehen [3]. Pflanzt sich doch auch das leibliche Zeichen der Beschneidung nicht durch die Zeugung fort. Warum sollte die Beschneidung des Herzens nicht auch an allen Neugeborenen vollzogen werden? Es müßte denn nur sein, daß die Gnade der Wiedergeburt die ganze Natur des Menschen verwandelt. Allein wie die natürlichen Kräfte durch die Sünde nicht vernichtet worden sind, so werden sie von der Gnade vorausgesetzt und erhalten.

---

[1] *Aug.*, De lib. arb. 3, 23, 67. De pecc. rem. I, 19. 25. C. duas ep. Pel. I, 22. Cf. *Suarez* ad S. th. III, 68, 10. Nach Cajetan genüge „voluntas et intentio Christi, per quem regeneratur". Nur zur größern Feierlichkeit wende die Kirche die Fragen an. Das Gebet der Kirche sei nur eine Fürbitte. Also sei nicht mit einigen Scholastikern der Wille der Eltern oder Pathen für nothwendig zu erachten. Denn hierfür sei nirgends ein Beweis. D. 25. S. 1, 7. [2] Trid. S. 5, 4.

[3] *Aug.*, Ep. 191 (ad Sixtum), 10, 44; 184, 1, 3. C. duas ep. Pelag. I, 11. Ench. 43. 44. Den Plural in remissionem peccatorum erklärt er generisch, doch könne man auch sagen, es seien in der Erbsünde die Keime der anderen Sünden enthalten. Auch seien die Kinder in die Sünden ihrer Eltern verstrickt.

Die scheinbar widersprechende Stelle 1 Kor. 7, 14 ist dem Sinne des Apostels gemäß nicht so zu erklären, als ob durch die Bekehrung des einen oder beider Ehegatten auch die Kinder im strengen Sinne heilig würden, sonst wäre die Taufe ja innerhalb der christlichen Gemeinde überhaupt überflüssig geworden, vielmehr ist dadurch die äußere Angehörigkeit zu der Gemeinde der Heiligen bezeichnet. Dies folgert Augustinus schon daraus, daß der Apostel dasselbe auch vom nichtchristlichen Ehegatten sagt. „Niemand, glaube ich, wird dies so glaubenswidrig auffassen, was er sonst darunter verstehen mag, daß er glaubt, es brauche auch der nichtchristliche Gatte nicht mehr getauft zu werden, weil er eine christliche Frau hat u. s. w." [1] Er vergleicht damit die Heiligung der Katechumenen durch das sacramentum salis und die oratio manus impositionis sowie die Heiligung der Speisen durch das Gebet (1 Tim. 4, 5), von denen niemand sagen wird, daß man durch sie ins Himmelreich gelange. Gelasius [2] spricht sich ähnlich hierüber aus. Die Kinder sind heilig, insofern sie wenigstens durch einen der Gatten dem Heiligthum näher gebracht sind und vom gläubigen Elterntheil im Glauben unterrichtet und für die Taufe vorbereitet werden. Wie häufig in der Schrift das Zukünftige als gegenwärtig oder vergangen dargestellt wird, so wird auch von den Kindern gesagt, daß sie schon sind, was sie erst werden sollen. Aehnlich können Kranke, wenn sie in bewußtem Zustande, oder Geisteskranke, welche in lichten Augenblicken den Wunsch ausgesprochen haben, getauft werden, obgleich sie nicht bei vollem Bewußtsein sind [3].

Zum würdigen Empfang der Taufe gehört bei Erwachsenen der Glaube und das Verlangen nach dem Sacrament. Nur so lassen sich die verschiedenen Stellen vereinigen, in welchen einerseits dem, welcher glaubt, andererseits dem, welcher getauft wird, das ewige Leben versprochen ist. Matth. 28, 19 und Marc. 16, 16 setzen diese Forderung voraus. Wenn Petrus den Zuhörern antwortet: „Thut Buße und ein jeder lasse sich taufen u. s. w.", so sind bußfertige Gesinnung und Glaube als Bedingungen festgestellt. Der Diakon Philippus erweckte im Kämmerer den Glauben und das Verlangen nach der Taufe (Apg. 8, 32 ff.) [4]. Es war also in der apostolischen Kirche gebräuchlich, daß man den Glauben und die bußfertige Gesinnung forderte. Daraus entwickelte sich der Gebrauch, daß man sich auf die Taufhandlung durch Buße und Gebet und Fasten vorbereitete [5]. Bald folgte ein längeres Katechumenat, welches die Apostellehre schon mit den Worten andeutet: „Nachdem ihr alles dieses, nämlich Kap. 1—6, gesagt habet, so taufet u. s. w."

Die Apostellehre sagt: „Vor der Taufe soll der Taufende und Täufling und wer sonst noch kann, fasten; der Täufling soll einen oder zwei Tage vorher fasten." [6] Justin berichtet, daß die Katechumenen vor dem Empfang

---

[1] De pecc. mer. et rem. II, 27. [2] Adv. Pelag. 17.

[3] Arausic. II, 13. 15. Conc. Elvir. 37. *Aug.*, De coniug. adult. 1, 26. Conf. 4, 4. *Thom.*, S. th. 1. 2. q. 113, 3, 1.

[4] 8, 37: „Philippus aber sprach: wenn du glaubst aus ganzem Herzen, so ist es erlaubt. Er aber antwortete und sprach: ich glaube, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist", fehlt in den Haupthandschriften. Doch findet sich der Zusatz Irenäus III, 12. *Cyprian*, De testim. 3, 43.

[5] *Tert.*, De poen. 6. *Iust.*, Dial. 14. [6] 7, 4. *Iust.*, Ap. 1, 61.

der Taufe von Gott Verzeihung für ihre Sünden erbitten, indem die Gläubigen zugleich mit ihnen bitten und fasten. Auch die Clementinen erwähnen das allgemeine Fasten[1]. Die Homilien fassen dasselbe recht äußerlich, indem sie gerade einen Tag Fasten mit Bezug auf die Taufe verlangen. Andere sprechen nur von einem Fasten der Täuflinge[2]. Die Gnostiker forderten, daß man die Freude, mit welcher man zur Taufe gehe, mit Furcht mische, weil öfter mit den ins Taufbad Hinabsteigenden auch unreine Geister hinabsteigen und mit dem Menschen des Siegels theilhaftig werden, so daß sie unheilbar werden. Daher kommen die Fasten, Bitten, Gebete mit ausgestreckten Händen, Kniebeugungen, damit die Seele aus der Welt und dem Rachen des Löwen befreit werde[3]. Ein siebentägiges Fasten erwähnen die Thomasacten[4]. Da überall, im Morgenland wie im Abendland, die Vorbereitung auf die Taufe in die Fastenzeit verlegt war und die Taufe am Charsamstag gespendet wurde, so verstand sich das Fasten von selbst. Es ist sogar wahrscheinlich, daß die Quadrages von dem Katechumenat den Namen hat (carême)[5]. Noch eine Synode von Paris (829) verordnet, der Bischof dürfe vor Spendung der Taufe und Firmung weder Speise noch Trank genießen. Die gewöhnliche Firmungszeit wie Taufzeit sei Pascha und Pfingsten. Dasselbe lehrt die Scholastik.

Mit der Bitte um Verzeihung der Sünden muß öfter ein geheimes (allgemeines?) Sündenbekenntniß verbunden gewesen sein, um auch die Johannestaufe darzustellen, denn es heißt: „ihre Sünden bekennend, wurden sie getauft“[6]. Origenes und die Martyreracten geben Andeutungen darüber[7], wenn auch Origenes zunächst auf die bußfertige Gesinnung, auf die würdigen Früchte der Buße, auf das Bekenntniß vor Gott Bezug nimmt und den Katechumenen die Bußpredigt des Täufers als Muster vorhält. Eine Schilderung des ganzen Vorgangs gibt Hippolyt[8]. Die Katechumenen sind zur Taufe zuzulassen, wenn sie von denen, die sie zur Taufe führen, durch ein gutes Zeugniß empfohlen werden. Alsdann bekennen sie dem Bischofe (ihre Sünden), denn dieser allein hat für sie die Last der Verantwortung, damit der Bischof sie prüfe und für würdig halte, an den Sacramenten theilzunehmen; denn in Wahrheit sind sie schon rein geworden. Die zu Taufenden sollen am Donnerstag mit Wasser abgewaschen und gereinigt werden. Am Freitag müssen sie fasten. Am Samstag rufe der Bischof die Täuflinge zusammen und breite über sie die Hände aus und bete, um den bösen Geist

---

[1] Recogn. 7, 37; 10, 72. Cf. *Aug.*, Serm. 210, 2: Nos autem cum eis qui baptizandi sunt ante diem baptismi eorum, qui dies Paschalis appropiat, ieiunamus. Dies gelte auch für jede Zeit des Jahres.

[2] *Tert.*, De bapt. 20. *Clem.*, Hom. 3, 73; 11, 35; 13, 9—11. Recogn. 3, 67; 6, 15; 7, 34. 35. Doctr. Ap. ed. *Funk* p. 22. N. 4. Const. ap. 7, 22. Funk, Ap. Const. S. 114.

[3] Excerpta Theodoti 83. 84. *Clem. Alex.*, P. 988. Auf die Versuchung des Herrn nach der Taufe verweist auch Tertullian a. a. O.

[4] Lipsius a. a. O. I, 343. [5] *Duchesne*, Origines p. 232. 319.

[6] *Tert.*, De bapt. 20. Vgl. Apostelgeschichte 19, 18.

[7] *Orig.* in Luc. H. 21. Cf. in Ps. 38. H. 2, 5. 6. *Ruinart*, Acta M. I, 380. Probst a. a. O. S. 180. Mayer, Katechumenat. 1868. S. 135 ff.

[8] Can. 19, 3 sq. Unecht?

aus allen ihren Gliedern zu vertreiben. Ambrosius sagt, Gott werde in der Taufe gerechtfertigt „dum se homines peccata propria confitendo iustificant“ (Is. 43, 26). Mit Berufung auf Ps. 50, 6 fordert er, daß man Gott seine Sünden bekenne. „In baptismate igitur iustificatur Deus, in quo est confessio et venia peccatorum.“ [1] Cyrill von Jerusalem ermahnt die Katechumenen, durch das Bekenntniß den alten Menschen auszuziehen. „Die gegenwärtige Zeit ist die Zeit zum Beichten. Beichte, was du in Wort und Werk, bei Tag und bei Nacht begangen hast. Beichte zur gelegenen Zeit und empfange am Tage des Heiles den himmlischen Schatz.“ [2]

Daß es sich nicht um eine sacramentale Beicht handeln kann, beweist schon die Vergleichung mit der Johannestaufe; aber immerhin waren manche Väter der Ansicht, daß durch die vorangehende Buße und Reue mit dem Bekenntniß der Sünden die innere Reinigung ihren Anfang genommen habe und in der Taufe vollendet worden sei. Die Taufe, meint Tertullian, ist ja nur eine Besiegelung des Glaubens, welcher vom Glauben der Buße seinen Anfang und seine Empfehlung erhält. Wir werden nicht deshalb abgewaschen, damit wir aufhören zu sündigen, sondern deshalb, weil wir aufgehört haben, weil wir schon dem Herzen nach abgewaschen sind [3]. Papst Siricius schrieb (385) vor, daß man nur am Oster- und Pfingstfest die feierliche Taufe ertheilen dürfe, und auch da nur jenen Auserwählten, welche vor 40 Tagen oder auch noch früher sich gemeldet und durch Exorcismen, tägliches Gebet und Fasten gereinigt worden seien, damit so jene apostolische Vorschrift (1 Kor. 5, 7) erfüllt werde, daß nach Aussäuberung des alten Sauerteiges ein neuer Sauerteig seinen Anfang nehme [4]. Aber die Taufe hatte außerdem die positive Wirkung, zur Kindschaft Gottes zu erheben. Aus diesem Grunde kam es auch vor, daß man lieber die Taufe gar nicht, als nicht würdig empfangen wollte. Von denjenigen, welche von der Häresie zurückkehren und bedingungsweise getauft werden, wird verlangt, daß sie nach Empfang der Taufe die Sünden des vergangenen Lebens beichten und von ihren Sünden bedingungsweise absolvirt werden [5].

Den Gang der Vorbereitung beschreibt das Tridentinum [6]. Suarez hält danach die Forderungen für zulässig: 1. Contritio (Gabriel, Marsilius); auch scheine Thomas dahin zu neigen [7]; 2. auch contritio, doch könne zufällig wegen unüberwindlicher Ignoranz auch ein geringerer Grad, die attritio, genügen (Navarrus); 3. jede displicentia peccatorum cum proposito vitae emendandae, etiamsi naturalis sit (Soto), denn bei der Taufe sei das obicem non ponentibus weiter zu nehmen, und eine geringere Disposition hinreichend als bei der Buße [8]; 4. ebenso, aber zufällig, wegen unüberwindlicher Ignoranz,

---

[1] Zu Luc. 7, 29. 30. [2] Cat. 1, 5. [3] De poen. 6.

[4] Ep. ad Himer. 2. Cf. *Chrys.*, In ep. ad Hebr. H. 13, 5. Vgl. auch die älteren Scholastiker: Hugo, Roland, Thomas u. a.

[5] Congreg. R. et O. Inquis. 17. Iunii 1715 et 17. Dec. 1868. [6] S. 6, 6.

[7] S. th. III, 68, 6 ad 3; 69, 1 ad 2; 86, 2 ad 1. Sent. IV. D. 4. q. 2. a. 1. q. 1. Trid. S. 6. c. 6. 7 (Disp. 28. S. 2). Vgl. Gietl, Die Sentenzen Rolands S. 202. Der Empfang des Sacraments sei doch nothwendig: In baptismo peccata remissa ostenduntur et certificatur ecclesia tunc de remissione facta. „Tunc dicitur res fieri quando innotescit.“ [8] Trident. S. 14. c. 2. de poen.

genüge auch eine solche Disposition, wenn sie nicht wahr, sondern eingebildet (existimata) sei (Cano). Er selbst kommt zu dem Schlusse, daß keine contritio nothwendig, sondern eine attritio cognita zureichend sei [1]. Diese attritio müsse aber sein „supernaturalis, absolutus, efficax actus voluntatis, includens detestationem peccatorum et propositum non peccandi de cetero, ex motivo aliquo supernaturali, et per auxilium gratiae elicitus“ [2]. Zum Beweis sucht er gegen Soto zu zeigen, daß Trident. 6, 6. 7 nicht speciell die attritio gemeint sei. Vielmehr drücke sich das Tridentinum sehr allgemein über die Rechtfertigung aus und schließe die contritio nicht aus, im Gegentheil lassen sich seine Worte sehr gut auf die contritio beziehen. Das „diligere incipiunt“ bezeichne keine unvollkommene Liebe, und auch der „dolor peccati“ sei mehr als attritio (vgl. 14, 4). Das Tridentinum habe nicht die nothwendige, sondern die beste Disposition dargestellt. Deshalb habe es vielleicht den Ausdruck „necessaria“ vermieden und sage nur: „quam ante baptismum agere oportet“. Dazu sei S. 14 Kap. 4 zu vergleichen, wo die perfecta dilectio genannt werde. Aber das Tridentinum spreche überhaupt von der ersten Rechtfertigung in re s. voto.

Weil beim Sacrament der Taufe der Charakter ohne die Gnade ertheilt werden kann, so ist von dem würdigen Empfang der giltige zu unterscheiden. Schon der hl. Augustinus hat die Taufe nur dann für ungiltig gehalten, wenn der Empfänger sein Widerstreben äußerlich kundgegeben habe, während er den unaufrichtig (fallaciter et ficte; Weish. 1, 5) Hinzutretenden für getauft hielt [3]. Doch versteht er unter dem fallax einen solchen, welcher nicht den festen Vorsatz hat, der Welt und ihrer Lust zu entsagen; unter dem fictus den, welcher nicht den rechten Glauben hat. Die Scholastik versteht unter dem fictus einen solchen, welcher das Sacrament im Ernst nicht empfangen will, und erklärt später eine solche Sacramentshandlung für ungiltig. Dagegen stellt sie für den giltigen Empfang gleichfalls geringe Anforderungen positiver Art. Wer nicht positiv dem Empfang der Taufe entgegenwirkt, empfängt dieselbe giltig [4]. Suarez hält es de fide, „ut sacramentum hoc validum sit, sufficit consensus voluntarius simpliciter, quantumvis sit involuntarius secundum quid, i. e. vi aut metu extortus“ [5]. „Ad valorem sacramenti nec fidem nec bonam aliquam dispositionem in suscipiente requiri.“ Bisweilen genüge es vielmehr, wenn einer nur im allgemeinen etwas Christliches empfangen wolle, obwohl er für sich glaube, es habe keinen Werth oder sei von keiner Bedeutung. Denn diese Wahrheit hänge nicht von der Natur der Sache allein ab, sondern von der Einsetzung

---

[1] Cf. III, 79, 3 ad 2. [2] D. 28. S. 2, 6.

[3] De bapt. V, 20, 28. Ench. 49: Ut de illo Spiritu regeneretur, quisquis in Christum credit, de quo Christus generatus regeneratione non eguit. C. Crescon. 2, 28, 36: Si ille qui accepit inique accepit, nec sic rescissum, sed agnitum, quod perverso oberat, correcto proderit sacramentum. Auf Augustinus und Hieronymus haben sich verschiedene Scholastiker, auch noch Scotus, berufen, um die Zwangstaufe zu rechtfertigen. Der hl. Thomas hat sich dagegen ausgesprochen (S. th. 2. 2, 10, 10; 3, 68, 10. Quodlib. 2, 7). Vgl. Guttmann, Das Verhältniß des Thomas v. Aquino zum Judenthum. 1891. S. 3 ff. Gietl, Die Sentenzen Rolands S. 200.

[4] Vgl. oben S. 189 ff. Tournely a. a. O. S. 172 f.

[5] D. 24. S. 1, 6. S. 2, 2.

des Sacramentes. Aus dem Gebrauch und der Ueberlieferung der Kirche folge aber, daß dies die Anordnung Christi gewesen sei. Es sei aber auch entsprechend, weil eine Sache aus den eigenen Principien, nicht aus den äußeren Umständen bedingt sein soll. Doch ermahnt er andererseits selbst wieder, man solle keinem Nichtdisponirten die Taufe spenden, weil sie ihm nichts nützen könne, und verlangt außer dem Willen, das Sacrament zu empfangen, noch eine andere Disposition, eine conversio ad Deum[1].

§ 20.

Ersatz der Wassertaufe. Die ungetauften Kinder.

Aus den wiederholt angeführten Stellen der Heiligen Schrift und Ueberlieferung folgt die absolute Nothwendigkeit der Taufe für das ewige Leben. Die Praxis der Kirche hinsichtlich der Kindertaufe hat diese Lehre zur Voraussetzung. Die Väter sprechen sich auch positiv sehr entschieden für diese Nothwendigkeit aus. Dem Pastor Hermä ist die Taufe so unerläßlich, daß selbst die Verstorbenen der Vorzeit an diese Bedingung für den Eintritt ins Himmelreich gebunden werden. Die Apostel haben die Väter in der Unterwelt getauft[2]. Schon zur Zeit Tertullians wurde wegen Joh. 3, 5 die Frage über die Taufe der Apostel viel erörtert. Tertullian selbst ist schon wegen Joh. 13, 10 für die Bejahung. Andere wollten, allerdings gezwungen genug, wie Tertullian beifügt, die Taufe der Apostel in dem Wellenbad bei der stürmischen Seefahrt finden. Schließlich bemerkt er, man dürfe in keinem Fall Sorge über das Heil der Apostel haben, ob sie nun getauft worden seien oder nicht; denn wenn der Herr durch das Wort anderen die Sünden nachgelassen habe, so habe er dieses auch bei den Aposteln thun können. Wollte man aber hieraus folgern, daß die Taufe für den, welcher glaubt, nicht nothwendig sei (Marc. 10, 52)[3], so sei zu erwiedern, daß das Spätere immer umfassender sei und das Frühere an Wirksamkeit übertreffe. Zu Lebzeiten Jesu könne es eine Rettung durch den nackten Glauben gegeben haben, als aber der Glaube durch Leiden und Tod erweitert worden war, so erfuhr auch das Sacrament die Erweiterung, die Besiegelung durch die Taufe. Es hätte auch keine Wirkung gehabt ohne das Geheiß Christi; dieses wurde aber erst Matth. 28, 19 gegeben. Demselben wurde die Erklärung Joh. 3, 5 hinzugefügt, und diese verpflichtet zum Glauben an die Nothwendigkeit der Taufe.

Irenäus sagt, wir können ohne das Wasser, welches vom Himmel ist, nie eins mit Christus werden. „Denn unsere Leiber haben durch das Bad jene zur Unvergänglichkeit gehörige Einheit erhalten, unsere Seelen aber durch den Geist. Daher ist auch beides nothwendig, da beides zum Leben Gottes förderlich ist.“[4] Alle, vom kleinen Kind bis zum presthaften Greis, müssen mit Christus sterben, sagt Augustinus[5]. Die Griechen betonen trotz ihres

---

[1] D. 24. S. 1, 5. D. 28. S. 1, 4.

[2] Sim. 9, 16. Cf. *Clem. Alex.*, Strom. 6, 45. 46. P. 763 sq.

[3] De bapt. 1. 12 sq.: Baptismus non est necessarius, quibus fides satis est.

[4] Adv. Haer. III, 17, 2.

[5] Enchir. 42. De or. an. 3, 12: Noli credere nec docere, aliquos eorum, qui sine baptismo Christi ex hac vita emigraverint . . ad regni caelorum beatitudinem

die Freiheit des Menschen mehr begünstigenden Standpunktes doch die Nothwendigkeit der Taufe mit gleicher Entschiedenheit. Cyrill von Jerusalem sagt, wenn jemand die Taufe nicht empfangen hat, so hat er das Heil nicht. Chrysostomus ermahnt: „Beweine die Ungläubigen, beweine diejenigen, welche ohne Taufe, ohne Firmung von hinnen scheiden. Diese verdienen in Wahrheit beklagt zu werden. Sie sind vom Palast des himmlischen Königs ausgeschlossen in Gesellschaft der Verurtheilten, der Verdammten" (Joh. 3, 5)[1]. Das Florentinum und Tridentinum haben ganz allgemein die Nothwendigkeit der Taufe gelehrt[2].

Die Apostolischen Constitutionen ziehen die strenge Folgerung nur, wenn das Sacrament aus Verachtung (contemptus) nicht empfangen wurde. Selbst Augustinus gibt eine unsichtbare Erfüllung durch den Heiligen Geist (Apg. 10, 47. 48) für den Nothfall zu[3]. In diesem Falle nahm man an, daß das Verlangen nach der Taufe den wirklichen Empfang ersetze, indem man aus der Nachlassung der Sünden bei vollkommener Liebe (Luc. 7, 37 ff. Joh. 14, 21. 1 Joh. 4, 8; 5, 1. Röm. 10, 11. 13) und der Heiligung durch den Heiligen Geist bei größerem Verlangen (Apg. 10, 44—48. Vgl. Ez. 18, 21. 30) auf eine Wiedergeburt ohne ein äußeres Zeichen schloß. Der Verfasser der Schrift De rebaptismate spricht nach Apg. 10, 44 ff. bereits von einem baptisma Spiritus sancti[4] (Handauflegung?). Cyprian anerkennt die geistige Taufe wenigstens indirect, wenn er, obwohl er die Ketzertaufe verwirft, für diejenigen, welche bis dahin bei der Rückkehr aus der Häresie ohne Taufe in die Kirche aufgenommen worden seien, auf die Nachsicht und Barmherzigkeit Gottes, welcher den Willen derselben ergänzen könne, verweist. Ambrosius erzählt in der Trauerrede auf Valentinian II., daß dieser das sehnlichste Verlangen gehabt habe, getauft zu werden, und rechnet ihn später zu den Glücklichen, welche, des ewigen Lebens sicher, auf die Auferstehung warten. „Ich vernehme," redet er die Schwestern an, „daß ihr vor allem bedauert, daß euer Bruder, ohne die Taufe empfangen zu haben, gestorben ist. Aber sagt mir, was ist das Einzige, das lediglich von uns und unserer freien Entschließung abhängt, wenn es nicht das Verlangen, die Willensrichtung ist? Dieses Verlangen aber lebte seit langem in ihm; ehe er noch nach Italien käme, wollte er von mir getauft sein... Sollte er nun diese Gnade, welche er so heiß ersehnte, nicht empfangen haben? Sollte ihm das Leben, nach dem er so sehnsüchtig verlangte, verweigert worden sein? Sicher nicht. Er hat darum gefleht, es ist ihm auch zu theil ge-

---

pervenire, si vis esse catholicus. De bapt. II, 14, 19. IV, 21. De pecc. mer. et rem. I, 18, 23. I, 20. De or. an. 1, 9. Ep. 265, 3.

[1] In ep. ad Phil. H. 3, 4. *Greg. Naz.*, Or. 40, 13 sq. Const. ap. 6, 15, 3. *Cyr. Alex.*, In Ioann. 20, 17.

[2] Pro Armen. *Denz.* 591. Trid. S. 5, 3. 4. [3] De bapt. IV, 22. De un. 22.

[4] Kap. 6. Die nachfolgende Taufe erklärt er (c. 5): Ut hoc solum eis baptisma subsequens praestiterit, ut invocationem nominis Iesu Christi acciperent, ne quid eis deesse videretur ad integritatem ministerii et fidei. Die Bedeutung des Namens Jesu erklärt er nach Apg. 4, 12. Phil. 2, 9—11. C. 10: Cum salus nostra in baptismate spiritus, quod plerumque cum baptismate aquae coniunctum est, sit constituta. Daselbst nennt er die impositio manus ein baptisma spiritale. C. 15: Quoniam Videmur omne baptisma spiritale trifariam divisisse (1 Ioh. 5, 6. 8).

worden." [1] „Gewähre denn, heiliger Vater . . deinem Diener Valentinian die Gnadengabe, die er für sich so heiß ersehnt hat in der Kraft seiner Jugend, in der Fülle seiner Gesundheit. Hätte er die Erfüllung seines Verlangens um seiner Krankheit willen verschoben, so würde er gleichwohl nicht von deiner Erbarmung ausgeschlossen sein, weil der rasche Flug der Zeit, nicht der Mangel an gutem Willen ihn der Gnade beraubt." „Sind denn auch die Martyrer, die als Katechumenen starben, sind auch sie der Krone beraubt, weil die feierliche Taufhandlung an ihnen nicht vollzogen wurde? Wenn diese aber durch ihr Blut abgewaschen sind, so hat ihn seine fromme Begierde rein gewaschen." Wenn Ambrosius ein andermal [2] bemerkt, daß der Katechumene, obwohl er an das Kreuz Christi, mit welchem er bezeichnet worden sei (sacramentum crucis), glaube, ohne die Taufe weder die Sündennachlassung noch die Gabe der geistigen Gnade erhalten könne, so gilt dies nicht gegen die Begierdtaufe, welche nur für den Nothfall eintritt, weil sonst die Verachtung des Sacramentes Platz greifen würde, und welche auf die Kinder keine Anwendung gestattet.

Gregor von Nazianz warnt [3], wegen der Hoffnung auf die Wirkung der Begierdtaufe die wirkliche Taufe aufzuschieben. Man entgehe dadurch zwar der Strafe, aber auch der Herrlichkeit. So wenig man den Willen zum Mord verurtheile, ebenso wenig sei der getauft, welcher die Taufe wünsche. Das Verlangen nach Herrlichkeit sei noch nicht gleich der Herrlichkeit. Allein er zeigt mit dieser Polemik, wie tief eingewurzelt der Glaube an die Begierdtaufe war. Wenn man die Taufe empfangen kann, sie aber aus Bequemlichkeit aufschiebt und sich mit der Begierdtaufe tröstet, so hat freilich die Begierdtaufe keinen Werth; denn wer bei zutreffender Gelegenheit die Begierde nicht stillen will, der hat keine rechte Begierde, keinen Glauben und keinen Gehorsam gegen Christi Lehre und Gebot. Daraus erklären sich die nachdrücklichen Ermahnungen, nicht nur die Kinder bald zu taufen, sondern auch „jenen, welche aus welchen dringenden Gründen immer der heiligen Taufquelle bedürfen, mit aller Eile zu Hilfe zu kommen, damit es nicht zum Verderben unserer Seele gereiche, wenn einer von diesen aus der Welt scheidet und, weil ihnen die Heilsquelle, nach der sie verlangten, vorenthalten wurde, das (Himmel-) Reich und (ewige) Leben verliert" [4]. Denn es kam häufig vor, daß man mit Rücksicht auf die allgemeinen Tauftage die Taufe der Kinder und Kranken verschob und diese ohne Taufe sterben ließ. Dies war von verderblichen Folgen, da die Kinder der Begierdtaufe nicht fähig sind, aber auch bei Erwachsenen die Begierdtaufe einen höhern Grad von Vorbereitung (vollkommene Reue) verlangt.

Augustinus hat zuerst allgemein das Beispiel des Schächers zur Begründung des Ersatzes für die Wassertaufe gebraucht [5], dasselbe aber später wieder zurückgenommen, weil es ungewiß sei [6]. Er hat sich auch auf den

---

[1] In mort. Valent. c. 51—53. Cf. 23. 25.

[2] De myst. 1, 4, 20. Cf. De Abrah. 2, 11.

[3] Or. 40, 23. [4] *Siric.*, Ad Himer. 2.

[5] De bapt. IV, 22: Quod (Luc. 23, 43) etiam atque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest. [6] Retract. 2, 18.

Vorgang des Cornelius berufen. Doch ist hierbei zu beachten, daß dieser sehnlichst auf den Empfang der Taufe wartete und der wunderbare, außerordentliche Vorgang für die Regel nicht maßgebend ist. Zugleich folgerte er aber aus diesem Beispiel, daß, wenn die Möglichkeit eintrete, die Taufe nachgeholt werden müsse. „In hoc facto apostolica exstat auctoritas." Deshalb habe sich auch Christus taufen lassen, um andere zur Demuth zu mahnen, damit sie nicht meinen, sie brauchen das Sacrament nicht mehr, weil sie schon gerecht seien[1]. Daraus geht hervor, daß das votum sacramenti mit der Begierdtaufe verbunden ist, und auch erfüllt werden muß, wenn die Möglichkeit eintritt. Dazu nöthigt schon der Charakter, welcher bloß durch den wirklichen Empfang des Sacramentes eingeprägt wird. „Niemand darf wegen des Fortschritts des innern Menschen, wenn er vielleicht vor der Taufe mit frommem Herzen bis zum geistigen Verständniß vorgedrungen ist, das Sacrament verachten, welches durch die Handlung der Spender körperlich angewandt wird, sondern durch dieses wirkt Gott geistigerweise die Heiligung (consecratio) des Menschen." [2]

Man darf also aus den Ermahnungen des Gregor, Siricius u. a., denen Fulgentius, Gennadius, Bernhard, Hugo, Lombardus u. a. folgen, nicht schließen, daß diese nur die Blut- und Wassertaufe anerkennen[3]. Auch wenn Estius die Nachlassung der Sünden für die vollkommene Reue nicht eintreten läßt, folgt nicht, daß dies die allgemeine Lehre war. Vielmehr hat die Scholastik die Lehre von der Begierdtaufe als eine traditionelle Lehre von den Vätern übernommen und weiter ausgebildet. Abälard bestreitet, Bernhard vertheidigt sie. Hugo verweist dafür auf diejenigen Stellen des vierten Evangeliums, welche von der Bedeutung des Glaubens für das ewige Leben handeln[4]. Alexander von Hales gebraucht dafür zuerst den Ausdruck baptismus flaminis. Innocenz III. sagt[5], ein Jude, der in der Todesgefahr sich selbst getauft habe, sei nicht als getauft zu betrachten, „wenn er aber sogleich gestorben wäre, so wäre er sogleich in das himmlische Vaterland aufgeflogen, propter sacramenti fidem et non propter fidei sacramentum". Ebenso sagt er von einem Presbyter, welcher ohne Taufe gestorben war, weil er im Glauben der heiligen Mutter Kirche und im Bekenntniß des Namens Jesu ausgeharrt habe, so sei er von der Erbsünde befreit worden und habe die Freude des himmlischen Vaterlandes erlangt. Für die Begierdtaufe verlangen die Scholastiker Acte des Glaubens, der Liebe und vollkommenen Reue und wenigstens das votum implicitum. Einzelne Spätere fordern ein votum explicitum, falls man das Sacrament der Taufe kenne. Ebenso wird allgemein die Nachholung des wirklichen Sacraments vorgeschrieben. Das Tridentinum drückt sich allgemein aus, weil es den Gegenstand bei der Nothwendigkeit der Taufe

---

[1] In Ioann. tr. 4, 13. De or. an. 1, 9. De pecc. mer. et rem. II, 26. De un. 22. Cf. De lib. arb. 3, 23, 68. Ep. 166, 18. Cf. De rebapt. 5. 6.

[2] De bapt. I, 22, 29. [3] Tournely a. a. O. S. 113 f.

[4] Sent. 5, 5. De sacr. I, 9, 5. Zu Abälard und Bernhard vgl. Die Sentenzen Rolands von Gietl S. 9. 209. S. 2 führt er die Stellen des Fulgentius (De fide ad Petrum 26. 27. 30) an, wonach es ohne Wassertaufe oder Bluttaufe kein Heil gibt.

[5] Decr. III. t. 42. c. 4. *Denz.* l. c. n. 344. 343.

für das Heil berührt[1], also auch jene Menschen berücksichtigt, welche von der Taufe nichts wissen. Suarez hält das votum implicitum sowohl für die Gerechtigkeit als für die Herrlichkeit ausreichend.

Ambrosius hat zur Begründung der Begierdtaufe auf die Bluttaufe verwiesen, welche allgemein als Ersatz der Wassertaufe angesehen werde. Es ist begreiflich, daß die Hingabe des Lebens stets als der höchste Ausdruck der Liebe zu Christus betrachtet wurde. Bei näherer Ueberlegung erkannte man auch, daß Marc. 10, 38, Luc. 12, 50 der Ausdruck, und in den Stellen, in welchen für das Bekenntniß des Namens Christi, für die Hingabe des Lebens um Christi willen das ewige Leben verheißen wird[2], eine sachliche Begründung gegeben ist. Zuerst spricht von der Taufe durch das Martyrium Irenäus, indem er die unschuldigen Kinder von Bethlehem dem Herrn ins Himmelreich vorausgehen läßt[3]. Tertullian spricht öfter von einer zweiten Taufe durch das Martyrium (secundum lavacrum; secunda solatia; lavacrum sanguinis)[4] und sagt von dieser „Bluttaufe", daß sie das wirkliche Bad, wenn es auch nicht empfangen worden, ersetze, und das verlorene wieder verleihe[5]. Doch ist an der ersten Stelle vom Martyrium der Getauften die Rede, und an der letzten ist es wegen der Beziehung auf Joh. 19, 34 zweifelhaft, ob nicht die Eucharistie gemeint ist. Sicher ist De pud. 22 nach Luc. 12, 50. und Joh. 19, 34 das Martyrium die zweite Taufe für die Sünden nach der Taufe genannt. Doch stellt Tertullian die Kraft der Martyrertaufe sehr hoch: „Denn wenn man auch vom Körper fern ist, so weilt man doch nicht sogleich beim Herrn, es müßte denn sein, daß man sich, kraft des Vorrechtes des Martyriums, im Himmel, nicht in der Unterwelt aufhält."[6]

Unzweifelhaft wird aber die entsündigende und heiligende Kraft des Martyriums auch für Katechumenen, welche seit dem Jahre 200 gleichfalls der Verfolgung ausgesetzt waren, vom hl. Cyprian und dem Verfasser der Schrift De rebaptismate gepriesen. Doch bleibt es immer zweifelhaft, ob nicht auch für getaufte Martyrer der Ausdruck Bluttaufe gebraucht wurde[7]. Denn wenn er sagt, die Bluttaufe nütze dem Ketzer nichts, selbst wenn er ob des Bekenntnisses Christi, aber außerhalb der Kirche, den Tod erlitten hätte, da nach dem Apostel selbst durch das Verbrennen nichts erreicht werde ohne die

---

[1] Post evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut eius voto, fieri non potest (translatio in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei). S. 6. cap. 4. S. 7. de sacr. in gen. c. 4. S. 14 de poen. c. 2. 4. *Suarez,* D. 27. S. 2, 10.

[2] Matth. 10, 22; 16, 25. Marc. 8, 35. Luc. 9, 24. Joh. 15, 13. Apok. 7, 15.

[3] Adv. Haer. III, 16, 4.

[4] De patient. 13. Scorp. 6. De an. 55. De res. 43. De pud. 22.

[5] De bapt. 16: Secundum lavacrum, unum et ipsum, sanguinis scilicet (Luc. 12, 50) . . Hic est baptismus, qui lavacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit. Apol. 50. Cf. *Aug.,* Ep. 98, 5.

[6] De res. 43.

[7] Ad Fortunat. de exhort. mart. praef. 4: Nos tantum qui, Domino permittente, primum baptisma credentibus dedimus, ad aliud quoque singulos praeparemus, insinuantes et docentes hoc esse baptisma in gratia maius, in potestate sublimius, in honore pretiosius, baptisma, in quo angeli baptizant, baptisma, in quo Deus et Christus eius exultant, baptisma, post quod nemo iam peccat . . In aquae baptismo accipiuntur peccatorum remissa, in sanguinis corona virtutum. Cf. c. 13. De rebapt. 11. 14.

Liebe, so geht er davon aus, daß die Häretiker getauft sind, aber ihre Taufe keinen Werth hat[1]. „Man sage nicht, wer sich dem Martyrium unterzieht, wird in seinem eigenen Blute getauft; wer den Frieden der verdienten Glorie besitzen und durch Gottes Gnade höheren Lohn empfangen wird, der hat des Bischofs Lossprechung nicht nothwendig. Denn allererst kann der, so nicht von der Kirche zum Kampfe gewappnet wird, zum Martyrium nicht fähig sein; und die Seele wird matt, welche nicht der Empfang der Eucharistie aufrecht erhält und anfeuert."[2] Doch läßt sich hieraus wenigstens schließen, daß für die Katechumenen, welche mit der Kirche im Frieden lebten, die Bluttaufe ihre ganze Kraft entfalte. Dies bemerkt auch Cyprian ausdrücklich: „Diese Katechumenen halten fürs erste den Glauben und die Wahrheit der Kirche unversehrt fest und rücken zur Bekämpfung des Teufels mit vollständiger und aufrichtiger Erkenntniß Gottes des Vaters und Christi und des Heiligen Geistes aus dem göttlichen Heerlager aus; sie werden auch des Sacramentes der Taufe nicht beraubt, indem sie mit der ruhmvollsten und größten Taufe, mit der des Blutes, getauft werden."[3] Als Beispiel führt er den Schächer an!

Der Verfasser der Schrift De rebaptismate erörtert das Verhältniß der Bluttaufe zur Wassertaufe[4]. Beide sind nicht verschiedene Taufen, sondern es ist „unum non duplex baptisma", so daß jede für sich genügt. Die Katechumenen, welche das Martyrium erdulden, können der Wassertaufe entbehren; dennoch ertheilt man ihnen dieselbe, wenn es möglich ist, und Gläubige können der Bluttaufe ermangeln, weil sie im Namen Christi getauft sind, der sie durch sein kostbares Blut erlöst hat. Doch können sie dieselbe auch empfangen, ohne daß sie zweimal getauft werden, denn die Wellen der christlichen Taufe fluten aus einer Quelle hervor, aus der Seite des Herrn, aus der Wasser und Blut floß. Hippolyt sagt: „Ist ein Katechumene ergriffen, den Martern unterworfen und getödtet worden, bevor er die Taufe empfing, so soll er mit den übrigen Martyrern begraben werden; er ist ja mit seinem eigenen Blute getauft." Ambrosius bemerkt, die Martyrer werden durch ihr Blut abgewaschen, es gibt nicht eine Taufe, eine ist die durch Wasser und den Heiligen Geist, eine andere die Leidenstaufe (Luc. 12, 50), in welcher auch ein jeder durch sein (Christi) Blut abgewaschen wird. Rufin bezieht Joh. 19, 34 auf die zweifache Gnade der Taufe, die eine wird gegeben durch die Taufe des Wassers, die andere durch das Martyrium in der Vergießung des Blutes; denn beides wird Taufe genannt[5].

---

[1] Ep. 73, 21. De or. 24. Cf. *Orig.*, In Matth. t. 16, 6. *Aug.*, De bapt. IV, 17, 24. De pat. 26.

[2] Ep. 57, 4. [3] Ep. 73, 22.

[4] Cap. 14: Unum baptisma salutis et honoris . . Ut nobis (Marc. 10, 38) quoque alterutra sive utraque species unum non duplex salutiferum atque honorificum baptisma praestaret, et viae quaedam unius baptismatis sic nobis patefierent. 18. Nach Matth. 9, 2 und Luc. 7, 48 ff. werden die Herzen durch den Glauben zur Erlangung der Sündennachlassung gereinigt. Ex quibus universis ostenditur fide emundari corda, spiritu autem ablui animas. Porro autem per aquam lavari corpora, sanguine quoque festinantius perveniri per compendium ad salutis praemia.

[5] *Hipp.* can. 19, 1. Cf. *Melito* ap. *Otto*, Apologet. reliquiae p. 418. N. XII. *Ambros.*, In Ps. 118. S. 3. n. 14. *Cassian.*, Coll. 20, 8. *Ruf.*, De symb. 20.

Bei den Griechen finden wir zunächst ähnliche Auffassungen der Bluttaufe wie bei Tertullian. Die Taufe des Blutzeugen ist das beste Mittel für eine vollkommene Sündenvergebung nach dem Empfange der Wassertaufe[1], für alle wenigstens, welche sich von allem Irdischen losgerissen und mit ganzem Herzen sich für Christus im Martyrium aufopfern. Daß auch hierin für die Katechumenen ein Ersatz zu finden ist, zeigt uns Cyrill: „Wer nicht getauft wird, erlangt das Heil nicht, die Martyrer allein ausgenommen, welche auch ohne Wasser zum Himmel kommen. Denn als der Heiland durch sein Kreuz den Erdkreis erlöste und an seiner Seite durchstochen wurde, ließ er daraus Blut und Wasser fließen, damit die einen in Zeiten des Friedens im Wasser, die anderen aber in den Zeiten der Verfolgungen in ihrem eigenen Blute getauft werden.“[2] Auch den Martyrertod nenne der Herr eine Taufe (Marc. 10, 38), und auch die Martyrer legen ein Bekenntniß ab. Eusebius berichtet von einer Frau Herais, die noch eine Katechumene war, sie habe die Taufe durch das Feuer empfangen, wie ihr Lehrer Origenes sich selbst ausdrücke, und sei so aus dem Leben geschieden[3]. Basilius erzählt das Martyrium der 40 Martyrer, bei welchem einer der Henker sich an die Stelle eines schwach gewordenen Martyrers gestellt hatte. „Er glaubte an den Namen unsers Herrn Jesus Christus, er wurde getauft auf ihn, nicht von einem andern, sondern von seinem eigenen Glauben, nicht im Wasser, sondern im eigenen Blute.“[4] Gregor von Nazianz fügt der Taufe des Moses, Johannes, Jesu als vierte die durch das Martyrium hinzu, mit der auch Christus selbst getauft worden, und die weit erhabener ist als die andere, weil sie keine zweite Befleckung erleidet[5].

Eine schöne Darstellung von dem Verdienste der Bluttaufe gibt der hl. Augustinus[6]. Er beginnt: „Denn bei allen denen, welche, auch ohne das Bad der Wiedergeburt erhalten zu haben, um des Bekenntnisses Christi willen sterben, hat dies dieselbe Wirkung betreffs der Sündennachlassung, als wenn sie im heiligen Taufbrunnen abgewaschen worden wären.“ Zum Beweis beruft er sich auf Matth. 10, 32; 16, 25. Ps. 115, 15. Sodann vergleicht er die Bluttaufe mit der Taufe auf dem Todbett, welche auch alle Sünden tilgt, und doch ist jene weit werthvoller. Ohne überfließende Gnade des göttlichen Geistes hätten sie Christus nicht so lieben können, daß sie es nicht über sich brachten, in so großer Lebensgefahr, unter so großer Hoffnung der Verzeihung (durch nachfolgende Taufe) ihn zu verläugnen. Was er von den Leiden der Sünder einst gesagt hatte[7], es wisse niemand, was für eine Belohnung ihnen Gott in seinem geheimen Rathschlusse bestimmt habe, das wendet er nun auf diejenigen an, welche für den Namen Christi und die wahre Religion auch unbewußt leiden.

Ob die Martyrer getauft oder nicht getauft waren, darüber war kein

---

[1] *Orig.*, Exhort. ad Mart. 30. Cf. In libr. Iudic. H. 7, 2. In Matth. t. 16, 6.
[2] Cat. 3, 10; 13, 21. [3] H. e. 6, 4.
[4] De 40 mart. 7. Cf. *Greg. Nyss.*, Or. de 40 mart.
[5] Or. 39, 7 (in Fest. lum.). Cf. *Basil.*, De Sp. s. 16, 32. *Chrys*, Hom. in Lucian. 2. Const. ap. 5, 6. *Ioh. Damasc.*, De fid. orth. 4, 9.
[6] De civ. D. 13, 7. C. litt. Petil. II, 32, 52. De an. et ieiun. 1, 9.
[7] De lib. arb. 3, 23, 67. Ep. 166, 7; 265, 4.

Zweifel, daß, wenn sie in der Einheit der Kirche den Tod erlitten, sie sogleich in den Himmel kommen[1]. Dieser Glaube fand darin seinen Ausdruck, daß man nicht für die Martyrer, wie für andere im Herrn Verstorbene betete. Vielmehr war man überzeugt, daß sie für ihre zurückgelassenen Brüder beten[2]. „Iniuria est pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari.“[3] Zwar wurden Opfer für die Verstorbenen überhaupt und besonders für die Martyrer dargebracht[4], aber es galt ihrer Ehre, nicht der Sorge um sie[5].

Die Theologen haben deshalb die Wirksamkeit der Bluttaufe im Unterschied von der ex opere operantis wirkenden Begierdtaufe als eine Wirksamkeit ex opere operato bezeichnet[6]. Weil aber doch der Ritus der Taufe fehlt, so wollen andere lieber quasi ex opere operato sagen. Diese Restriction ist um so nothwendiger, als gerade beim Martyrium das eigene Werk ganz besonders in die Augen fällt. Denn nur eine glühende Liebe zu Christus kann den Gläubigen bewegen, das höchste Opfer des Lebens für ihn darzubringen. Durch diese Liebe ist aber die Reue, welche zur Nachlassung der Sünden nothwendig ist, von selbst vollkommen gemacht. Die Väter und Theologen[7] machen nach 1 Kor. 13, 2. 3 darauf aufmerksam, daß das Martyrium diesen hohen Werth nicht habe, wenn es nicht mit vollendeter Liebe übernommen werde. Daß aber in diesem Falle die Bluttaufe auch hinsichtlich der Nachlassung aller Strafen der Wassertaufe gleichgestellt wird, erklärt sich schon daraus, daß der Martertod die höchste zeitliche Strafe im Diesseits ist[8]. Während in der Wassertaufe der Täufling nur figürlich mit Christus stirbt, stirbt er in der Bluttaufe wirklich für Christus und wird daher auf ewig ihm eingepflanzt[9]. Da die unmündigen Kinder kein Bekenntniß in Worten ablegen können, so haben manche an dem Werthe des Martyriums ungetaufter Kinder gezweifelt (Alex. Hales) oder, weil die Tradition[10] und Kirche für die Kinder zu Bethlehem denselben bezeugten, bei diesen die Beschneidung als genügende Voraussetzung gelten lassen. Doch ist die Mehrzahl der Scholastiker für den Werth der Bluttaufe auch bei den Kindern[11]. Der Hauptgrund ist die Verehrung der unschuldigen Kinder in der Kirche. Sachlich kann man nur mit dem hl. Leo sagen: „Jene konnten für den sterben, den sie noch nicht bekennen konnten. So übte also Christus, damit ihm keine Zeit ohne Wunderwerk

---

[1] *Tert.*, Scorp. 6. De res. 43. *Iren.*, Adv. H. IV, 33, 9.

[2] In Ioann. 84, 1. Serm. 284, 5; 285, 5.

[3] Serm. 159, 1. *Innoc. III.*, Decr. c. 3. Cf. *Martha*, De celebr. Missarum.

[4] *Tert.*, De cor. 3. *Cypr.*, Ep. 39, 3. Cf. Const. ap. 6, 30. Schwane a. a. O. I, 390 f. 515.

[5] *Aug.*, De civ. D. 22, 10. Sermones in natali martyrum 326 sq.

[6] Tournely a. a. O. S. 105 ff. *Suarez*, D. 29. S. 2, 9 sq. Er meint, falls der Martyrer nicht im Stande einer bewußten Todsünde sei, genüge die attritio, saltem ex accidente s. intercedente bona fide per ignorantiam probabilem iuris et facti.

[7] *Tert.*, Adv. Prax. 1. *Orig.* alii. *Thomas*, S. th. III, 66, 12 ad 2.

[8] Thom. 2. 2. q. 124, 1 ad 1. III, 87, 1 ad 2. Sent. IV. D. 4. q. 3. ad 1.

[9] Const. ap. 5, 6, 6.

[10] Vgl. außer Irenäus: *Leo I.*, Serm. 30, 3; 31, 3. *Aug.*, De lib. arb. 3, 23, 67. Ep. 166, 7. *Pseudo-Aug.*, De symb. et cat. 2, 5; 3, 4.

[11] Cf. *Suarez*, D. 29. S. 1.

sei, vor dem Gebrauch der Sprache, stumm des Wortes Macht und gleich als ob er sagte: ‚Lasset die Kleinen zu mir kommen, denn solcher ist das Himmelreich', krönte er mit neuem Ruhme die Kinder und heiligte in ihrer Kindheit den Lebensanfang der Kleinen, auf daß man erkenne, wie kein Mensch des göttlichen Geheimnisses unfähig, wenn sogar jenes Alter geeignet sei für den Ruhm des Martertodes." [1]

Wie verhält es sich aber mit den Kindern, welche weder die Wasser- noch die Bluttaufe empfangen haben? Sie können nicht in das Himmelreich eingehen. Weil aber die ewige Verdammniß infolge der Erbsünde allzu hart erscheint, so sind verschiedene Versuche zur genauern Bestimmung ihres Looses gemacht worden [2]. Die Griechen betonen zwar die Nothwendigkeit der Kindertaufe sehr, heben aber den Gnostikern und Manichäern gegenüber mehr die persönliche Schuld hervor und beurtheilen das Loos der ohne Taufe sterbenden Kinder ziemlich mild. Dies gilt besonders von jenen, welche sich von dem Origenistischen Gedanken einer ἀποκατάστασις πάντων beeinflussen ließen. So sagt Gregor von Nyssa: „Ein unschuldiges Kind, das die Sünde noch nicht kennen gelernt hat und einer Krankheit an den Augen des Geistes noch nicht unterwürfig geworden ist, befindet sich in dem der Natur entsprechenden Zustand, bedarf nicht der Genesung durch die Reinigung, weil es von Anfang an die Krankheit in die Seele noch nicht aufgenommen hat." [3] Da Gregor aber Röm. 5 und 1 Kor. 15, 28 allgemein anwendet, so hat er unter diesem Zustand schwerlich die übernatürliche Seligkeit gemeint. Vielmehr zweifelt er, ob die Engel eine solche Seele aufnehmen, „da sie nicht das Zeichen ihres Herrn und Gebieters trage". Jedenfalls erkennt er diesen Kindern ein geringeres Maß von Seligkeit zu. Anastasius Sinaita schließt die Hölle aus, weil die Sünden der Eltern nicht an den Kindern bestraft werden, will aber die Gerichte Gottes nicht ergründen. Pseudo-Athanasius [4] läßt sie weder in den Himmel kommen, noch bestraft werden.

Eine große Rolle spielte das Problem über das Loos der ohne Taufe verstorbenen Kinder im Kampfe des hl. Augustinus gegen die Pelagianer. Da diese die Erbsünde läugneten, so hätten sie consequenterweise diesen Kindern die ewige Seligkeit zusprechen sollen. Allein der Glaube an die Nothwendigkeit der Wiedergeburt durch die Taufe für die Erlangung des Himmelreiches war so unwiderleglich durch Schrift und Tradition bezeugt, daß es die Pelagianer nicht wagten, direct denselben anzugreifen. Sie suchten ihn vielmehr zu umgehen, indem sie zwischen Himmelreich und ewigem Leben unterschieden. Letzteres sollen auch diese Kinder erlangen. Freilich war es für Augustinus nicht schwer, diese Unterscheidung exegetisch als eine willkürliche und unhaltbare nachzuweisen, obwohl er früher dieser Lehre nicht besonders fern gestanden war [5]. Nun aber war es ihm klar, daß nach 1 Kor. 15, 21. 22 und

[1] Serm. 31, 4.

[2] Schneider, Das andere Leben. 3. A. Paderb. 1890. S. 465 ff.

[3] De infant., qui praemature arripiuntur (M. III, 178). Cf. *Greg. Naz.*, De bapt. 23. [4] Quaest. ad Ant. 115. Vgl. Langen, Kirchenväter S. 215.

[5] De lib. arb. 3, 23: Non enim metuendum est, ne vita esse potuerit media quaedam inter recte factum atque peccatum, et sententia iudicis media esse non possit inter praemium atque supplicium.

nach der apostolischen Predigt niemand das Heil erlange als in Christus. Wer dies aber nicht erlange, der werde verdammt (Röm. 5, 18)[1].

Sein Oppositionsstandpunkt brachte es mit sich, daß er das Loos dieser Kinder als ein sehr trauriges schilderte. Dieselben sind der ewigen Höllenstrafe überantwortet, aber weil sie nicht durch schlechtes Leben der Erbsünde etwas hinzugefügt haben, so ist ihre Strafe die geringste (mitissima) oder fast keine[2]. Daß es aber Grade in der Hölle gebe, folge aus Matth. 10, 15. Deshalb brauche man nicht mit den „Betrügern" zwischen dem Reiche Gottes und der Verdammniß einen „medius, tertius locus" zu suchen, einen „locus secundae felicitatis", welchen die Pelagianer gebaut haben[3].

Dem hl. Augustinus folgten hierin alle die zahlreichen Väter, welche in der Gnadenlehre in seine Fußstapfen eingetreten sind. Der Lombarde hat dieselbe Lehre aufgenommen und den Hauptscholastikern überliefert[4]. Doch erklärt bereits Bonaventura die „mildeste Strafe" als eine bloße Strafe des Verlustes ohne Strafe der Sinne (poena damni, sine poena sensus). Er meint, Augustinus habe dieses sagen wollen, sich aber im Gegensatz zum Pelagianismus schärfer ausgedrückt. Ebenso mild äußert sich der hl. Thomas. Das Loos dieser Kinder sei ziemlich angenehm, da man sich über den Mangel an etwas (Anschauung Gottes), worauf man kein Recht habe, nicht betrübe. Die natürliche Seligkeit sei für diejenigen, welche keine andere kennen, doch eine Seligkeit[5]. Die alte Terminologie und strengere Auffassung blieb aber noch zurecht bestehen. Innocenz III. bezeichnet zwar die Qual der Hölle als Strafe der persönlichen, den Verlust der Anschauung Gottes als Strafe der Erbsünde[6], aber in dem Glaubensbekenntniß, das 1267 von Clemens IV. dem Kaiser Michael Paläologus vorgelegt und 1274 zu Lyon angenommen wurde, wird gelehrt, daß die Seelen der ohne Taufe Verstorbenen alsbald in die Unterwelt hinabsteigen[7]. Das Florentinum hat diesen Abschnitt in das Unionsdecret aufgenommen. Doch ist das „mox" zu beachten, welches gegen die griechische Ansicht vom Zwischenzustand der Seelen zwischen dem Tod und dem allgemeinen Gericht gekehrt ist. Die verschiedenen Strafen deuten an, daß in der Unterwelt verschiedene Oertlichkeiten seien. Da auch die Strafe des Verlustes immerhin eine empfindliche Strafe ist, so ist man wenigstens berechtigt, dieses Decret in milderem Sinne zu interpretiren. Benedikt XII. machte es den Armeniern zum Vorwurf, daß nach ihrer Lehre die Kinder

---

[1] Ep. 166, 4, 10; 6, 16; 7, 21; 8, 25.

[2] Ep. 184, 2. De pecc. mer. et rem. I, 21. Enchir. 43.

[3] Op. imp. I, 50. 130. De civ. D. 21, 25, 1. C. Iul. IV, 3, 26. Cf. *Gelas.*, Ep. 6, 6. Concil. Carth. (418) c. 2 (Hefele a. a. O. II, 116 f.).

[4] *Bonav.*, Brev. 3, 5. Sent. IV. D. 1. p. 2. a. 2. q. 1. D. 2. p. 2. dub. 5. *Thom.*, S. th. III, 1, 4, 2. Sent. II. D. 33. q. 2. a. 2. De malo q. 5. a. 3.

[5] Cf. *Sfondratus*, Nodus praedestinationis ex litteris doctrinaque S. Augustini et Thomae, quantum homini licet, dissolutus. Romae 1697.

[6] Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus. Decr. III. t. 42. c. 3. Maiores. *Denz.* l. c. 341.

[7] Illorum animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas. *Denz.* l. c. 387. Florent. *Denz.* 588. *Gregor XIII.* „Sanctissimus Dominus noster". *Urban VIII.* et *Benedict XIV.* „Nuper ad nos".

von Christen, wenn sie ohne Taufe sterben, in das irdische Paradies kommen, wo Adam vor dem Falle war[1]. Aber die Armenier wiesen den Vorwurf zurück, denn sie machen zwischen Kindern getaufter und ungetaufter Eltern keinen Unterschied und lehren, daß dieselben weder zur Strafe verurtheilt, noch des Himmelreiches theilhaftig werden. Bellarmin und Petavius und neuestens Schmid haben noch die Strafe des Verlustes als einen innern Schmerz aufgefaßt[2].

Allmählich wurde auch dieser Rest der sinnlichen Strafe fallen gelassen und der Aufenthaltsort der ungetauften Kinder (limbus puerorum) nach der Analogie des Aufenthaltsortes der Altväter (limbus patrum) als ein Ort natürlicher Seligkeit betrachtet[3], so daß man mit Bellarmin sagen kann, die Meinungen steigen von der höchsten Milde allmählich bis zu der größten Strenge herab. Doch ist dies geschichtlich nur richtig, wenn man mit dem Pelagianismus anfängt und mit Gregor von Rimini u. a., welche die ewige Pein annehmen, aufhört. Thatsächlich fängt die kirchliche Lehre nach dem Grundsatz von der alleinseligmachenden Kirche streng an, wurde von Augustinus etwas gemildert, obwohl die Höllenstrafe beibehalten wurde, und erst durch die Scholastik zu einer Trennung von der Höllenstrafe veranlaßt. Endlich hat Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei die Thesis verworfen, als ob es nach Art der Pelagianer einen Mittelzustand gebe[4]. Dies entspricht der seit Augustinus geltenden Ansicht, daß es keinen „dritten Ort" zwischen Himmel und Hölle gebe; hindert aber die Annahme nicht, daß es in der Unterwelt (infernum = Ort der Verdammniß) einen besondern Ort für die Kinder gebe, an welchem eine natürliche Seligkeit möglich ist. Diese natürliche Seligkeit ist aber eine wirkliche Seligkeit, da den Kindern die volle Kenntniß der Anschauung Gottes abgeht. Es ist anzunehmen, daß sich ihre natürlichen Kräfte und Fähigkeiten vollkommen entwickeln und dem natürlichen Glückseligkeitstrieb genügen.

Zu den bisher besprochenen drei Ansichten: Strafe des Verlustes und der Sinne, ohne Strafe der Sinne, natürliche Seligkeit, kommt noch eine vierte, welche in Gregor von Nyssa, Scotus und Cajetan Vorgänger hat, aber erst von neueren Dogmatikern weiter ausgebildet wurde[5]. Nach dieser erhalten die Kinder im Augenblicke des Todes eine so klare Einsicht in das Heilswerk, daß sie die Begierdtaufe empfangen und dadurch das ewige Leben erlangen. Dieselbe geht aber nicht bloß von einer uncontrolirbaren Voraussetzung der Erkenntnißlehre aus, sondern widerspricht auch der tra-

---

[1] Hefele a. a. O. VI, 654. 658.

[2] *Bell.*, De am. gr. 6, 1. 6: Interior animi dolor, quamvis mitissimus.

[3] Ambros. Cathar., Albertus Pighius, Molina. Vgl. Leibniz, Theodicee 2, 93. 98. *Fischer*, De salute anim. Essend. 1886. p. 65. *Ceulemans*, De parvulis qui sine baptismo moriuntur dissertatio theologica. Lovanii 1886. *Schmid*, Quest. sel. Pad. 1891.

[4] 26: Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbum puerorum nomine fideles passim designant), in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur; perinde ac si hoc ipso, quod, qui poenam ignis removent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam qualem fabulabantur Pelagiani: falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa.

[5] Klee, Kath. Dogmatik. 2. Aufl. 1841. II, 160 ff. Fischer, Das Problem des Uebels und die Theodicee. 1883. S. 182 ff. Bosen.

ditionellen Lehre von dem Sacramente der Taufe zu sehr, als daß sie unbedingt angenommen werden könnte. Das Freiwerden des Geistes in der Todesstunde, welches bei einzelnen Kranken beobachtet worden ist, kann doch nicht so weit ausgedehnt werden, daß den Seelen der Kinder der ganze geistige und sittliche Zustand offenbar wird. Freilich ist uns über den limbus puerorum, der ewig dauern müßte, auch nichts bekannt; aber wenn man denseben als einen Theil der ewig zu denkenden Unterwelt faßt, so ist seine Existenz leicht aus der Offenbarungslehre von den verschiedenen Graden der Strafe in der Hölle abzuleiten. Doch wollen wir nicht in Abrede stellen, daß es auch hier gilt, an die Schranken der menschlichen Erkenntniß zu erinnern und die Geheimnisse des göttlichen Rathschlusses anzuerkennen. Die Frage, wie es jenen Kindern ergehe, welche ohne Taufe zum Vernunftgebrauche gelangt sind und bloß läßliche Sünden begangen haben, beantwortet sich verschieden, je nachdem man die Aufgabe des Menschen faßt. Nach dem hl. Thomas hätte jeder Mensch die schwere Pflicht, sobald er zum Vernunftgebrauch gelangt ist, sich durch einen eigentlichen Liebesact zu Gott als dem übernatürlichen Ziele hinzuordnen, die Unterlassung dieser Pflicht wäre eine Todsünde. Die mildere Ansicht geht aber dahin, daß viele, weil ihnen eine solche Pflicht nicht bekannt ist, sie ohne Sünde unterlassen und im Stande der Erbsünde und läßlicher Sünden aus diesem Leben scheiden. Daher können sie auch nicht der ewigen Verdammniß anheimfallen.

§ 21.

Die Ceremonien bei der Spendung der heiligen Taufe.

Die Anweisung des Herrn zur Spendung der Taufe ist kurz und einfach. Sie beschränkt sich auf die zwei wesentlichen Momente des Sacraments, die Materie und Form. Es liegt aber im Wesen des sinnlich-vernünftigen Menschen wie in der Bestimmung der die innere Wirkung versinnbildenden äußerlichen Zeichen, daß alles, was von geistiger Wirkung und religiös-sittlicher Verpflichtung in den Sacramenten dem Menschen geboten wird, eine äußerliche Repräsentation erfordert, um den Menschen zugleich geistig zu belehren und zu erheben. Sagt doch schon Tertullian, daß manchen die Handlung der Taufe im Vergleich zu der verheißenen Wirkung zu einfach vorkomme, weil sie an den Pomp der heidnischen Liturgie gewöhnt seien [1]. Um diesem Bedürfnisse des Menschen entgegenzukommen und die Verehrung der heiligen Handlung und die Vorbereitung auf den Empfang und die gute Verwendung der empfangenen Gnade möglichst zu fördern, hat die Kirche im Laufe der Zeit die Spendung der Taufe mit einer Reihe heiliger Gebräuche und Handlungen umgeben, welche an sich auf die objective Wirksamkeit des Sacraments keinen Einfluß haben, aber das religiöse und sittliche Leben zu fördern sehr geeignet sind. Der Spender ist verpflichtet, diese Ceremonien nach der Vorschrift genau zu beobachten [2], die besondere Anweisung geben ihm aber die

[1] De bapt. 2.

[2] Trident. S. 7. can. 13. de sacr. in genere. *Benedict XIV.*, „Inter omnigenas“ 2. Febr. 1744. § 19. 12. Sept. 1744. § 29. 30. Cong. S. Off. 12. Febr. 1851.

liturgischen Bücher und Schriften. In der Dogmatik sind diese Ceremonien nur nach ihren allgemeinen Beziehungen zu den Wirkungen des Sacraments zu besprechen.

Die Wirkungen der Taufe sind doppelter Art. Negativ befreit dieselbe von der Herrschaft des Teufels, positiv verleiht sie den Heiligen Geist, jenes drückt man durch den Exorcismus, dieses durch die Salbung aus. Beide sind aber wieder in eine Anzahl von Ceremonien zerlegt. Dieselben reichen weit in das christliche Alterthum zurück und werden von den Vätern ihren wesentlichen Bestandtheilen nach auf apostolische Tradition zurückgeführt. Für den abendländischen Ritus ist später das Sacramentarium des Gelasius maßgebend geworden, für den morgenländischen die Apostolischen Constitutionen.

Der Pseudo-Areopagite gibt eine Beschreibung und Erklärung des ganzen griechischen Ritus. Der Katechumene sucht einen Pathen, der ihn zum Hierarchen führt. Vor diesem spricht der Täufling seine Reue über das bisherige Leben und sein Verlangen nach einem göttlichen Leben aus. Nach einer Ermahnung legt ihm der Hierarche die Hand auf und besiegelt ihn mit dem Zeichen des Kreuzes und läßt die Namen beider aufschreiben. Darauf folgt die Entkleidung, die Widersagung gegen den Satan (nach Westen) und die Zusage an Christus (gegen Osten). Nachdem die Entkleidung vollendet ist, bringen die Priester das Salböl. Der Hierarche beginnt die Salbung und übergibt dann den Mann den Priestern, damit sie ihn am ganzen Leibe salben. Er selbst heiligt das Wasser durch heilige Anrufungen und vollendet es, indem er das heiligste Oel dreimal in Kreuzesform eingießt. Darauf taucht er den Täufling dreimal unter und ruft dabei das dreifache Wesen der göttlichen Seligkeit an. Dann nehmen ihn die Priester heraus und übergeben ihn dem Pathen und Führer seiner Aufnahme. Haben sie in Gemeinschaft mit diesem dem Eingeweihten ein entsprechendes Kleid angezogen, so führen sie ihn wieder zum Hierarchen. Dieser besiegelt den Mann mit dem gottwirksamen Oele und erklärt ihn für die Zukunft als Theilnehmer der ganz heiligmachenden Eucharistie.

In der Erklärung bemerkt er, das Sinnenfällige sei ein Abbild des Geistigen und führe zum Geistigen; das Geistige aber sei Urgrund und Wissenschaft des sinnenfälligen Hierarchischen. Die Aufnahme durch den Hierarchen sinnbilde die erbarmende göttliche Gnade. Der Anfang der Erleuchtung ist die Selbsterkenntniß und das Streben nach Gottes Gemeinschaft. Ein Sinnbild hiefür ist die Besiegelung und Einschreibung des Täuflings. Die Nothwendigkeit der Abkehr von allen Gegensätzen ist durch Entkleidung und Widersagung, die Nothwendigkeit, unverrückt an dem Einen festzuhalten, durch das Gelöbniß angedeutet. Die Salbung mit Oel weist auf die Kämpfe des Christen hin. Die Untertauchung ist ein Sinnbild des Todes und ihre dreimalige Wiederholung eine Aufforderung, den Tod Christi nachzuahmen. Das weiße Kleid ist ein Sinnbild der erlangten Lichtgestalt, und die Salbung mit Chrisam bedeutet die Herabkunft des Heiligen Geistes.

Der abendländische Ritus[1] beginnt mit der Frage nach dem Begehren des

---

[1] Vgl. Röm. Katech. 50, Die liturgischen Handbücher. *Duchesne*, Orig. p. 284 s. Letzterer gibt für den altrömischen Ritus an: 1. Katechumenat: Exorcismus, Kreuzeszeichen

Täuflings und seiner Pathen beim Eingang in die Kirche. Darauf folgt der Exorcismus, durch welchen die Gewalt des bösen Feindes über das von der Sünde befleckte Geschöpf gebrochen und der böse Einfluß beseitigt wird. Die Bezeichnung der Stirne und Brust mit dem Kreuzeszeichen weist auf denjenigen hin, welcher den Teufel überwunden hat, bereitet den Tempel Gottes, die Wohnung des Heiligen Geistes, vor und deutet die Verpflichtung zur Erfüllung der himmlischen Gebote an. In Verbindung damit steht ein charakteristischer Zug des abendländischen-römischen Ritus, die Darreichung des Salzes. Das Salz bewahrt die Körper vor Verwesung und würzt die Speisen. Es soll dem Täufling versinnbilden, daß er durch das Licht der Wahrheit und die Gabe der Gnade von der Fäulniß der Sünde befreit werden und den Geschmack guter Werke aufnehmen und durch die Nahrung der göttlichen Weisheit ergötzt werden soll. Die Bezeichnung mit dem Zeichen des Kreuzes auf der Stirn (den Augen, der Brust, den Schultern und an den Ohren) bei dem nachfolgenden Exorcismus zeigt dem bösen Geist das Zeichen der Erlösung, und das nachfolgende Gebet spricht den Wunsch aus, daß durch die Taufe die Sinne des Getauften geöffnet und gestärkt werden mögen, damit er Gott aufnehmen, seine Gebote erkennen und beobachten könne.

Nun folgt am Taufstein die unmittelbare Vorbereitung auf den heiligen Act. Der Priester und die Pathen beten zusammen das Apostolische Glaubensbekenntniß und das Vaterunser. Nach einem weitern Exorcismus berührt der Priester nach dem Vorbild des Herrn, welcher durch eine Mischung von Speichel und Staub die sinnliche Taubheit eines Unglücklichen geheilt hat, die Ohren des Kindes mit einer Mischung von Speichel und Asche, indem er spricht: „Ephpheta, d. i. öffne dich", und hierauf ebenso die Nase mit den Worten: „zu lieblichem Wohlgeruch". Der Täufling muß nun dem Teufel und seinem Anhang entsagen, um für Christus zu kämpfen und ihm nachzufolgen. Sodann wird er an Brust und Schultern mit Oel in Form eines Kreuzes gesalbt [1] und nach seinem Glauben an den dreieinigen Gott befragt. Er bekennt denselben in einem feierlichen religiösen Act, durch welchen er sich verpflichtet, im Leben durch Wort und That dem Glauben an Christus treu nachzukommen. Nach dieser kurzen Darstellung des Hauptinhaltes der christlichen Lehre soll sich der Täufling frei entscheiden, ob er in die Zahl der Streiter Christi eingereiht werden wolle, damit jeder aus eigenem Antriebe dem göttlichen Befehle gehorche und das ewige Heil erlange. Denn wie der Mensch, indem er freiwillig der Schlange gehorchte, mit Recht verurtheilt worden ist, so wollte auch der Herr keinen anders als mit seinem freien Willen in die Gemeinschaft aufnehmen.

---

auf die Stirn, Darreichung des Salzes. 2. Einschreiben der Namen, Exorcismus, Ephpheta, Salbung auf der Brust, Widersagung. 3. Wasserweihe, Entkleidung, Bekenntniß. Der Katechismus unterscheidet dreierlei Ceremonien: vor, bei und nach der Taufe.

[1] Die der Taufe vorangehende Salbung ist eine seit dem vierten Jahrhundert bezeugte katholische Sitte, die aber sicher weiter hinaufreicht. Kraus, R.-E. II, 827. *Philo*, Acta Thomae. p. 176. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I, 334. 434. II, 270 f. III, 122. Funk, Ap. Const. S. 114 f. 128 f. Der Interpolator betrachtet 3, 17 (5, 7; 6, 15) und 7, 22 das Wasser als Symbol des Grabes oder Todes, das Oel oder die Salbung als Symbol der Gemeinschaft des Heiligen Geistes, das μύρον als Symbol der Festigkeit des Taufgelübdes oder Taufbundes.

Im dritten Theile des Ritus, nach der Taufe, wird durch symbolische Handlungen der neue Stand und die Verpflichtungen desselben sowie das Glück der Taufgnade angedeutet. Der Getaufte wird auf dem Scheitel mit Chrisma gesalbt, daß er erkenne, wie er von diesem Tage an mit dem Haupte Christus als Glied verbunden und seinem Leibe eingepflanzt ist, weshalb er nach Christus Christ, wie Christus von Chrisma genannt wird. Das Chrisma aber soll nach den Vorbildern im Alten Testament[1] den Wohlgeruch der Tugend versinnbilden. Denn der Getaufte soll die Taufunschuld und den Glanz und die Schönheit der Seele bewahren und den Geruch der Auferstehung und des ewigen Lebens um sich verbreiten. Er hat die Gnade und Kraft der Jugend, ist zum auserwählten, priesterlichen, kostbaren Volke Gottes berufen, für das Reich Gottes und das Priesterthum durch die geistige Gnade gesalbt. Der Getaufte empfängt das weiße Gewand zum Zeichen, daß er den Schmutz der Sünde abgelegt, das keusche Gewand der Unschuld angezogen hat. Reingewaschen im Lamme des Blutes hat er die Unschuld, die er im ersten Adam verloren und im zweiten wieder gewonnen, fortan vor allen Flecken zu bewahren, um einst seinem Erlöser als keusche Seele entgegenzugehen. Die brennende Kerze, welche ihm in die Hand gegeben wird, weist auf das Licht von oben, welches in den Geist hineinstrahlt und die Finsterniß der Sünde und Unwissenheit in himmlische Klarheit verwandelt, auf das Licht, welches den von der Liebe durchglühten Glauben im Sacramente mittheilt, der durch das Streben nach guten Werken zu nähren und zu vermehren ist. Wenn er diese Verpflichtungen treu erfüllen will, so wird er im Frieden gehen, der Herr ist mit ihm.

Dem Kind wird in der Taufe ein Name beigelegt, dem Erwachsenen sein Name vertauscht; denn mit der Wiedergeburt beginnt ein neues Leben, das Leben in Gott und für Gott. Der Mensch wird geboren, um wiedergeboren zu werden. Anders wird er sein Ziel überhaupt nicht erreichen. Wie sein Name in das Verzeichniß der Kirche eingetragen wird, so ist er im Buche des Lebens eingeschrieben. Doch wurden im Alterthum nur jene Namen gewechselt, welche ein christliches Ohr verletzten[2]. Die Pathen, oft die Eltern, welche nach uralter Gewohnheit[3] den Täufling zum Hierarchen führen und für ihn und mit ihm Treue geloben, müssen besorgt sein, daß der Getaufte im geistigen Leben unterrichtet und gefördert werde, denn sie haben für ihre geistigen Kinder einst Rechenschaft zu geben[4].

Ihrer innern Wirkung nach sind diese Ceremonien theils belehrende, theils reinigende. Jene faßt man im catechismus, diese im exorcismus zusammen. Die Belehrung geschieht durch die instructio, sanctificatio, decentia aut reverentia sacramenti; die Reinigung vollzieht sich vorwiegend per impetrationem ecclesiae[5].

---

[1] Ps. 132, 2. Cant. Cant. 1. 2. *Ambros.*, De myst. 6. *Max.*, De sacr. 2, 7. Ap. Const. 7, 22. 44. Diese Scheitelsalbung soll von Silvester I. eingeführt worden sein.

[2] Probst a. a. O. S. 190.

[3] *Tert.*, De bapt. 18. Vgl. Apostell. 7, 4, es sollen der Täufer, der Täufling „καὶ εἴ τινες ἄλλοι δύνανται" fasten.

[4] Cat. rom. de bapt. 22 sq. [5] *Suarez,* D. 30. S. 1, 2.

2. Das heilige Sacrament der Firmung[1].

§ 22.

Begriff der Firmung.

Der Name des zweiten unter den sieben Sacramenten war ursprünglich von der gewöhnlichen Materie hergenommen und hieß Handauflegung, manus impositio, ἐπίθεσις χειρῶν (Hebr. 6, 2), χειροθεσία, oder Salbung unctio, chrisma, chrismatio, unguenti mysterium, sacramentum chrismatis, wie bei den Griechen noch τὸ μύρον, τὸ μυστήριον τοῦ μύρου gebräuchlich ist. Nach ihrer Wirkung und ihrem Verhältniß zur Taufe hieß die Firmung die Vollendung, perfectio, τὸ τέλειον (Kol. 1, 28; 4, 12), ἡ τελείωσις, βεβαίωσις (2 Kor. 1, 21), signaculum, sigillum, σφραγίς. Doch sind die letzteren Benennungen nicht ganz charakteristisch, da sich schon wegen der engen Verbindung mit der Taufe in der alten Kirche oft nicht unterscheiden läßt, welches von beiden Sacramenten gemeint ist. Oft wird auch die Taufe perfectio oder τελείωσις und σφραγίς genannt, weil sie die Unvollkommenen (Katechumenen) in den Stand der Vollkommenen (τέλειοι, μῦσται) versetzt und dadurch weiht und besiegelt. Später ist dagegen bei den Griechen σφραγίς die gewöhnliche Bezeichnung der Firmung.

Das Verbum confirmare für die Mittheilung des Heiligen Geistes findet sich zuerst bei Ambrosius[2]. Doch ist das Wort wie der Ausdruck Handauflegung und Salbung auch gebräuchlich für die Aufnahme der zurückkehrenden Häretiker[3]. Die Synode von Arles gibt Vorschriften über die Weihe des Chrisma und die Firmung (confirmare). Das Substantiv confirmatio kommt zuerst in den Beschlüssen des Concils von Orange 441 vor, wo die Salbung mit dem Chrisma darunter zu verstehen ist[4]. Isidor von Sevilla stellt in der Ueberschrift die Handauflegung und Firmung einander gleich[5]. Beda gebraucht confirmatio für manus impositio, consignatio, unctio. Aus confirmare, bezw. firmare wurde in ziemlich undeutscher Weise das Wort Firmung gebildet. Nach Ana=

---

[1] *Vitasse*, De confirmatione. *Migne*, Curs. th. 21. p. 456 sq. Welz, Das Sacrament der Firmung. Breslau 1847. Repefny, Die Firmung. Regensburg 1869. *Janssen*, La confirmation. Exposé dogmatique, historique et liturgique. Lille 1888. Heimbucher, Die heilige Firmung, das Sacrament des Heiligen Geistes. Augsburg 1889. Von älteren Schriften ist außer den bei Bellarmin und Tournely genannten zu erwähnen die Schrift des reformirten Polemikers: *Dallaeus*, De duobus latinorum ex unctione sacramentis confirmatione et extrema ut vocant unctione disputatio. Genevae 1659. Cf. *Gerbert*, De sacramentis, praesertim confirm. S. Blas. 1764.

[2] De myst. 7, 42: Accepisti signaculum spiritale, spiritum sapientiae. Signavit te Deus Pater, confirmavit te Christus Dominus et dedit pignus Spiritus in cordibus tuis (2 Cor. 5, 2).

[3] *Leo I.*, Ep. 139, 7. Conc. Arel. 454. c. 2.

[4] Can. 1. 2. Hefele a. a. O. II, 292.

[5] De eccl. off. II, 27: De manuum impositione vel confirmatione. Vorher 26: De chrismate. Der Ausdruck confirmare wurde auch von dem Empfange des Kelches nach dem Empfange des Leibes Christi gebraucht, als ob der Genuß des Blutes eine Ergänzung der Communion wäre, wie die Firmung eine Vollendung der Taufe. Vgl. Hoffmann, Geschichte der Laiencommunion. Speyer 1891. S. 154.

logien müßte es latinisirt Firmirung heißen, die Protestanten sagen gewöhnlich Firmelung.

Die Scholastiker geben keine genaue Definition, sondern begnügen sich mit der Untersuchung der einzelnen Momente. Die Ueberschrift der Conclusio bei Thomas[1] faßt dieselben in den Worten zusammen: Praeter baptismum est speciale confirmationis sacramentum, quo homo quasi quamdam spiritalis vitae aetatem perfectam et robur suscipit. Eugen IV. gibt mit Thomas eine Beschreibung der einzelnen Erfordernisse ohne eigentliche Definition. Das Tridentinum weist die Läugnung des sacramentalen Charakters und die Behauptung, daß die Firmung eine leere Ceremonie sei und einstens nur eine Katechese der Jugend vor der Gemeinde gewesen, zurück. Der römische Katechismus gibt nur eine Worterklärung. Das Sacrament werde Firmung genannt, weil der Getaufte, wenn er vom Bischof mit heiligem Chrisma unter den feierlichen Worten: Ich bezeichne dich u. s. w., gesalbt wird, anfängt, durch die Stärke einer neuen Kraft fester und so ein vollkommener Soldat Christi zu sein[2]. Suarez bietet als metaphysische Definition: „Die Firmung ist das Sacrament, in welchem die Getauften in der Gnade gestärkt werden und in besonderer Weise den Heiligen Geist erhalten, oder welches die besondere Stärke der Gnade des Heiligen Geistes versinnbildet und verleiht." Mehr physisch lautet die Definition: „Die Salbung mit Chrisma auf der Stirne mit dem Zeichen des Kreuzes unter der vorgeschriebenen Form der Worte."[3] Auch Tournely bezeichnet seine Definition vielmehr als eine Beschreibung: „Die Firmung ist ein heiliges und sichtbares, von Christus dem Herrn eingesetztes, von den Bischöfen allein als ordentlichen Ministern gespendetes, in der Religion fortdauerndes Zeichen, um dem Getauften die Stärke und Kraft zum festen und furchtlosen Bekenntniß des Glaubens zu verleihen."[4] Als abgekürzte Definition fügt er bei: „Die Firmung ist ein von Christus eingesetztes Sacrament, in welchem den Getauften der Heilige Geist gegeben wird, um den Glauben standhaft und furchtlos zu bekennen." Andere wollen noch die Stärkung gegen die Einwirkung des bösen Feindes und die Versuchungen überhaupt aufnehmen. Da hierin aber keine der Firmung eigenthümliche Wirkung ausgesprochen ist, so bleibt dieses Moment besser aus dem Begriff weg. Indem außerdem die allgemeine Definition des Sacraments vorausgesetzt wird, bleibt die einfache Definition übrig: Die Firmung ist jenes Sacrament, in welchem der Christ vom Heiligen Geist gestärkt wird, seinen Glauben standhaft zu bekennen.

§ 23.

Die Einsetzung der heiligen Firmung.

Eine Stelle, in welcher Jesus formell von dem Sacramente der Firmung sprechen würde, gibt es in den Evangelien nicht. Auch die Stellen in der Apostelgeschichte und in den Briefen geben keinen directen Beweis. Dennoch sind diejenigen zu weit gegangen, welche behaupteten, die Firmung könne nicht

[1] S. th. III, 72, 1. [2] De conf. 2. [3] Disp. 33. [4] VII, 193.

(Scotus, Biel) oder nicht hinlänglich (Soto, Gregor von Valentia) aus der Schrift bewiesen werden. Wollte man auch auf einzelne Stellen (1 Kor. 1, 6. Kol. 2, 7. Hebr. 2, 3. Tournely) verzichten, so zwingt doch der Gesammteindruck sämmtlicher Stellen, ein von der Taufe verschiedenes Sacrament zu besonderer Mittheilung des Heiligen Geistes anzunehmen. Jesus verspricht seinen Jüngern wiederholt den Heiligen Geist [1] und sendet denselben am Pfingstfest. Dieser Heilige Geist mußte sie an alles erinnern, was er ihnen gesagt hatte, sie in alle Wahrheit einführen, ihnen Muth und Kraft verleihen, den Glauben vor jüdischen und heidnischen Obrigkeiten standhaft zu bekennen, nicht diejenigen zu fürchten, welche den Leib tödten, der Seele aber nichts anhaben können. „Wenn sie euch überliefern, so seid nicht besorgt, wie und was ihr reden sollt; denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt" (Matth. 10, 19). „Der Heilige Geist wird euch in jener Stunde lehren, was zu sprechen ist" (Luc. 12, 12).

Die Apostel ertheilten auch selbst den Heiligen Geist (Apg. 8, 14—17; 19, 5. 6) im Unterschied von der Mittheilung des Heiligen Geistes in der Taufe. An der ersten Stelle war die Taufe durch den Diakon Philippus vorausgegangen. Die Apostel beteten über die Getauften, damit sie den Heiligen Geist empfangen sollen. Denn noch war derselbe auf keinen von ihnen gekommen, sondern sie waren nur getauft auf den Namen des Herrn Jesus. Dann legten sie denselben die Hände auf, und sie empfingen den Heiligen Geist. Es werden also zwei zu einem Sacramente nothwendigen Stücke: äußeres Zeichen (Gebet und Handauflegung) und innere Gnade (Heiliger Geist), genannt; das dritte, die Einsetzung durch Jesus Christus, muß aber um so mehr vorausgesetzt werden, als schon die Voraussagen Jesu deutlich auf diese Mittheilungen des Heiligen Geistes hinweisen (Joh. 7, 39). Der Gegensatz von Ertheilung des Heiligen Geistes und Taufe im Namen Jesu berechtigt nicht zu der Annahme, daß die Taufe mangelhaft gewesen sei [2]; denn 2, 38 wird dieselbe Form der Taufe angegeben und doch die Gabe des Heiligen Geistes verheißen, und 10, 44 ff. geht die Herabkunft des Heiligen Geistes der Wassertaufe voraus, und doch wird diese nachträglich im Namen Jesu gespendet. Daß später auf dem Lande viele ohne Handauflegung des Bischofes starben und doch nicht unselig sein können, beweist nichts gegen die Firmung. Auch die Parallele von 8, 14—17 und 8, 36 ff. [3] beweist nicht die Identität von voller Taufe und Geistessendung, als hätte Gott zuerst durch Menschen, dann durch sich selbst den Heiligen Geist ertheilt, um zu zeigen, daß derselbe eine Gabe Gottes sei, denn 8, 39 ist der Heilige Geist nur als Urheber der Entführung des Philippus genannt. An der andern Stelle (19, 5. 6) wird zunächst die Mittheilung des Heiligen Geistes der Johannestaufe gegenübergestellt. Dann wird aber nicht, wie man erwartet, der Heilige Geist durch die Taufe mitgetheilt, sondern es wird berichtet: „Sie wurden auf den Namen des Herrn Jesus getauft, und als Paulus ihnen die Hände auflegte, kam der Heilige Geist auf sie." Warum hat der Apostel nicht beides vollzogen? Kann hier irgendwie an eine mangelhafte Taufe gedacht werden? Jedenfalls nur insofern,

---

[1] Joh. 14, 16; 16, 7 ff. Luc. 24, 49. Apg. 1, 8. Vgl. Joh. 7, 38.
[2] *Hier.*, Adv. Lucif. n. 9. [3] *Aug.*, Serm. 99, 10. 11.

als sie ihre Vollendung durch die Handauflegung erhielt, aber auch auf diese überhaupt angelegt ist. Selbst in der oben für das Sacrament der Taufe citirten Stelle (Tit. 3, 5) kann dasselbe Verhältniß erkannt werden. Denn das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des Heiligen Geistes sind zusammengestellt, und vom Heiligen Geist ist gesagt, daß ihn Gott reichlich ausgegossen habe auf uns durch Jesus Christus, unsern Heiland, auf daß wir gerechtfertigt durch seine Gnade Erben werden nach der Hoffnung des ewigen Lebens. Ebenso ist Hebr. 6, 2 die Handauflegung von der Taufe unterschieden. Und diese Handauflegung erklären Griechen und Lateiner mit großer Uebereinstimmung von der Firmung.

Mit der Ertheilung des Heiligen Geistes waren, wie am Pfingstfeste, in der apostolischen Zeit oft die besonderen Gaben des Heiligen Geistes, die Charismen oder später sogen. gratiae gratis datae verbunden. Der Zweck der letzteren erhellt schon aus der Schilderung der Apostelgeschichte über die erste Geistessendung. Es waren zur Gründung und Verbreitung der Kirche außerordentliche Zeichen und Wirkungen nothwendig, weil Juden und Heiden sich sonst schwer zum Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen bekehrt hätten. Der Auferstandene hat den Jüngern vorausgesagt, daß den Gläubigen solche Zeichen nachfolgen werden (Marc. 16, 17), und die Apostel wirkten dieselben im Namen Jesu mittelst des ihnen verliehenen Geistes. Der Samariter Simon wollte den Aposteln die Gewalt, den Heiligen Geist mittheilen zu können, abkaufen, weil er die großartigen Erscheinungen bei der Handauflegung der Apostel bewunderte und durch sie einen großen Anhang zu gewinnen hoffte. Der heilige Apostel Paulus schildert die Charismen, welche in Korinth und Rom wirksam waren (1 Kor. 12. 14. Röm. 12), aber er zeigt auch, daß dieselben nur zur Erbauung der Gemeinde verliehen und nur insoweit von Werth seien, als sie diesem Zwecke dienen und dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe untergeordnet seien. Die Gaben waren zudem nicht immer mit der Ertheilung des Heiligen Geistes verbunden und wurden nicht allen Gläubigen und den einzelnen nicht in gleichem Maße zu theil.

Dagegen wurde der Heilige Geist vom Herrn allen Gläubigen versprochen und allen durch die Hände der Apostel mitgetheilt. Er ist in die Herzen aller ausgegossen und wohnt in den Gläubigen. Ephes. 1, 13. 14 wird von den Gläubigen gesagt, sie seien, nachdem sie das Evangelium gehört und geglaubt haben und mit dem verheißenen Heiligen Geist, dem Pfande unseres Erbes, besiegelt worden, zum Preise seiner Herrlichkeit berufen. 2 Kor. 1, 21. 22 wird von den Gläubigen gesagt: „Der aber uns mit euch befestiget auf Christus und uns auch gesalbt hat, ist Gott, der uns auch besiegelt hat und das Pfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat.“ Der vorausgehende Glaube ist mit der Taufe verbunden, die Besiegelung und Salbung ist die Vollendung durch den Heiligen Geist. Diese wird aber allen Gläubigen zu theil und ist für sie das Unterpfand zur Erlangung des ewigen Lebens.

Diese Mittheilung des Heiligen Geistes wurde auch in der Kirche seit der ältesten Zeit als ein besonderes Gnadenmittel neben dem Sacrament der Taufe betrachtet. Wenn man bei Athenagoras, Justin, Tatian, Theophilus[1]

---

[1] Vgl. übrigens ad Autol. 1, 12 über die Salbung der Christen durch das Oel Gottes.

nichts von der Firmung findet, so ist zu berücksichtigen, daß diese Apologeten überhaupt nicht auf das Interne eingehen. Mit Ausnahme des Justin berichten dieselben auch nichts über die Taufe und Eucharistie, die gewiß überall gespendet wurden. Dagegen stellt bereits Clemens von Alexandrien dem εὔλογον βάπτισμα die σφραγὶς μακαρία zur Seite[1]. Dem φωτισμός folgt das τέλειον, der Wiedergeburt durch das Wasser das Wachsthum durch den Heiligen Geist. Tertullian kommt wiederholt auf die gewöhnlichen Gnadenmittel für den christlichen Glauben zu sprechen und führt drei derselben in der Reihenfolge auf, in welcher sie damals allgemein gespendet wurden. Das zweite ist die Salbung oder Handauflegung. Er sagt von der römischen Kirche, sie verbinde das Gesetz und die Propheten mit den evangelischen und apostolischen Schriften und begieße damit den Glauben: „eam aquâ signat, sancto Spiritu vestit, eucharistiâ pascit“[2]. Diese Bekleidung mit dem Heiligen Geist nennt er ebenso Salbung und Handauflegung. Sind auch die letzteren nicht streng von den bei der Taufe üblichen Ceremonien unterschieden, so ist doch die Handauflegung als ein weiterer Act für die Ertheilung des Heiligen Geistes bezeichnet. Eine Analyse von Kap. 5—7 der Schrift über die Taufe zeigt, daß Tertullian die Taufe als Abwaschung und Nachlassung der Sünden für die Vorbereitung auf den Empfang des Heiligen Geistes hielt und die Salbung neben der Handauflegung mit der Benediction als Vermittlung des Heiligen Geistes betrachtete, so daß man Materie und Form, sowie die Wirkung des Sacramentes deutlich ausgesprochen findet. Wenn er auch alle einzelnen Theile der Taufe: die vorangehende Entsagung, die Ablegung des Glaubensbekenntnisses, die Salbung, die Darreichung von Milch und Honig, die Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen als Sacramente bezeichnet[3], so beweist doch die Aufeinanderfolge dieser drei Handlungen die besondere Wichtigkeit derselben. Die Bezeichnung Sacrament für die Handauflegung allein wäre allerdings nicht entscheidend.

Damit ist die Trennung zwischen Taufe und Firmung, als selbständigen heiligen Handlungen, die in ihren Wirkungen sich ergänzen, bereits angebahnt. Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts erscheint diese Nebeneinanderstellung

---

[1] Strom. 2, 3. P. 434. Paedag. 1, 6. P. 112. 1, 12. P. 156: Καί μοι δοκεῖ αὐτὸς (Χριστὸς) οὗτος πλάσαι μὲν τὸν ἄνθρωπον ἐκ χάους· ἀναγεννῆσαι δὲ ὕδατι· αὐξῆσαι δὲ πνεύματι· παιδαγωγῆσαι δὲ ῥήματι εἰς υἱοθεσίαν καὶ σωτηρίαν. Quis dives salv. 42. P. 959: Ὁ δὲ πρεσβύτερος .. τὸ τελευταῖον ἐφώτισε· καὶ μετὰ τοῦτο ὑφῆκε τῆς πλείονος ἐπιμελείας καὶ παραφυλακῆς, ὡς τὸ τέλειον αὐτῷ φυλακτήριον ἐπιστήσας τὴν σφραγῖδα κυρίου. Nachher nennt er diesen πρεσβύτερος, dem Johannes den Jüngling übergab, einen ἐπίσκοπος und πρεσβύτης.

[2] De praescr. 36. De res. carn. 8: Caro abluitur, ut anima emaculetur. Caro ungitur, ut anima consecretur. Caro signatur, ut et anima muniatur. Caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. De bapt. 7: Egressi de lavacro perungimur unctione, de pristina disciplina .. 8: dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum s. .. Tunc ille sanctissimus Spiritus super emundata et benedicta corpora libens a Patre descendit.

[3] De idolol. 6. 19. Apol. 22. De cor. 3. 11. 13. Scorp. 4. Adv. Prax. 26. Adv. Marc. I, 14. De res. 8. De bapt. 6—8. De pud. 14. De virg. vel. 2. Vgl. Hahn a. a. O. S. 81.

beider Sacramente als selbstverständlich[1]. Da in den Auszügen aus Theodot von der χειροθεσία der Valentinianer neben der Taufe als etwas Bekanntem berichtet wird[2], so geht daraus hervor, daß die Handauflegung überhaupt als etwas Heiliges, über eine religiöse Ceremonie Hinausgehendes betrachtet wurde. Da sie aber im Alten Testament angewandt und im Neuen öfter genannt wurde, so war zu dieser Stellung durchaus kein Einfluß der Mithrasmysterien vonnöthen. Diese Bemerkung über die Gnostiker ist um so beachtenswerther, als auch Irenäus erzählt, einige derselben führen die Einzuweihenden zum Wasser und taufen sie im Namen des unbekannten Vaters u. s. w., andere drücken die redemptio in den Worten aus: „Nomen quod absconditum est . . in redemptionem angelicam. Nomen apocatastasis.“ Hierauf sprechen alle Anwesenden: „Pax omnibus super quos hoc nomen requiescit“, worauf der Eingeweihte mit Opalbalsam gesalbt werde. Denn diese Salbe sei der Typus des alles übertreffenden Wohlgeruches[3]. Da die Gnostiker sonst die Feuertaufe der Wassertaufe vorgezogen haben und überhaupt den Spiritualismus begünstigten, so können hierin nur Reste, welche sie aus der Kirche mitgenommen haben, erkannt werden. Auch die Marcioniten salbten ihre Anhänger.

Der hl. Cyprian unterscheidet zunächst zwischen beiden Sacramenten nicht: „Denn durch die Taufe wird der Heilige Geist empfangen und kommen so diejenigen, welche getauft sind und den Heiligen Geist erlangt haben, dazu, den Kelch des Herrn zu trinken.“[4] Immerhin hält er auch hier die Reihenfolge: Taufe, Geistesmittheilung, Eucharistie, ein. Dies sieht man noch deutlicher in seiner Erklärung von Apg. 8, 17. Es sei nicht nothwendig gewesen, die vom Philippus Getauften noch einmal zu taufen, da sie schon die rechtmäßige und kirchliche Taufe empfangen hatten, „sondern es geschah von Seite des Petrus und Johannes nur dasjenige, was noch fehlte, nämlich das Gebet, die Handauflegung, die Anrufung des Heiligen Geistes. Dies geschieht aber auch bei uns noch jetzt, daß man jene, die in der Kirche getauft werden, den Vorstehern der Kirche vorstellt, damit sie durch unser Gebet und unsere Händeauflegung den Heiligen Geist empfangen und durch das Kennzeichen des Herrn (signum crucis) die Vollendung erhalten.“[5] Mit Berufung auf Joh. 3, 5 verlangt er, daß den zurückkehrenden Häretikern nicht bloß die Hände zur Ertheilung des Heiligen Geistes aufgelegt, sondern auch die Taufe gespendet werde. „Tunc enim plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si utroque sacramento nascantur.“[6] Seine Verweisung auf die Taufe des Cornelius ist freilich un-

---

[1] „Vielleicht ist ein Einfluß des Mithrasdienstes hier anzunehmen.“ „Symbolische Handlungen, ursprünglich bestimmt, jene Mysterien zu begleiten, lösten sich ab und wurden selbständig“, meint Harnack a. a. O. I, 395. A. 1. II, 421. Tertullian ist aber ein abgesagter Feind der Mysterien. Warum mit „vielleicht“ etwas erklären, das in der Hauptsache in die Apostelgeschichte hinaufreicht? Die Handauflegung ist doch nicht ein Specificum der Mithrasmysterien?

[2] 22. *Clem. Alex.*, P. 974. [3] Adv. Haer. I, 21, 3. [4] Ep. 63, 5.

[5] Ep. 73, 9. Cf. De rebapt. 3: Per manus impositionem episcopi datur unicuique credenti Spiritus s. sicut apostoli circa Samaritanos post Philippi baptisma manum eis imponendo fecerunt, et hac ratione Spiritum s. in eos contulerunt. Conc. Arelat. c. 8.

[6] Ep. 72, 1. Cf. 73, 21. Tournely a. a. O. VII, 283 ff. glaubt, Cyprian habe mit Unrecht die Handauflegung bei Stephan für die Firmung angesehen. Er ver-

richtig, denn dieser hatte nicht zuvor die Geistestaufe erhalten, um nachher der Vorschrift des Evangeliums gemäß die Wassertaufe zu empfangen, sondern das außerordentliche Charisma des Heiligen Geistes. Die Aufeinanderfolge „Wasser und Heiliger Geist" wurde ja streng festgehalten. Mit dieser Handauflegung verbindet aber Cyprian wie Tertullian die Salbung mit Chrisma. „Der, welcher getauft ist, muß auch gesalbt sein, damit er, kraft des empfangenen Chrismas, d. i. der Salbung Gottes, Gesalbter sein und die Gnade in sich haben könne. Nun aber wird die Eucharistie und das Oel, mit welchem die Getauften gesalbt werden, auf dem Altare geheiligt; es kann aber die Creatur des Oeles den nicht heiligen, der weder einen Altar noch eine Kirche hat." [1] Auch Firmilian ist dieser Ansicht, denn, meint er, wenn die Taufe der Häretiker giltig ist, so müßte auch die Handauflegung dort im Stande sein, den Heiligen Geist mitzutheilen [2]. Die gleiche Ansicht vertrat Nemesianus von Thubunä auf dem Concil zu Karthago 256. Noch genauer hält Pacian beide Sacramente auseinander [3].

Papst Cornelius sagt von Novatian, derselbe habe nur die klinische Taufe und auch nicht nach der Krankheit das übrige, was man nach dem Canon der Kirche empfangen müsse, erhalten und sei nicht vom Bischofe besiegelt worden. Da er diese Dinge nicht erhielt, wie konnte er den Heiligen Geist erlangen? [4] Die römische Praxis, welche im Gegensatz zu der afrikanischen die allgemeine war, nämlich, daß den zurückkehrenden Häretikern der Bischof die Hände auflegte, mußte auch die formelle Trennung beider Sacramente beschleunigen, wenn auch die Handauflegung, ja selbst die Salbung nicht immer, selbst nicht in der Regel die Firmung bedeutet [5]. Wenn die Synode von Elvira lehrt, daß, falls ein Nichtpresbyter oder Diakon getauft habe, man die Getauften zum Bischofe führen müsse, damit er sie „per manus impositionem s. per benedictionem perficiat" [6], so ist damit nicht bloß ein zur Taufe gehöriger Act, sondern eine auf die Vollendung der Taufgnade bezügliche heilige Handlung vorgeschrieben. Der pseudo-isidorische Brief des Papstes Melchiades [7] (314) sagt, daß beide, die Taufe und Händeauflegung, ein großes Sacrament seien, doch werden beide so verbunden, daß sie, außer wenn der Tod dazwischen eintrete, nicht getrennt werden können, denn das eine ohne

---

stehe unter utrumque sacramentum die Wassertaufe und den Heiligen Geist, die Taufe und ihre Wirkung. Aber Cyprian mußte doch wissen, was er selbst unter Handauflegung verstand, und wenn er von dieser aus gegen die Giltigkeit der Ketzertaufe argumentirte, so konnte er sie nur als eine der Taufe gleichstehende heilige Handlung betrachten.

[1] Ep. 70, 2. [2] Ep. 75, 18.

[3] Serm. de bapt. 6: Haec autem compleri alias nequeunt, nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramento. Lavacro enim peccata purgantur, chrismate Spiritus s. superfunditur, utraque vero ista manu et ore antistitis impetramus.

[4] *Eus.*, H. e. 6, 43, 15.

[5] Schwane a. a. O. I, 527 ff. Hefele a. a. O. I, 130 ff. Cf. *Leo I.*, Ep. 129. *Aug.*, De bapt. III, 16: Manus impositio non, sicut baptismus, repeti non potest; quid est enim aliud, nisi oratio super hominem? (*Bellarm.* l. c. III, 164.) De bapt. V, 20, 28: Si ergo ad hoc valet quod dictum est in evangelio (Ioann. 9, 31), ut per peccatorem sacramenta non celebrentur; quomodo exaudit homicidam deprecantem vel super aquam baptismi, vel super oleum, vel super eucharistiam, vel super capita eorum quibus manus imponitur?

[6] Can. 38. 77. Laodic. c. 48. [7] Decr. III. D. V. c. 2. 3. de consecr.

das andere könne nicht vollendet werden. Der Heilige Geist theile in der Taufquelle die Fülle (der Gnade) zur Unschuld mit, in der Firmung spende er einen Zuwachs zur Gnade. Bei Ambrosius kann man im Zweifel sein, ob das „confirmavit“ auf die Firmung allein gehe oder ob nicht die einzelnen Handlungen bei der Taufe exemplificirt werden; aber Maximus unterscheidet genau das „spirituale signaculum“, die „perfectio“ nach der Taufe, wenn auf Anrufung des Priesters der Heilige Geist eingegossen wird. Augustinus kennt das Sacrament der Salbung, das Chrisma, als eigenes Sacrament[1]. Hieronymus berichtet, daß der Bischof zur Auflegung der Hände in die kleinen Städte excurrire.

Hippolyt versteht unter dem Oel der badenden Susanna die Kraft des Heiligen Geistes, durch welche die Gläubigen nach der Taufe wie mit Chrisam (μύρον) gesalbt wurden. All das wurde von Susanna um unsertwillen vorgebildet, damit wir, die wir ja an Gott glauben, das nicht als etwas Fremdes und Neues in der Kirche ansehen, sondern erkennen, all das sei ehemals durch die Patriarchen vorgebildet worden, wie auch der Apostel (1 Kor. 10, 11) sagt[2]. In der Schrift über den Antichrist bemerkt er, die Gläubigen werden durch den Geist vom Himmel besiegelt. Nach den (unechten?) Canones verrichtete der Bischof unter Handauflegung ein Gebet, nach dessen Vollendung er die Stirne des Firmlings mit dem Zeichen der Liebe (des Kreuzes) bezeichnete.

Origenes ändert aus äußerlichen Gründen die Aufeinanderfolge, indem er die Sündennachlassung in der Taufe und Buße und die Hingabe an Gott im Opfer der Eucharistie voranstellt. Aber er kennt die Mittheilung des Heiligen Geistes. Der, welcher die Kraft des siebengestaltigen Geistes empfängt, bringt, reich an guten Werken, Früchte der Unschuld[3]. Wie Tertullian weist er auf die Salbung mit Oel und die Einkleidung hin und erinnert an 1 Petr. 2, 9. Wenn er neben der Taufe von „magnificis sacramentis, quae norunt illi, quos nosse fas est“ für diejenigen, welche die Taufe empfangen haben, redet[4], so kann er nur die Firmung und Eucharistie darunter verstehen, da die Sacramente des Taufbades schon in der Taufe gespendet worden sind. Die Handauflegung setzt er in enge Beziehung zu der Taufe[5].

Wie der Verfasser der Schrift De rebapt. die Mittheilung des Heiligen Geistes durch die Handauflegung des Bischofes als eine geistige Taufe bezeichnet, so nennen die Apostolischen Constitutionen nach der Analogie der Salbung der Priester und Könige im Alten Testamente die an den Täuflingen

---

[1] In I. ep. Ioann. tr. 3, 5. 12; 6, 10. C. litt. Petil. II, 104: sacramentum chrismatis, quod quidem in genere visibilium signaculorum sacramentum est sicut et ipse baptismus. Ps. 26. S. 2, 2. C. Faust. 19, 14. De bapt. V, 20, 28. Cf. *Salvian.*, De gubern. 3, 2. *Prudent.*, Cathem. 227 f. *Leo I.*, Serm. 4 (33), 6. Ep. 156, 5. *Ambr.*, De myst. 7, 42. *Max.*, De sacr. 3, 2, 8: Sequitur spiritale signaculum . . quia post fontem superest perfectio, quando ad invocationem sacerdotis Spiritus s. infunditur.

[2] De Susanna 17. Cf. De Christo et Ant. 59. Can. 19, 13. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel. Freib. 1877. S. 73 ff.

[3] In Lev. H. 8, 11; 9, 9. Ezech. H. 6, 9. 10. Cf. *Aug.*, C. Faust. 19, 14.

[4] In libr. Iesu Nave H. 4, 1. In Exod. H. 8, 5.

[5] De princ. 1, 3, 2: In actibus apostolorum per impositionem manuum apostolicarum Spiritus s. dabatur in baptismo.

mit der χειροθεσία verbundene Salbung des Hauptes durch den Bischof ein βάπτισμα πνευματικόν[1]; nachdem die Taufe vollzogen (μετάδοσις ἀθραύστου σφραγῖδος), soll der Bischof oder Presbyter mit der Salbe (μύρον) die Getauften besiegeln. Die Taufe sei zum Tode Jesu, das Wasser statt des Grabes, das Oel statt des Heiligen Geistes, das Siegel statt des Kreuzes, τὸ μύρον βαβαίωσις τῆς ὁμολογίας. Auch an einer andern Stelle, wo der Bischof und Presbyter angeredet sind, findet sich die Reihenfolge: Salbung mit heiligem Oel, Taufe mit Wasser und Besiegelung durch die Salbung (μύρον), auf daß das Chrisma die Theilnahme des Heiligen Geistes, das Wasser das Symbol des Todes, das μύρον das Siegel der Bündnisse (συνθηκῶν) sei[2]. Wenn Oel und Myron fehlen, so genüge das Wasser. Dagegen wird die Handauflegung als wesentlich für die Taufe betrachtet, aber die, welche mit der Salbung durch Oel verbunden ist. Von den bußfertigen Heiden wird gesagt, man habe keine Gemeinschaft mit ihnen, bis sie das Siegel empfangen haben und vollendet seien[3].

Cyrill von Jerusalem erinnert die Täuflinge im Anschluß an 1 Joh. 2, 20 daran, wie sie, durch das Bad des Wassers im Wort von den Sünden gereinigt, das Siegel der Gemeinschaft des Heiligen Geistes empfangen und zu den Geheimnissen auf dem Altar des Neuen Bundes zugelassen werden[4]. Nach der Taufe wurde ihnen das Chrisma, das Antityp von dem, womit Christus gesalbt worden ist, gegeben, d. h. der Heilige Geist (Js. 61, 1)[5]. Christus ist mit dem unsichtbaren Oel, d. h. mit dem Heiligen Geist gesalbt worden; ihr seid mit der Salbe (μύρον) Christi Theilnehmer und Genossen geworden. Wie ihr in der Taufe mit Christus gekreuzigt, begraben worden und auferstanden seid, so seid ihr mit ihm gesalbt worden, um Mitgenossen Christi zu sein. „Wie Christus nach der Taufe und der Herabkunft des Heiligen Geistes hinausging und den Widersacher bekämpfte, so könnet auch ihr nach der heiligen Taufe und dem heiligen Chrisma (τὸ ἱερὸν βάπτισμα καὶ τὸ μυστικὸν χρῖσμα), angethan mit der Waffenrüstung des Heiligen Geistes, gegen die feindliche Macht kämpfen." Ebenso befiehlt die Synode von Laodicea eine Salbung der Täuflinge mit Chrisma zur Theilnahme am Reiche Gottes[6]. Diese Salbung mit Chrisma nach der Taufe wurde als die einzige im Morgenlande beibehalten, während das Abendland eine Salbung mit Oel vor der Taufe und eine mit Chrisma auf dem Scheitel nach der Taufe, von welcher die Firmung verschieden ist, kennt und übt.

Cyrill von Alexandrien findet für die heiligende Wirksamkeit im Sacramente der Taufe ein Bild im Hyssop (Ps. 90, 5) und für die Gnade der Firmung in Ps. 50, 14: „Wir wurden gerettet, indem wir durch die Taufe

---

[1] 3, 15, 6. 16. 17. Probst a. a. O. S. 176 meint, diese Salbung vor der Taufe sei als Parenthese zu betrachten, so daß nur eine Salbung durch den Bischof anzunehmen wäre.

[2] 7, 22, 1. Vgl. 7, 27, 1. 42—44. Beidemal ist es der Interpolator. Funk, Ap. Const. S. 128 f. [3] 2, 39, 2. [4] Cat. 18, 33. [5] M. C. 3, 1. 4.

[6] Can. 48: Ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρίεσθαι χρίσματι ἐπουρανίῳ καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ. *Dion.*, H. eccl. 2, 8: ἡ δὲ τοῦ μύρου τελειωτικὴ χρῖσις εὐώδη ποιεῖ τὸν τετελεσμένον· ἡ γὰρ ἱερὰ τῆς θεογενεσίας τελείωσις ἑνοῖ τὰ τελεσθέντα τῷ θεαρχικῷ πνεύματι. Die Besiegelung geschieht durch den Hierarchen τῷ θεουργικωτάτῳ μύρῳ.

von der Last der Sünde befreit wurden, und wir wurden befestigt durch den fürstlichen Geist, was die vom Heiligen Geiste empfangene Mannhaftigkeit bedeutet. Wenn einer diese gewinnt und in seinem Geiste begründet, wird er ganz und gar über alle seine Neigungen herrschen und auch der teuflischen Uebermacht überlegen sein." [1] Zu Is. 25, 6 bemerkt er: „Der Chrisam bezeichnet uns sehr schön die Salbung des Heiligen Geistes. Es schreibt der Evangelist Johannes (1 Joh. 2, 20. 27): ‚Ihr habt die Salbung vom Heiligen u. s. w.', indem wir das Chrisma als Symbol der Theilnahme am Heiligen Geiste ansehen." [2] Er kennt aber zwei Salbungen mit Chrisma, das χρῖσμα τῆς κατηχήσεως und τῆς τελειώσεως [3]. Letzteres ist das Chrisma der Firmung als eines besondern Heilmittels neben der Taufe und Eucharistie [4].

Die gnostischen Thomasacten berichten neben der σφραγὶς τοῦ λουτροῦ von der gnostischen Versiegelung mit Oel (ἐπισφράγισμα τῆς σφραγῖδος, d. h. χρῖσμα), welche mitunter auch σφραγίς heißt. Ihr wird erst die volle Wirkung der Erleuchtung zugeschrieben. Auf die Besiegelung folgte die Eucharistie [5]. Wenn die Salbung mit Oel zum Theil der Taufe vorangestellt wird, so könnte dies auf eine Veränderung des ursprünglichen Textes zurückzuführen sein [6], aber auch der katholischen Sitte, den Täufling vor der Taufe am ganzen Leibe zu salben, entsprechen. Die morgenländischen Secten stimmen in dem Gebrauch der Salbung mit der griechischen Kirche überein [7].

Die spätere Zeit hat die Lehre und Praxis der Väter übernommen und fortgesetzt, wenn auch mitunter bei der Aufzählung der Sacramente Taufe und Abendmahl allein oder als die vorzüglichsten Sacramente genannt wurden. Isidor, Ahytho von Basel, Jonas von Orleans, Rab. Maurus, Paschasius Radbertus nennen neben der Taufe und dem Abendmahle die Confirmation oder das Chrisma. Zur vollständigen Trennung der Handauflegung und Salbung von der Taufe hat der Umstand viel beigetragen, daß die schon früh bezeugte Salbung mit Chrisma durch den Bischof immer weniger möglich war, seitdem sich das Christenthum auf dem platten Lande weit verbreitet hatte. Schon Hieronymus berichtet von diesem Mißstand und will deshalb die Bedeutung der Firmung gegenüber der Taufe möglichst weit herabsetzen. Da aber gerade im Chrisma eine dem Wasser ganz analoge Materie gegeben war, so wurde die vollständige Trennung beider Sacramente wesentlich erleichtert. Auf einer Synode zu Rom unter Stephan III. (IV.) 769 wurde beschlossen, daß alle Sacramente, welche der Afterpapst gespendet hatte, wiederholt werden sollen, außer dem „sacrum baptisma atque sanctum chrisma". Seit dem 11. und 12. Jahrhundert kam der Ausdruck sacramentum confirmationis in allgemeinen Gebrauch, obwohl man hinsichtlich der Einsetzung durch Jesus Christus

[1] Explan. in 1 Cor. 12, 12. [2] In Is. lib. 3 (Opp. I, 353).

[3] L. c. 7 (I, 683).

[4] In Ioel p. 224: τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, ἡ τοῦ ἐλαίου χρεία, συντελοῦσα πρὸς τελείωσιν τοῖς δικαιουμένοις ἐν Χριστῷ διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Schwane a. a. O. II, 980. Schell a. a. O. S. 543. Cf. *Theodoret.*, fab. 3, 5. in Cant. 1, 2.

[5] Lipsius, Apokr. Apostelacten I, 332. [6] Lipsius a. a. O. I, 334 f. 337.

[7] Ueber die Nestorianer vgl. Bickell, Zeitschrift für kathol. Theol. 1877. S. 85 ff.; über die anderen (Aethiopier, Armenier, Kopten) Tournely a. a. O. S. 208.

noch verschiedener Meinung war, weil man in der Heiligen Schrift kein Element als Materie und keine bestimmte Form fand. Hugo erzählt, man werfe die Frage auf, ob das Sacrament der Firmung, d. h. die Auflegung der Hände, ein größeres Sacrament sei als die Taufe. Aber wie die heiligen Canones bestimmen, seien beide große Sacramente und mit der größten Ehrfurcht zu verehren. Sie gehören, wenn nicht der Tod dazwischen trete, untrennbar zusammen[1]. Alexander von Hales sagt[2], die Firmung sei weder von Christus noch von den Aposteln eingesetzt worden. Die Apostel haben den Heiligen Geist ohne Sacrament ertheilt. Aber später habe die Kirche auf dem Concil zu Meaux (845) das Sacrament nach Form und Materie vorgeschrieben. Albertus Magnus hat dagegen die Einsetzung durch Jesus Christus mit Berufung auf Pseudo-Dionysius gelehrt. Thomas beweist sie aus Joh. 16, 7, wo sie Jesus „promittendo" eingesetzt habe, da der Heilige Geist erst nach der Himmelfahrt gesandt werden konnte[3].

In der folgenden Zeit wurde diese Lehre von der unmittelbaren Einsetzung durch Christus die herrschende, wenn man auch über den Schriftbeweis nicht einig wurde; denn die einen glaubten, die Firmung sei bei der Segnung der Kinder (Matth. 19, 14), andere Joh. 20, 22 f., wieder andere beim letzten Abendmahle, wo nach Fabian (pseudo-isidorisch) Jesus die Apostel das Chrisma weihen lehrte, eingesetzt worden, aber erst später zur Ausführung gelangt; denn die Apostel seien beim Abendmahle zu Priestern und erst Joh. 20, 21 ff. zu Bischöfen ordinirt worden[4]. Das Tridentinum lehrt die unmittelbare Einsetzung aller Sacramente, also auch der Firmung, und weist die Behauptung der Reformatoren, daß die Firmung eine leere Ceremonie und nicht vielmehr ein wahres und eigentliches Sacrament sei oder ehemals nichts anderes als eine Katechese vor der Gemeinde gewesen sei (Confirmation!), zurück[5], geht aber auf diese besondere Frage nicht ein. Der Katechismus sagt, Christus sei nicht bloß der Urheber dieses Sacramentes gewesen, sondern habe nach dem Zeugnisse des Fabian den Ritus des Chrisma und die Worte, welche die katholische Kirche bei der Spendung gebrauche, vorgeschrieben. „Dies wird man denen, welche anerkennen, daß die Firmung ein Sacrament ist, leicht beweisen können, da alle heiligen Mysterien die menschlichen Kräfte übersteigen und von niemand anderem als von Gott eingesetzt werden konnten."[6]

Auch die neuere griechische Kirche zählt die Firmung unter die eigent-

---

[1] De sacram. II, 7, 4.

[2] Sent. IV. q. 9. m. 1.: Institutum fuit hoc sacramentum Spiritus s. instinctu in concilio Meldensi quantum ad formam verborum et materiam elementarem, cui etiam Sp. s. contulit virtutem sanctificandi. Aehnlich Bonaventura und Scotus. Uebrigens gehört der betreffende Canon (Decr. III, de consecr. D. 5. c. 7) dem Concil von Paris von 829 an. Johannes de Baccone nennt die Synode zu Orange. Vgl. auch eine Synode zu Mainz (1549) bei Tournely a. a. O. S. 213, und die Confessio der Griechen von 1662 bei Tournely S. 219.

[3] S. th. III, 72, 1 ad 1. Vgl. über die Scholastiker Schwane a. a. O. III, 622 ff.

[4] Cf. *Suarez,* Disp. 32. S. 2, 3—5. [5] S. 7. de conf. c. 1.

[6] Cat. rom. de conf. 5. Cf. 3, wo neben (Pseudo-) Melchiades auch (Pseudo-) Clemens genannt ist. Letzterer wurde regelmäßig zum Beweis, daß erst die Firmung „plenum et perfectum christianum" mache, citirt. Knöpfler, Die Kelchbewegung. Anhang S. 48.

lichen Sacramente, nicht nur unter die Ceremonien bei der Taufe, was die Patriarchen von Constantinopel mit ihren Synoden gegenüber der reformatorischen Propaganda wiederholt ausgesprochen haben. Wird die Firmung in der morgenländischen Kirche auch unmittelbar nach der Taufe und gewöhnlich vom Priester gespendet, so zeigt doch schon das griechische Euchologium, daß sie als ein selbständiges Sacrament wie die Taufe und Eucharistie betrachtet wird. Denn sie hat ein eigenes Gebet zur Anrufung der siebenfachen Gnade des Heiligen Geistes für den Getauften, wird erst nach vollendeter Taufe gespendet, und wenn sie der Bischof spendet, so wechselt er die Gewänder und den Ort. Die Folge dieser beibehaltenen Verbindung mit der Taufe ist auch das Gebot, daß wer die Firmung nicht empfangen hat, zur Eucharistie nicht zugelassen werde. Die Secten unterscheiden sich verschiedentlich im Ritus, doch anerkennen dieselben nach den sichersten Nachrichten den selbständigen Charakter des Sacramentes an.

§ 24.

Das äußere Zeichen.

Ueber die Materie der Firmung ist es schwer, ein abschließendes Urtheil abzugeben. Denn weder die Heilige Schrift noch die Ueberlieferung geben hierüber einen sichern Aufschluß. Doch differiren die Meinungen nur zwischen zwei Handlungen für die materia proxima, der Handauflegung und der Salbung mit Chrisma, und berühren das Wesen des Sacramentes nicht, wenn sie nicht ausschließlich geltend gemacht werden. Denn es bleibt ja auch die Sonne bestehen, ob man so oder anders über ihre Beschaffenheit urtheilt. Die Firmung wird gespendet, ob die eine oder andere dieser Handlungen als der wirksame Factor der werkzeuglichen Ursache angesehen wird.

In den Stellen der Heiligen Schrift, welche mit der größten Wahrscheinlichkeit von der Firmung zu deuten sind, ist nur von einer Handauflegung die Rede. An anderen Stellen (2 Kor. 1, 21. 1 Joh. 2, 20. 27) wird zwar eine Salbung durch den Heiligen Geist erwähnt; aber da der Ausdruck Salbung dem Alten Testamente zur Bezeichnung eines geistigen Vorgangs geläufig ist und der Herr selbst von sich sagt, er sei nach der Voraussage des Isaias vom Geiste Gottes gesalbt worden (Luc. 4, 18), ohne daß an eine äußerliche Salbung zu denken ist, so bleibt es mindestens fraglich, ob der Ausdruck bildlich oder buchstäblich, und ob er überhaupt von der Firmung zu verstehen ist. In der abendländischen Kirche wird im Anschlusse an die Heilige Schrift während der ganzen Zeit bis zum Mittelalter vorwiegend von der Handauflegung gesprochen[1], obwohl der Ausdruck unctio s. chrisma der gewöhnliche war. Umgekehrt herrschte in der griechischen Kirche seit der ältesten Zeit die Salbung[2] so sehr vor, daß man meinen konnte und gemeint

---

[1] Vgl. die obigen Citate aus Cyprian (Ep. 73, 6), de rebapt. 10, Hieronymus (episcopus ad invocationem Spiritus sancti manum impositurus excurrit). Concil. Elib. c. 38. 77. *Innocenz I.*, Ad Decent. ep. 25, 3.

[2] Vgl. oben die Citate seit Origenes. Conc. Constant. I. c. 7 (9). Trullan. c. 95. Dionysius v. Alex. bei *Eus.* H. e. 7, 2. Apost. Const. 7, 44. *Chrysol.* in Act. 18, Cyrill v. Jer., Theodoret, Photius, Eulog., Oecumenius, Theophylakt.

hat, die Handauflegung sei ganz unterlassen worden. Doch läßt sich zeigen, daß auch den Griechen neben der Chrismation die Handauflegung nicht unbekannt war [1]. Freilich trat diese immer mehr zurück. Die griechischen Euchologien kennen sie nicht; doch haben andere orientalische Euchologien eine Handauflegung vor oder nach der Salbung [2]. Eulogius, Patriarch zu Alexandrien († 608), bezeugt nach Photius die Mittheilung des Heiligen Geistes durch Händeauflegung, wie von ihm die Firmung wiederholt genannt wird, und die Unwiederholbarkeit derselben.

Ebenso geht aus den obigen Citaten [3] hervor, daß auch das Abendland seit Tertullian neben der Handauflegung die Salbung erwähnt. Besonders ist seit Augustin die chrismatio, welche bei Tertullian und Cyprian genannt wird, mehr hervorgetreten. Dies mag einmal damit zusammenhängen, daß Augustinus überhaupt den Sacramentsbegriff weiter ausgebildet hat und durch seine Unterscheidung zwischen elementum et verbum zur Betonung des physischen Elementes veranlaßt wurde, sodann durch die allgemeine Praxis der Griechen gefördert worden sein. Gregor I. befiehlt den sardinischen Bischöfen [4]: „Die Bischöfe sollen es sich nicht herausnehmen, die schon getauften Kinder zweimal an der Stirne mit Chrisma zu bezeichnen; die Priester hingegen sollen die Täuflinge an der Brust salben, die Bischöfe aber später an der Stirne.“

Aus der Vergleichung der griechischen Riten, wie solche in den Canones des Hippolyt, in den Apostolischen Constitutionen und bei Pseudo-Dionysius beschrieben werden, geht hervor, daß nach der Taufe eine Handauflegung mit der Salbung unter dem Zeichen des Kreuzes vorgenommen wurde. Im Abendland muß nach Tertullian und Cyprian die Firmung in ähnlicher Weise durch die Verbindung von Handauflegung und Salbung von dem Bischofe gespendet worden sein, weil nur dadurch die verschiedenen Angaben zu einem einheitlichen Ritus vereinigt werden können. Daraus erklärt sich, daß Tertullian in dem Ritus der heidnischen Mysterien, nach welchem die Eintretenden getauft und auf der Stirne bezeichnet wurden und dann Brod dargebracht wurde, eine Nachäffung der christlichen Geheimnisse vermuthen konnte [5]. In einen ähnlichen Zusammenhang bringt Cyprian die Salbung zu der mit Gebet verbundenen Handauflegung und begründet die Ungiltigkeit beider bei den Häretikern durch dieselben Grundsätze wie bei der Taufe [6]. Neben der Salbung und Handauflegung nennt er die signatio, die Bezeichnung mit dem Kreuze

---

[1] Firmilian von Cäsarea an Cyprian (Ep. 75). *Athanasius*, Ep. ad orth. 1, 111. Const. ap. 2, 32. Conc. Constant. I, 7. *Cyrillus Hier.*, Cat. 14, 25; 16, 26. *Chrysostomus*, In Act. H. 18, 3. *Innocenz I.*, Ep. 18, 3. Tournely a. a. O. S. 217 f. [2] Nepesny a. a. O. S. 110 ff.

[3] *Tert.*, De res. 8. *Cypr.*, Ep. 70, 2. *Hippol.*, Susanna. *Pacian.*, Ep. 1. Serm. de bapt. *Ambr.*, De myst. 6. *Aug.*, Serm. 324: Baptizatus est, sanctificatus est, unctus est, imposita est ei manus, completis omnibus sacramentis, assumtus est. In I. ep. Ioann. tr. 3, 12. *Optat.*, De schism. Donat. 7, 4. *Caesar. Arel.*, Serm. 22, 2. *Prudent.*, Cathem. 6, 125 sq. Psychom. 360 sq. *Greg. Tur.*, Hist. Franc. 2, 31. *Isid.*, De off. eccl. II, 26. 27 (de chrismate; de manuum impositione vel confirmatione). Cf. *Duchesne*, Origines p. 321.

[4] Ep. 4, 9. Cf. 4, 26.

[5] De praescr. 40. De res. 8: Caro ungitur, caro signatur, caro manus impositione adumbratur. Adv. Marc. I, 22. [6] Ep. 70, 2.

auf der Stirne. Die „renati et signo Christi signati“ werden am Gerichtstage gerettet[1]. Dadurch werde wiederholt, was Petrus und Johannes in Samaria gethan haben. Man bringe jene, die in der Kirche getauft werden, den Vorstehern der Kirche, „damit sie durch unser Gebet und unsere Händeauflegung den Heiligen Geist empfangen und durch das Kennzeichen des Herrn die Vollendung erhalten“[2].

Wahrscheinlich war also der Ritus ähnlich wie im Morgenland. Nach der Taufe folgte eine Salbung, gewöhnlich am ganzen Leibe. Diese hat der Bischof wenigstens am Haupte vollzogen. Darauf hat er die Hände aufgelegt, so daß bei dieser Händeauflegung eine zweite Salbung nicht mehr nothwendig war und deshalb wegfiel[3]. Da aber zu jener Zeit in der Regel die Taufe nicht durch den Bischof oder in Anwesenheit des Bischofes vollzogen wurde, so mußte auch die Handauflegung unterbleiben, und viele starben, ohne dieselbe empfangen zu haben[4]. Bei den anderen wurde die Firmung später durch die Handauflegung nachgeholt. Daß aber diese Handauflegung, weil sie nicht die gewöhnliche unmittelbar nach der Taufe folgende Salbung war, nur so genannt wurde, in der That aber eine Salbung war, in welcher der Bischof über den Firmling den Heiligen Geist herabrief, die Signation aber mit Oel vollzog[5], ist doch eine sehr freie Interpretation. Diese wird auch dadurch nicht besser, daß man den Häretikern bei der Rückkehr bloß die Hände auflegte; denn diese Beschränkung ist gegen jene, welche eine Wiedertaufe forderten, gerichtet. Uebrigens war und ist es in der griechischen Kirche Sitte, alle Zurückkehrenden mit dem Chrisma zu salben, ohne daß hieraus auf das Sacrament der Firmung geschlossen werden dürfte. Dasselbe wird auch von Augustinus erwähnt[6] und wurde im Abendland üblich. Gregor I. unterscheidet die Handauflegung der Abendländer von dem heiligen Chrisma der Griechen bei der Aufnahme der Arianer zur Buße[7]. Das Concil von Arles Can. 8,

---

[1] Testim. 2, 22. [2] Ep. 73, 9.

[3] Probst a. a. O. S. 183 ff. Schill bei Kraus, Real-Encykl. II, 711.

[4] De rebapt. n. 4: Quod hodierna quoque die non potest dubitari esse usitatum et evenire solitum, ut plerique post baptisma sine impositione manus episcopi de saeculo exeant, et tamen pro perfectis fidelibus habentur.

[5] Probst a. a. O. S. 182.

[6] De eccl. regul. 52: Et sic manus impositione et chrismate muniti eucharistiae admittantur.

[7] Ep. 11, 67: Arianos per impositionem manus occidens, per unctionem vero sancti chrismatis . . oriens reformat. Duchesne a. a. O. S. 327. A. 3 meint, die römischen Documente haben den Ausdruck consignatio, wenn es sich um die gewöhnliche Firmung, manus impositio, wenn es sich um die Reconciliation handelt. Es sei möglich, daß man in der römischen Kirche nicht die ganze Ceremonie wiederholte. Gewisse Stellen bei Optatus und Augustinus lassen es vermuthen. Aber die Briefe Leo's und der anderen Päpste (Siricius, Innocenz) lassen keinen Zweifel darüber, daß man, wenn es wirklich so war, das Essentielle des Ritus, die Mittheilung des Heiligen Geistes, in die Handauflegung verlegte. Im gallikanischen Land ist immer die chrismatio, nicht die impositio in den Texten erwähnt. Für den Orient stimmt Gregor d. Gr. mit Can. 7 von Constantinopel überein; aber dies hindert nicht, daß die Ritualien die Handauflegung nicht ausdrücklich erwähnen, wenn es sich um die Häretiker handelt. Ja sie erwähnen dieselbe nicht bei der gewöhnlichen Firmung, obwohl die Schriftsteller, Chrys., Theodoret, Gennadius, Photius, wenn sie Hebr. 6, 1 erklären, nicht verfehlen, ausdrücklich davon zu sprechen. Endlich sagen die Apostol. Const. 8, 28, um zu zeigen, daß der Priester die Macht zu

von Telepte (418) Can. 8, der Codex der afrikanischen Kirche Can. 57, das Concil von Rouen (650) fordern für die zurückkehrenden Häretiker nur die Handauflegung. Während aber das Concil von Orange (441) für die in der Kirche Getauften eine zweimalige Salbung für unnöthig hält[1], so daß sie nur, wenn sie aus irgend einem Grund bei der Taufe unterblieben war, bei der Firmung durch den Bischof nachgeholt werden mußte[2], verlangt es für die zurückkehrenden Häretiker nicht bloß die Handauflegung, sondern auch die Chrismation. Ebenso sagt das Concil von Arles (443 oder 452) Can. 17: „Die Bonosianer (Antidikomarianiten) werden bloß unter Anwendung des Chrisma und der Händeauflegung in die Kirche aufgenommen.“

In Rom war die Praxis anders, indem die Priester bei der Taufe die Täuflinge mit dem vom Bischof geweihten Chrisma salbten, aber nicht auf der Stirne, welche allein von den Bischöfen gesalbt wurde, so daß eine zweimalige Chrismation, eine bei der Taufe und eine bei der Firmung vor der Handauflegung, stattfand. Die erste Bemerkung hierüber findet sich im Pontificale Damasi mit Berufung auf Papst Silvester I. (314—335), welcher diese Chrismation als Ersatz für die nach der Taufe sonst vom Bischofe vorgenommene Chrismation angeordnet habe. Innocenz I., Gelasius und Gregor d. Gr. bestätigen diese Gewohnheit. „Denn den Priestern ist es zwar gestattet, sowohl in Abwesenheit als auch in Gegenwart des Bischofes bei der Taufe die Getauften mit Chrisam, der jedoch vom Bischofe geweiht sein muß, zu salben; nicht aber dürfen sie mit demselben Oele die Stirne bezeichnen, was allein den Bischöfen zusteht, wenn sie den Heiligen Geist, den Tröster, spenden.“[3] Vorher hat er auf die Mittheilung des Heiligen Geistes durch Petrus und Johannes verwiesen. Ein unter Isidor[4] von Sevilla 619 abgehaltenes Concil verordnete Can. 7, daß es dem Presbyter nicht gestattet sei, eine Kirche oder einen Altar zu consecriren, „noch durch Auflegung der Hände den getauften Gläubigen oder den von den Häresien Bekehrten den Paraklet mitzutheilen, noch das Chrisma herzustellen, noch mit dem Chrisma die Stirne der Getauften zu bezeichnen“. Dasselbe verordnete Leo III. für Deutschland und Gallien[5]. Die Handauflegung wird zwar im neunten Jahrhundert manchmal noch allein genannt (Rabanus), trat aber infolge der Chrismation zurück; doch wurde sie beim Sacrament der Firmung stets erwähnt, sei es neben der Chrismation oder als gleichbedeutend mit dieser[6]. Es ist eine gewaltsame

---

firmen, aber nicht zu ordiniren hat: πρεσβύτερος .. χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ. 3, 15 nennen sie die Salbung durch den Bischof nach der Taufe χειροθεσία. Man muß also den isolirten Ausdrücken mißtrauen und immer nur die Sache im Auge behalten.

[1] Ebenso das aus dem achten Jahrhundert stammende Sacram. Gallic. Hahn a. a. O. S. 196. A. 102.

[2] Schill a. a. O. S. 712 meint, dieser Canon beziehe sich nur auf die zurückkehrenden Häretiker.

[3] *Innoc. I.*, Ep. ad Dec. 25, 3 (6). *Gelas.*, Ep. 9, 4. *Greg.*, Ep. 4, 9. 26.

[4] De eccl. off. 6, 27: Sed quoniam post baptismum per episcopos datur Spiritus s. cum manuum impositione, hoc in actibus apostolorum apostolos fecisse meminimus. Etymol. 6, 51: Nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio spiritus adhibetur.

[5] Ep. ad episc. Germ. et Gall. (798).

[6] *(Pseudo-)Gennadius*, De eccl. dogm. 52 sagt, die zurückkehrenden Häretiker „confirmentur manus impositione“, die Kinder sollen getauft werden, indem die Pathen für

Interpretation der zahlreichen Stellen über die Handauflegung, wenn man nach der citirten Stelle des hl. Augustinus: „Quid est manus impositio aliud nisi oratio super hominem“ die Handauflegung gleich Gebet nimmt [1]. Dies ist nicht der Sinn des Citats und noch weniger die Erklärung des wohlverbürgten Gebrauches.

Die meisten Scholastiker nehmen an, Jesus habe weder Materie noch Form angeordnet, oder er habe den Aposteln die Wahl gelassen zwischen der Handauflegung und Salbung. Diese haben nun zwischen beiden gewechselt, für die Folgezeit aber die Salbung vorgeschrieben. Um aber diesem bedenklichen Dilemma auszuweichen und der Heiligen Schrift und Praxis in gleicher Weise gerecht zu werden, lag es nahe, beide Arten womöglich zu identificiren und die Handauflegung nach der Chrismation zu deuten. Schon Beda hat hierzu den Versuch gemacht [2]. Hugo stellt diese Auffassung als die gewöhnliche dar [3]. Doch läßt sich aus dem Lombarden entnehmen, daß eine wirkliche, mit der Salbung verbundene Handauflegung gemeint ist. Denn obwohl derselbe zuerst einfach von der Chrismation spricht, beruft er sich doch auf Rabanus, welcher nur die Handauflegung nennt [4]. Die Canonisten, Alexander von Hales, Bonaventura verbinden die Salbung und die Handauflegung [5]. Innocenz III. lehrt in dem Glaubensbekenntniß für die Waldenser, daß die Firmung durch die Handauflegung gespendet werde [6].

Der hl. Thomas findet in den feurigen Zungen am Pfingstfest wenigstens „aliquid conforme materiae“, mit dem Oel und Balsam als Material für das Feuer und Ursache des Geruches eine Aehnlichkeit haben. Ebenso folgten der Handauflegung die sichtbaren Wirkungen des Heiligen Geistes, so daß eine sinnliche sacramentale Materie nicht nothwendig war, wo sinnliche Zeichen wunderbarerweise von Gott gewirkt wurden. Wenn aber diese Zeichen nicht vorhanden waren, so bedienten sich die Apostel allgemein des Chrisma bei der

---

sie antworten „et sic manus impositione et chrismate communiti eucharistiae admittuntur“. Nach der Besprengung mit Wasser oder der Eintauchung „manus impositione Pontificis accipit Spiritum s.“ „et communicat eucharistiae . . peccata omnia dimittuntur“. Diese Handlungen werden „tota baptismi sacramenta“ genannt.

[1] Nepefny a. a. O. S. 129. Die Handauflegung sei „ein synekdochischer Terminus, ein Wort, ein Ausdruck, ein Name, wie Firmung, confirmatio“. Die Willkür, mit welcher Nepefny die von Vitasse für die Handauflegung angeführten Stellen der Griechen wegzudeuten sucht, beweist allein die Unhaltbarkeit seiner These.

[2] In Ps. 26: Illa unctio, quae per manus impositionem ab episcopo fit, confirmatio dicitur. *Tournely* l. c. p. 206.

[3] De sacr. II, 7, 2. 4: Manus impositio, quae usitato nomine confirmatio vocatur, qua Christianus unctione chrismatis per impositionem manus in fronte signatur. 2, 15: Pontifex per impositionem manus confirmandos ungit in fronte.

[4] Omnes fideles per manus impositionem episcoporum post baptismum accipere debent Spiritum s., ut pleni Christiani inveniantur. D. 7, 3.

[5] *Alex.:* Unctio chrismatis expressius signat rem sacramenti quam impositio manuum sine unctione. *Bonav.*, Brev. 6, 12: confirmatio per impositionem manuum. *Tournely* l. c. p. 223 sq. Dagegen *Bonav.* IV. D. 7. a. 1. q. 2. Institutum est hoc elementum Spiritu s. dictante ab ipsis rectoribus ecclesiae.

[6] Confirmationem ab episcopo factam, i. e. impositionem manuum, sanctam et venerande esse accipiendam censemus. *Denz.*, l. c. n. 370. Cap. Cum venisset: De sacra unctione per frontis chrismationem designari manus impositionem apostolorum.

Spendung des Sacramentes, wie Dionysius[1] berichtet. Indem er die Firmung mit der Taufe als Ergänzung derselben vergleicht, spricht er von einer dreimaligen Handauflegung bei der Taufe und von einer dreimaligen Salbung. Die erste Handauflegung findet statt bei der Katechese, damit der Mensch im Glauben gestärkt werde in sich selbst; die zweite beim Exorcismus, damit er gestärkt werde im Kampfe gegen den Teufel; die dritte bei der Firmung, daß er durch das Bekenntniß des Glaubens gegen die Angriffe der Welt gestärkt werde. Von der dreifachen Salbung bei der Taufe geschieht die erste mit heiligem Oel, welches Katechumenenöl genannt wird, die zweite nach der Taufe mit dem Chrisma auf dem Scheitel, die dritte bei der Firmung[2]. In dem vierten Opusculum bezeichnet Thomas das Chrisma als Materie und bemerkt, es sei dem Priester nicht erlaubt, mit dem Chrisma auf der Stirne zu salben.

Eugen IV. nimmt letztere Stelle fast wörtlich auf. Nachdem er aber die Erzählung aus der Apostelgeschichte wiedergegeben hat, bemerkt er ähnlich wie Innocenz III., daß in der Kirche anstatt der Handauflegung die Firmung gespendet werde[3]. Da aber schwerlich eine Veränderung der Substanz der Materie gemeint sein kann, so ist es, abgesehen davon, daß es sich nicht um dogmatische Definitionen, sondern um praktische Anweisungen handelt[4], wahrscheinlicher, daß hiermit nur die verschiedene Bezeichnungsweise hervorgehoben wird. Es wird nicht der Ritus vom Ritus, sondern der Ausdruck vom Ausdruck unterschieden, wie die Väter und Concilien bald den Ausdruck Handauflegung, bald den Ausdruck chrismatio gebrauchen[5], für beides aber sich auf die Apostelgeschichte berufen. Es will also mit obigen Stellen nur gesagt sein, das, was die Apostel thaten, wenn von ihnen berichtet wird, daß sie die Hände auflegten, thun jetzt die Bischöfe, wenn es von ihnen heißt, daß sie firmen oder salben.

Das Tridentinum gibt hierüber keine Entscheidung, sondern begnügt sich mit der Zurückweisung des Vorwurfs, daß dem Chrisma keine Kraft beizulegen sei[6]. Der römische Katechismus nennt nur das Chrisma als Materie[7]. Auch im Pontificale romanum Clementis VIII. iussu restitutum

---

[1] De Hier. eccl. c. 4. *Thom.*, S. th. III, 72, 2 ad 1.

[2] Sent. IV. D. 6. q. 2. a. 1.

[3] Pro Armenis: Loco autem illius manus impositionis datur in ecclesia confirmatio. *Denz.* l. c. n. 592.

[4] Cf. *Bellarmin*, De confirm. 9 (III, 170). Nicht alles, was in den Decreten oder Concilien ist, gehört zum Glauben, sondern nur was definirt wird. Unser Gegenstand wird aber nicht definirt, sondern nur obenhin zur Erklärung genannt. Ebenso Tournely a. a. O. S. 227.

[5] Vgl. Nepefny a. a. O. S. 100 f. *Perrone*, Praelect. theol. Ratisbonae 1855. VIII, 98. Suarez D. 33. S. 4 sagt, die einen wollen bei den Aposteln nur die Handauflegung, andere nur die Handauflegung, welche mit der Salbung gegeben sei, wieder andere bald das eine, bald das andere finden. Zwischen den letzteren Ansichten sei schwer zu entscheiden; am besten folge man aber Thomas, der für die dritte Ansicht sei, wohin sich auch das Florentinum neige. Vgl. auch Bellarmin, Gregor v. Valentia, Estius, Tournely (S. 214).

[6] S. 7. de conf. c. 2: S. q. d., iniurios esse Spiritui s. eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt, a. s.

[7] De conf. 6: Quod autem ea sit huius sacramenti materia, cum sancta Ecclesia, et concilia perpetuo docuerunt; tum a sancto Dionysio et compluribus aliis gravissimis patribus traditum est, in primisque a Fabiano Pontifice, qui apostolos chrismatis confectionem a Domino accepisse, nobisque reliquisse testatus est.

atque editum ist bei der Anweisung für die Salbung die Handauflegung nicht erwähnt. Doch hat bereits Bellarmin die Folgerung hieraus, daß keine Handauflegung stattfinde, zurückgewiesen. Vielmehr könne man aus dem Pontificale entnehmen, daß sie zweimal vorkomme, einmal wenn der Bischof über die Firmlinge die Hände ausbreite und bete, und wieder, wenn er sie auf der Stirne bezeichne und salbe; denn die Salbung und Bezeichnung mit der Hand werde, wie Hugo bemerke, mit vollem Recht Handauflegung genannt. So habe auch Jesus Marc. 7, 31 ff., als er gebeten wurde, dem Stummen die Hände aufzulegen, dies gethan, indem er die Finger in seine Ohren legte und die Zunge berührte [1]. Das Pontificale hat denn auch die Bemerkung, daß der Bischof über die Firmlinge die Hände ausbreite und das bekannte Gebet verrichte [2], welches sich schon im Sacramentar Gregors, wo eine Handauflegung nicht genannt ist, findet [3].

Diese geschichtliche Uebersicht zeigt, daß die Handauflegung und Salbung bis in die ersten Zeiten hinaufreichen, aber nicht beide stets in gleicher Weise hervorgehoben worden sind. Ursprünglich wurden Handauflegung und Salbung, später vorwiegend die Salbung als Materie genannt. Die Versuche der Scholastiker beweisen, daß es schwer ist, beide einfach zu identificiren. Da auch die kirchlichen Entscheidungen diese Frage offen lassen, so ist bis heute keine volle Einigkeit darüber erzielt. Doch ist so viel sicher, daß die Salbung als ein wesentlicher Theil zu betrachten ist. Ob sie (Nepefny) oder die Handauflegung [4] allein als einzige Materie betrachtet werden kann, braucht nicht entschieden zu werden, da beide verbunden werden können. Eine Unterlassung der Handauflegung scheint wenigstens bei den späteren Griechen vorzukommen, der Salbung aber nirgends [5]. Die Salbung, die Consignation und die Auflegung der Hände sind aber doch allgemein beobachtete Ceremonien. Die griechischen Ritualien erwähnen die Handauflegung nicht besonders; aber es ist sicher, daß sie ehemals mit dem Gebet verbunden war, welches die Consignation begleitete, einem Gebet, in welchem der Heilige Geist angerufen wurde. In Rom und Alexandrien ist die chrismatio wie die consignatio getrennt, letztere den Bischöfen vorbehalten. Im Orient und in den gallikanischen Ländern wird die consignatio mit der chrismatio durch den Bischof vollzogen, wenn er gegenwärtig ist; durch einen gewöhnlichen Priester, wenn er abwesend oder verhindert ist. Alle diese Ceremonien waren zweifellos im vierten Jahrhundert vorhanden. Sie sind also vor dem Frieden der Kirche und selbst vor der diocletianischen Verfolgung eingeführt worden. Der erste sichere Zeuge, Ter=

---

[1] De confirm. c. 2.

[2] Tunc extensis versus confirmandos manibus dicit: Omnipotens, sempiterne Deus etc.

[3] *Duchesne* l. c. p. 303. Dagegen geht Nepefny zu weit, wenn er behauptet: „Aus keiner Stelle irgend eines Kirchenvaters, aus keinem Ausspruch eines Papstes, aus keinem Canon eines Concils, aus keinem Ritualbuch, sei es der orientalischen, sei es der occidentalischen Kirche, kann demnach eine mit der Salbung verbundene Handauflegung herausgefunden und klar bewiesen werden" (S. 128).

[4] Sirmond, Morinus, Mayer, Geschichte des Katechumenats in den ersten sechs Jahrhunderten, 1868.

[5] Probst a. a. O. S. 187. *Duchesne* l. c. p. 320.

tullian, erwähnt nicht bloß die chrismatio, sondern auch die consignatio und die erste Communion, also alle Riten der Taufe und Firmung, wie sie wenigstens im vierten Jahrhundert allgemein üblich waren. Nur die Salbung vor der Taufe wird vor dem vierten Jahrhundert nicht erwähnt. Nun spricht aber Tertullian von diesen Riten wie von längst bestehenden Einrichtungen. Er sagt den Marcioniten, daß sie alles so haben, besonders die Wassertaufe, die Salbung, die Consignation der Stirne, die Darreichung von Milch und Honig. Mit der Ausdehnung des Christenthums auf das Land wurden die Acte getrennt; im Abendland wird die Salbung mit dem vom Bischof geweihten Chrisma durch den Priester auf dem Scheitel vorgenommen, die consignatio dem Bischof vorbehalten; im Morgenland alles durch den Priester vollzogen, weil chrismatio und consignatio nicht getrennt waren. Selbst in Aegypten war es so [1], wahrscheinlich auch im gallikanischen Ritus, aus demselben Grund; aber der Einfluß der römischen Disciplin scheint einige Restrictionen eingeführt zu haben [2].

Die mit der consignatio verbundene Handauflegung behielt im Abendland einfach die Bezeichnung Handauflegung, während in der griechischen Kirche, wo beide verbunden wurden und eine Handauflegung der Taufe vorausging, der Name Salbung den der Handauflegung verdrängte. Da später auch im Abendland die Salbung stärker hervortrat, namentlich seitdem die schon bei Hippolyt erwähnte Unterscheidung der Consignation und der mit der Handauflegung verbundenen Oration strenger durchgeführt und die Theorie des Sacraments weiter ausgebildet wurde, so wurde auch die Bezeichnung chrismatio, Chrisma, Salbung, allgemeiner. Auf dem Concil von Lyon haben die Griechen die abendländische Firmung in einer Form, welche Handauflegung und chrismatio als Factoren erkennen läßt, anerkannt [3]. Eine Erklärung hierfür kann Bonaventura, welcher während des Concils 1274 starb, geben. Er bezeichnet die signatio als Firmung [4], versteht aber unter jener die Handauflegung und Salbung. Unter dieser Handauflegung kann also nur die besondere, bei jedem Firmling in dem Salbungsacte vollzogene verstanden werden [5]. Während früher beide Acte getrennt waren, sind sie etwa seit dem 6. Jahrhundert verbunden. Die allgemeine, der ganzen Feierlichkeit vorangehende Handauflegung, welche allein im römischen Pontificale genannt ist, wird von den alten und neueren Theologen als bloße Ceremonie betrachtet, von Benedict XIV. als unwesentlich bezeichnet und in manchen Diöcesen unterlassen. Sie fehlt auch bei den neueren Griechen, obwohl sie das Gebet haben. Sie ist nur eine allgemeine Anrufung

---

[1] *Ambrosiaster*, In ep. ad Eph. 4, 21. Quaest. V. et N. T. 101 (*Migne* 17, 388; 35, 2302).

[2] *Innocenz I.*, Ad Dec. 25, 3. Conc. Araus. I. c. 1. 2. Epaon. (517. c. 16). Toledo (400. c. 20). Capitula Martini c. 52. *Greg. I.*, Ep. 4, 9. 26. *Duchesne* l. c. p. 325.

[3] Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt chrismando renatos. *Denz.* l. c. n. 388. Vgl. Finke a. a. O. S. 118.

[4] Brev. 6, 8: Requiritur chrisma . . de quo cum per manus episcopi signum crucis fronti imprimitur . . confirmationis sacramentum suscipitur. . . Manus potestativa imponitur, quae confirmet, et crux fronti imprimitur, ut non erubescat eam publice confiteri.

[5] Hugo, Thomas Valdensis, Bellarm., Petrus de Marca, Isambert, Maldonat, „alii fere omnes recentiores scholae magistri" (Tournely a. a. O. S. 215. 224).

des Heiligen Geistes. Wenn sie in den meisten Gegenden nicht nur festgehalten, sondern auch streng eingeschärft und ausgeführt wird, so erklärt sich dies daraus, daß über die Materie noch keine endgiltige Entscheidung getroffen, bei der Spendung der Sacramente aber der sichere Theil zu wählen ist. Diejenigen Theologen, welche die Handauflegung allein für wesentlich halten, müssen in diesem Act der Handauflegung mit Gebet die Materie und Form suchen.

Als materia remota gilt das Olivenöl, welches bei Weiheacten im Alten Bunde gebraucht wurde und auch im Neuen Testament erwähnt wird (Marc. 6, 13. Jac. 5, 14). Jedes andere Oel ist unzulässig. Im Abendlande wurde seit alter Zeit [1] Balsam aus der alten, später auch aus der neuen Welt beigemischt. Derselbe wird von der Balsamstaude durch Einschnitte in die Rinde gewonnen. Im Mittelalter galt diese Mischung als hergebracht, man stritt sich nur über die Bedeutung derselben. Hugo berichtet einfach den Thatbestand [2]. Thomas u. a. wiederholen dies, und Eugen IV. hat es in seine Unterweisung aufgenommen [3]. Das Tridentinum spricht sich hierüber nicht aus; der Katechismus hält mit den alten Theologen und Canonisten [4] den Balsam für essentiell; die späteren Theologen (Cajetan, Soto, Franciscus, Victoria) halten ihn für nothwendig wegen des kirchlichen Gebotes. Auch Bellarmin und Tournely erklären, daß keine der beiden Ansichten dogmatisches Ansehen besitze. Jedenfalls hat der alte Gebrauch eine große Bedeutung und kann nicht ohne Gefahr für die Giltigkeit des Sacramentes unterlassen werden.

Eine Mischung haben auch die Griechen, indem sie schon nach der Angabe des Pseudo-Dionysius dem Oele wohlriechende Essenzen beimischen. Nach einzelnen Angaben soll die Zahl dieser Ingredienzien 200 übersteigen. Das Wort Chrisma, welches auf eine Mischung hinweist, gebraucht schon Hippolyt für die Materie, wie er auch die Weihe durch den Bischof erwähnt [5]. Der Ausdruck wurde bald allgemein üblich [6]. Dieser Gebrauch entspricht auch der jüdischen Gewohnheit, das Oel zur Salbung mit Balsam und anderen wohlriechenden Essenzen zu vermischen. Im Unterschied zum gewöhnlichen Oel nannten die Griechen diese Mischung μύρον.

Mit der Erwähnung der Salbung oder des Chrisma wird auch der Weihe desselben gedacht [7]. Tertullian spricht zunächst allgemein von der bene-

---

[1] Optatus a. a. O. 7, 4. und die Sacramentarien. Vgl. Katholik. 1885. II, 115 ff. Bellarmin führt als ältesten Zeugen, außer Pseudo-Cyprian, Gregor von Tours an: De glor. mart. 40: baptismo lotus et balsamo unctus, und meint daraus auch Prudentius: lotus et unctus erklären zu können. Dann nennt er Gregor I. in cap. 1 Cantic. und Conc. III. Bracar. (572. Can. 4, wo Balsam für Chrisam steht). Die ältesten Zeugen sind die Gnostiker, welche doch wohl aus der Kirche die Gewohnheit mitgenommen hatten, die Getauften mit Opalbalsam zu salben (*Iren.* I, 23, 3. Acten des hl. Thomas und Corpus inscr. gr. 9595 a. *Duchesne* l. c. p. 323. n. 2).

[2] Sacr. II, 7, 1: Chrisma ex oleo et balsamo conficitur, quia per oleum infusio gratiae, per balsamum odor bonae famae designatur. 2, 15.

[3] Cuius materia est chrisma confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiae, et balsamo, quod odorem significat bonae famae, per episcopum benedicto.

[4] Zu Sent. IV. D. 7. In cap. Pastoral., extra de Sacram. non iterandis. Cf. *Suarez,* D. 33. S. 1, 10. [5] Can. 19, 8.

[6] *Orig.* in Lev. H. 9, 9. Const. ap. 3, 16. 17; 7, 22. 44. Conc. Laodic. c. 48. *Cyr. Hieros.*, M. 3 (περὶ χρίσματος). *Dionys.*, De Hier. eccl. 5, 1, 5.

[7] Vgl. Die Weihe der heiligen Oele, historisch und kritisch beleuchtet. Kath. 1885.

dicta unctio, mit welcher nach der Taufe gesalbt werde. Cyprian spricht den Häretikern die Macht ab, das Oel zu weihen, weil sie keinen Altar und keine Kirche haben[1]. Augustinus bestreitet nicht, daß geweihtes Oel nothwendig sei, sondern zeigt vielmehr, daß die Häretiker infolge der Ordination auch die potestas consecrandi haben. Wenn in der Kirche Gott auch auf die Worte eines Mörders (als Dieners der Kirche) das Oel heilige, so sehe er nicht ein, warum er dies nicht auch auf dem Altar der Häretiker thun könne[2]. In dem pseudo-isidorischen Brief des Papstes Fabian wird vorgeschrieben, daß das Chrisma jedes Jahr am Gründonnerstag neu bereitet werden müsse. Es wurde vom Bischof, selten[3], und wie die zahlreichen Verbote zeigen, wohl bloß mißbräuchlich, im Abendland von einem Priester geweiht. Nur unter ganz außerordentlichen Verhältnissen wurde an manchen Orten den Priestern gestattet, das heilige Oel zu weihen. Die Bevollmächtigung dazu scheinen in ältester Zeit die Bischöfe gegeben zu haben. In beiden Kirchen ist die Weihe dem Bischof bezw. den Patriarchen vorbehalten[4]. Bei allen orientalischen Secten ist dieselbe ein Vorrecht des Patriarchen, obschon sie auch von den Bischöfen vorgenommen werden kann[5], und scheint bei ihnen zur Giltigkeit des Sacramentes erforderlich zu sein. Im Abendland wurde auch die Weihe durch die Chorbischöfe verboten[6]. Die Weihe[7] findet schon nach den alten Sacramentarien am Gründonnerstage statt, weil am Samstag die feierliche Taufe gespendet wurde. Die Scholastiker hielten dieselbe größtentheils für absolut nothwendig, weil Christus nicht wie bei der Taufe dem Element die Kraft zu heiligen durch Berührung mitgetheilt habe[8]. Im Decret Eugen IV. ist einfach die Weihe durch den Bischof erwähnt. Die Scotisten, einzelne Thomisten und Neuere halten sie für nicht wesentlich. Suarez meint, sie sei durch das Gebot und das Sacrament nothwendig. Jedenfalls gilt dies für das Morgenland mehr als für das Abendland, weil dort die Priester das Sacrament spenden.

Die Salbung wurde im Orient in verschiedenen Kirchen an verschiedenen Theilen des Körpers, aber immer auch an der Stirne vorgenommen. Cyrill von Jerusalem nennt die Stirne, die Ohren, die Nase und die Brust. In dem irrthümlicherweise der ersten Synode von Konstantinopel zugeschriebenen Can. 7 aus dem fünften Jahrhundert wird über den Aufnahmeritus der Häretiker

---

I, 593 ff. II, 227 ff., und separat: Löffler, Die Weihe der heiligen Oele. 1886. Eine ältere Schrift ist: *Orsi*, De chrismate confirmatorio. Mediol. 1733.

[1] Ep. 70, 2. Bellarmin a. a. O. S. 168 führt einen sermo de unctione chrismatis apud Cyprianum an, welcher sage: hodie (i. e. feria V. in caena Domini) unguentum ad sanctificationem paratur.

[2] De bapt. V, 19. [3] *Cypr.*, Ep. 70, 2.

[4] Concil v. Carthago 387/390. c. 3. Hippo 393. c. 34. Carth. 401. c. 20. Toledo 400. c. 20. 531. Braga 563. II, 19. *Innoc. I.*, Ad Dec. 6. 10. *Hippol.*, 19, 8. *Cyrill. Hier.*, M. 3, 3. *Basil.*, De Sp. s. 1, 27. Apost. Const. 7, 44. *Dionys.*, H. eccl. 5, 1, 5.

[5] *Denz.*, Ritus orient. p. 54. Schwane a. a. O. II, 987.

[6] Concil v. Meaux 845. c. 44. Worms 868. c. 2.

[7] Vgl. Probst a. a. O. S. 90 ff.

[8] *Orsi* l. c. Vgl. Probst a. a. O. S. 162. Schwane a. a. O. III, 622 f. Cat. rom. 8.

berichtet; man nehme sie auf, nachdem sie zuvor besiegelt oder gesalbt seien mit der heiligen Salbe im Gesicht, an den Augen, an der Nase, am Mund und an den Ohren. Im Euchologium Goars wird angegeben, daß das Zeichen des Kreuzes mit dem Chrisma auf Stirne, Augen, Nase, Ohren und Füße gemacht werde. Im Abendlande wird bloß auf der Stirne gesalbt. Im pseudoisidorischen Briefe des Papstes Melchiades wird aus der Salbung an diesem „würdigern Theile" auf die Würde des Sacramentes geschlossen. Tertullian sagt, er zeichnet seine Soldaten auf der Stirne[1]. Augustinus erklärt diese Salbung bereits symbolisch, weil sich auf der Stirne die Scham zeige, der Christ aber das Zeichen des Kreuzes, vor welchem er sich nicht schämen soll (Luc. 9, 26), wenn es auch die Heiden verhöhnen, an der Stirne tragen soll[2].

Auch die Form war zu verschiedenen Zeiten verschieden und ist in beiden Kirchen nicht übereinstimmend. Wir haben hierüber aus dem Alterthum keine genaue Kunde, denn die Väter seit Tertullian reden nach dem Vorgange der Apostelgeschichte von einer Handauflegung unter Gebet[3]. Später hinderte die ausdrücklich erwähnte Arcandisciplin[4] die genaue Angabe des Inhaltes. Im citirten Canon Hippolyts (19, 13) findet sich ein Gebet, welches der Bischof bei der Handauflegung gesprochen hat. Dasselbe enthält eine Danksagung für die Wiedergeburt in der Taufe und eine Bitte um die Anwartschaft auf das Reich. Die Anfangsworte benedicimus etc. erklären auch, warum die Firmung benedictio genannt wurde. Sowohl das Pontificale als das Euchologium enthalten noch ein solches, im wesentlichen übereinstimmendes Gebet, in welchem neben der Danksagung an Gott die Bitte um die siebenfache Gabe des Heiligen Geistes ausgesprochen ist. Ueber das, was beim Act der chrismatio selbst gesprochen wurde, sind wir im Abendland nicht so gut unterrichtet. Ambrosius könnte auf die Form anspielen, wenn er sagt: „Serva quod accepisti: signavit te Deus Pater, confirmavit te Christus Dominus"[5]; aber es ist fraglich, ob die Firmung gemeint ist. Doch könnte die Erklärung

---

[1] De praescr. 40: Signat in fronte milites suos (sc. Mithra). Nach Hippolyt (Susanna 17. Bardenhewer S. 75) wurde die Salbung mit Chrisam (μύρον) nach der Taufe am ganzen Leibe vorgenommen.

[2] In Ps. 141, 9. In Ioann. tr. 118, 5: Quod signum nisi adhibeatur sive in frontibus credentium sive ipsi aquae ex qua regenerantur, sive oleo quo chrismate unguntur, sive sacrificio quo aluntur, nihil eorum rite perficitur.

[3] *Aug.*, De trin. 15, 26, 16: Deus est, qui dat Spiritum s. Deum. Neque enim aliquis discipulorum eius dedit Spiritum s. Orabant quippe, ut veniret in eos, quibus manus imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis praepositis etiam nunc servat ecclesia . . Nos autem accipere quidem hoc donum possumus pro modulo nostro, effundere autem super alios non utique possumus, sed ut hoc fiat, Deum super eos, a quo hoc efficitur, invocamus. Vgl. Probst a. a. O. S. 184 f. *Amalarius*, De eccl. offic. 27 schließt daraus, daß die Form deprecativ, und zwar das Gebet sei, durch welches der Bischof den Heiligen Geist auf die Kinder herabruft, wenn er dieselben bezeichnet (signat).

[4] *Innoc. I.*, Ad Dec. 6. *Dionys.*, Hier. eccl. 1, 1.

[5] De myst. 7, 42. *Max.*, De sacr. 3, 2: Sequitur signaculum quod audistis hodie legi, quia post fontem superest, ut perfectio fiat, quando ad invocationem Spiritus s. infunditur. Cf. 2, 7, 14: Deus, inquit (sacerdos), Pater omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu s., concessit tibi peccata tua, ipse te ungat in vitam aeternam. Vide ubi unctus es: in vitam, inquit, aeternam. *Hier.*, Adv. Lucif. 4.

des Maximus dies bestätigen. Hieronymus berichtet, es sei Sitte der Kirche, den Getauften die Hände aufzulegen und den Heiligen Geist anzurufen. Frage man, wo dies geschrieben stehe? so diene zur Antwort: in der Apostelgeschichte. Aber wenn auch die Autorität der Schrift nicht da wäre, so würde doch die Uebereinstimmung des ganzen Erdkreises für diese Einrichtung den Charakter eines Gebotes bewirken.

Nach dem Gelasianischen Sacramentar lautete die Form: Signum Christi in vitam aeternam. Die meisten Sacramentarien und Ordines enthalten übrigens gar keine Form oder nur Andeutungen der jetzigen Form, spätere bloß den Anfang oder das Ende derselben. Auch die zweite Form des Ordo romanus und das Gregorianische Sacramentar hatten außer dem Gebet nur das: „In nomine P. . . . Pax tibi. Et cum Spiritu tuo", während der spätere Ordo bei der Salbung die Worte hat: „Ego te confirmo in nomine P. etc." Die gallikanischen Bücher hatten für die Salbung auf der Stirne die Bitte: „Deus omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu sancto concessitque tibi peccata tua, ipse te ungat in vitam aeternam." [1] Dann folgte die Auflegung der Hände mit einem besondern Gebet.

Erst mit dem 12. Jahrhundert tritt die gegenwärtige Form in ihren wesentlichen Bestandtheilen auf, im 13. Jahrhundert wurde sie allgemein. Hugo schweigt über die Form. Der Lombarde bemerkt nur, die Form sei klar, es seien nämlich die Worte, welche der Bischof spreche, wenn er die Getauften auf der Stirne mit dem Chrisam bezeichne. Alexander findet in der Verschiedenheit der Form noch ein Hinderniß für die Einsetzung durch Christus. Beispielsweise führt er aus einzelnen Kirchen die Form an: „Confirmo te signo crucis et chrismate sanctificationis in nomine P. etc. Amen." „Confirmo et consigno te signo crucis et chrismate sanctificationis in nomine etc." [2] Diese Form stammt nach ihm übrigens erst von der Synode von Meaux her. Als Form der römischen Kirche gibt er an: „Consigno te signo crucis: confirmo te chrismate salutis in nomine etc." Doch seien kleinere Abweichungen zu ertragen, wenn nur die Hauptpunkte feststehen, da nach Augustinus die Abweichungen in unwesentlichen Dingen der Sache selbst nicht schaden. Bonaventura gibt die noch jetzt gebräuchliche Form an: „Signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis in nomine . . . Amen." [3] Als Grund führt er für diese Form an, daß wir Christus den Gekreuzigten bekennen sollen (1 Kor. 1, 23), und zwar um des Namens Christi willen (Joh. 15, 21). Thomas hat dieselbe Form, nur verbindet er beide Theile mit „et". Eugen IV. ist ihm gefolgt, ließ aber „Amen" weg [4]; ebenso der Katechismus. Letzterer beweist die Richtigkeit dieser Form aus der Bedeutung des Sacramentes. Formell kann zur Ausbildung derselben 2 Kor. 1, 21. 22 beigetragen haben: „Qui confirmat nos vobiscum in Christo qui et significavit nos et dedit pignus

---

[1] So der Autor de sacramentis im Miss. gallic. und das Sacramentar von Bobbio. *Duchesne* l. c. p. 313. [2] De sacr. 9. m. 1.

[3] Brevil. 6, 8. Sent. IV. D. 7. a. 1. q. 1 ad 3.

[4] Opusc. 4 (7). p. 179. S. th. III, 72, 4. *Eug. IV.*, Pro Arm.: Forma autem est: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Sp. sancti. Im Ordo romanus steht Amen als Antwort, wie et cum Spiritu tuo zu Pax tecum.

Spiritus in cordibus nostris. Die trinitarische Formel bot sich durch die Analogie mit der Taufe, sobald die Firmung von derselben getrennt war, von selbst dar. Doch sind die Theologen darüber uneins, ob dieselbe wesentlich oder bloß geboten sei[1]. Dadurch ist aber auch wahrscheinlich gemacht, daß nicht erst mit dem Aufhören der Arcandisciplin im 12. Jahrhundert die ganze Form in die Oeffentlichkeit drang, sondern aus dem ursprünglichen Gebet und der einfachen Form die weitere Form herausgebildet wurde.

Hierfür spricht auch die Praxis der griechischen Kirche. Origenes sagt, der Priester rufe die siebenfache Kraft des Heiligen Geistes über den Getauften an. Die Apostolischen Constitutionen reden nur von einem Gebet: „Herr Gott, Ungezeugter, ohne Gebieter und Herr des Alls; der du den Wohlgeruch der Erkenntniß des Evangeliums allen Völkern angenehm machst, verleihe nun auch, daß dieser Chrisam im Getauften wirksam werde, damit der Wohlgeruch deines Christus fest und dauernd in ihm bleibe und er, mit Christus gestorben, auch mit ihm auferstehe und lebe." [2] Der genannte Can. 7 von Constantinopel enthält die Form: „σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου". Dieselbe schließt sich insofern an die Heilige Schrift an, als σφραγίς von der Besiegelung durch den Heiligen Geist, δωρεὰ πνεύματος ἁγίου von der Mittheilung desselben gebraucht wird[3]. Cyrill von Jerusalem sagt zu den Getauften und Gefirmten: euch ist das Siegel der Gemeinschaft des Heiligen Geistes gegeben worden. Die Griechen haben jene Form bis heute beibehalten.

Hippolyt[4] berichtet, daß nach dem Gebet der Bischof die Stirne der Getauften mit dem Zeichen der Liebe bezeichne, sie küsse und sage: „Der Herr sei mit euch", und die Getauften antworten: „Und mit deinem Geiste." Dieses thut er bei jedem Getauften. Auch die Gnostiker kannten die „Pax" bei der Taufe und Salbung. Cäcilius von Bilta berichtet dasselbe[5]. Später wurde diese Sitte durch einfache Berührung mit der Hand, seit dem 10. Jahrhundert durch den Backenstreich ersetzt. Dieser soll zugleich an die muthige Ertragung der Verfolgungen um des Namens Christi willen erinnern. Das römische Pontificale schreibt vor, daß der Bischof den Gefirmten leicht auf die Wange schlagen soll mit den Worten: Der Friede sei mit dir. Darauf verrichtet der Bischof ein Gebet und schließt mit der Ertheilung des Segens. In der griechischen Kirche betet der Firmling das Vaterunser, und zwar stehend, gegen Osten, weil der, welcher auferstand, nothwendig auch stehend zum Vater beten müsse und als Tempel des Heiligen Geistes wie die Priester und Leviten im Tempel sich gegen Osten zu richten habe.

---

[1] *Cypr.*, Ep. 74, 5. 6 sagt im Gegensatz zu der Taufe, daß den Getauften nicht im Namen Christi die Hände aufgelegt werden, um den Heiligen Geist zu ertheilen. Bellarmin meint, es genüge, wenn der gleiche Sinn festgehalten werde, mögen auch die Worte verschieden sein; Suarez hält die gegenwärtige Form für de fide. D. 33. S. 5.

[2] 7, 44. Cf. 7, 1: Πᾶσι τοῖς βεβαπτισμένοις ἐπιτιθέντες τὰς χεῖρας εὐχαῖς τὴν τοῦ πνεύματος μετουσίαν ἐδωρούμεθα.

[3] Apg. 2, 38; 10, 45. Eph. 3, 7. Röm. 5, 15. 2 Kor. 9, 15. Hebr. 6, 4.

[4] Pseudo-Hippolyt in den arabischen Canones Kap. 19. Ein Auszug aus dem 8. Buch der Apostol. Const., nicht vor dem sechsten Jahrhundert (Funk, Apostol. Const. S. 280).

[5] *Cypr.*, Op. ed. H. I, 437: Pacem dat impacificus, Deum invocat blasphemus, sacerdotium administrat profanus, ponit altare sacrilegus.

Die Anwendung von Oel und Balsam und anderen wohlriechenden Essenzen gab schon den Kirchenvätern zu einer ausgebildeten Symbolik Veranlassung. Cyrill von Jerusalem vergleicht die Salbung der Gefirmten mit der Salbung Christi durch den Heiligen Geist. „Er wurde mit dem geistigen Oele der Freude gesalbt, d. i. mit dem Heiligen Geiste, der deswegen, weil er der Urheber der geistigen Freude ist, ein Oel der Freude genannt wird; und ihr wurdet mit Salbe gesalbt und hierdurch Mitgenossen und Mittheilnehmer Christi."[1] Die Salbe ist nach der Anrufung eine Gnadengabe Christi und des Heiligen Geistes, die durch die Gegenwart seiner Gottheit wirksam wird. Und mit dieser findet die Salbung an der Stirne und an den übrigen Sinnen in sinnbildlicher Weise statt. „Zuerst wurdet ihr an der Stirne gesalbt, damit ihr von der Scham befreit wurdet, die der erste Mensch als Uebertreter des Verbotes überall mit sich herumtrug, und damit ihr mit enthülltem Angesichte die Herrlichkeit des Herrn gleichsam wie im Spiegel schauet." Dionysius schreibt der Weihe des Oeles den gleichen Rang mit der Eucharistie zu. Er beschreibt den Ritus ausführlich, um zu zeigen, daß das Oel den Wohlgeruch der Tugenden darstelle, wegen seines Wohlgeruches ein Sinnbild Jesu sei, der sich uns nach unserer Würdigkeit mittheilt. „Die Zusammensetzung des heiligen Oeles aus einer Verbindung lieblich duftender Stoffe schließt wohlriechende Eigenschaften in großer Zahl in sich; nach Maßgabe der Quantität des ihnen mitgetheilten Wohlgeruches werden die Empfänger wohlriechend. Wir sind aber der Ueberzeugung, daß der urgöttliche Jesus überwesentlich wohlriechend sei und durch geistige Mittheilungen unsern Geist mit göttlicher Freude erfülle. So schildert uns die symbolische Zusammensetzung des Oeles gleichsam zur Veranschaulichung des Unschaubaren Jesus als den beglückenden Quell der göttlichen, wohlriechenden Genüsse, der in urgöttlicher Angemessenheit die göttlichen Düfte in die gottähnlichen Geister einsenkt."[2] „Nur denjenigen, welche die heiligste Weihe der Gottesgeburt schon empfangen haben, verleiht die vollkommene Salbung mit Oel die Herabkunft des urgöttlichen Geistes." Die Vergleichung mit den Salbungen bei den Juden zum Königthum und Priesterthum und mit der Salbung der Athleten zur Geschmeidigkeit und Stärkung wird von den Vätern oft benützt, um die Erhabenheit des Christenstandes, die Kraft der göttlichen Gnade und den Muth im Kampfe gegen die Feinde des Christenthums zu schildern. Die Abendländer lieben es besonders, das Oel als Bild des Glanzes und der Schönheit, den Balsam als Bild des Wohlgeruches darzustellen. Durch das Oel wird der Christ für seinen Kampf gestärkt, durch den Balsam soll er zur Verbreitung des Wohlgeruches heiliger Tugenden ermuntert werden, um das ewige Leben zu erlangen; denn beide bewahren vor Fäulniß und befördern das Leben.

§ 25.

Die Wirkungen der heiligen Firmung.

Taufe und Firmung zusammen bilden miteinander (utrumque sacramentum) das Sacrament der Wiedergeburt. Die Taufe als Sacrament der Todten geht

[1] M. 3, 2. [2] De hier. eccl. 4, 1. 4.

voraus, die Firmung als Sacrament der Lebendigen folgt nach, um den dort grundgelegten übernatürlichen Lebensproceß zu fördern und zu vollenden. Die Taufgnade wird als gratia regenerans, die Firmungsgnade als gratia roborans et confortans bezeichnet. In der Taufe wird der Mensch von der Sünde gereinigt und durch die heiligmachende Gnade in Heiligkeit und Gerechtigkeit wiedergeboren. In der Firmung erhält der Getaufte die Besiegelung durch den Heiligen Geist, auf daß er ein vollkommener Mann und wahrer Christ sei. Die Kraft des Heiligen Geistes (robur Spiritus)[1], die Gewalt zum geistigen Kampf wird ihm mitgetheilt, damit er die Feinde der Kirche bekämpfe, den Glauben Christi vor aller Welt bekenne und vertheidige, und endlich die Anwartschaft auf das ewige Leben verliehen, da der Geist als Arrabon gleichsam das Angeld für den vollen Besitz ist, in welchen der Gläubige eingehen wird, wenn der Glaube in das Schauen übergeht.

Zwar wird auch in der Taufe der Heilige Geist mitgetheilt. Aber doch ist die Firmung vorzugsweise das Sacrament des Heiligen Geistes. Dies haben die Alten schon darin angedeutet gefunden, daß der Mensch aus dem Wasser und dem Heiligen Geist (Feuer, Liebe) wiedergeboren wird, indem sie bei der Taufe mehr die negative, bei der Firmung die positive Wirkung betonten[2]. Als Vorbild stellt schon Cyprian die Schöpfung des Menschen auf. „Nicht durch Handauflegung wird einer geboren, da er den Heiligen Geist empfängt, sondern in der kirchlichen Taufe, damit er bereits geboren den Heiligen Geist empfange, wie mit Adam, dem ersten Menschen, geschehen ist.“ Einzelne Väter scheinen deshalb die Bedeutung der Taufe abzuschwächen. So setzt Tertullian die Taufe in dasselbe Verhältniß zur Firmung, in welchem der Täufer zu Christus stand. Im Wasser empfangen wir nach ihm den Heiligen Geist nicht, sondern im Wasser gereinigt, werden wir für den Heiligen Geist zubereitet. Wie Johannes als Vorläufer des Herrn voranging, die Wasser desselben zubereitend, so bereitet der Engel der Taufe dem kommenden Heiligen Geiste die Wege durch Abwaschung der Sünden[3]. Die Apostolischen Constitutionen lehren: „Das ist die Kraft der einem jeden ertheilten Handauflegung; wenn nämlich nicht über jeden eine derartige Anrufung von einem frommen Priester gemacht wird, steigt der Getaufte wie die Juden bloß in das Wasser und legt nur den Schmutz des Körpers, nicht den der Seele ab.“[4] Doch geben sie zu, daß, wenn weder Oel noch Balsam vorhanden ist, das Wasser allein genüge. Die Beschränkung der Wirksamkeit der Taufe hängt also wesentlich mit der Verbindung beider Sacramente zusammen. Die volle Mittheilung des Geistes in der Firmung verdrängt die theilweise in der Taufe.

Wohl könnte man beide Mittheilungen nach dynamischer und substantieller Seite unterscheiden, da in der Heiligen Schrift nicht selten die Mittheilung

---

[1] *Eugen. IV.:* Datur Spiritus s. ad robur, ut videlicet christianus audacter Christi confiteatur nomen. Cf. *Thom.*, Opusc. 4. (XXVII, 179).

[2] *Cypr.*, Ep. 73, 21. Cf. *Petavius*, De trin. 8, 5, 4 sq. Schwane a. a. O. II, 973.

[3] De bapt. 6. Der Verfasser der Schrift De rebapt. 3. 4 sucht aus Apg. 1, 4. 5; 11, 15—17. Joh. 20, 22 zu beweisen, daß die Spendung des Heiligen Geistes von der Taufe getrennt sein könne, ohne daß deshalb die Getauften keine vollkommenen Gläubigen seien. Dies sei bei der häretischen Taufe und bei jeder Taufe, welcher der Bischof nicht sogleich die Handauflegung folgen lasse, der Fall. [4] 7, 44. Cf. 22.

des Heiligen Geistes für die Gabe desselben in der Rechtfertigung und Heiligung genannt wird; aber die Unterscheidung läßt sich nicht streng durchführen. Daß der Heilige Geist in verschiedenen Graden zu verschiedenen Zwecken mitgetheilt worden ist und werden kann, beweisen auch die Stellen, welche von der Mittheilung desselben an die Apostel handeln [1]. Die allgemeine Mittheilung bezieht sich auf den ganzen Christenstand, die specielle auf das besondere Amt bezw. auf die besondere Aufgabe des Christen in der Bethätigung seines Glaubenslebens für die Gesammtheit; jene ist eine Einflößung der heiligmachenden Gnade und der Tugendkräfte, diese theilt die (siebenfachen) Gaben mit, welche für das volle christliche Glaubensleben nothwendig sind. Das allgemeine Gnadenleben, welches in der Taufe durch den anwesenden Heiligen Geist geschaffen worden ist, wird in der Firmung durch denselben Geist actualisirt, gesteigert, vollendet. Es bedarf ja auch der physische Mensch zur Ausbildung und Bethätigung seiner Kräfte neue Nahrung, warum sollte es im geistig-übernatürlichen Gebiete anders sein? Je höher die Lebensform ist, desto größer muß auch der Einfluß des übernatürlichen Princips, die Abhängigkeit von dem Urheber des übernatürlichen Lebens, von dem Heiligen Geist sein. Da die übernatürliche Lebensordnung ihr Ziel in der unmittelbaren Theilnahme an dem Leben Gottes hat, so kann auch nur die unmittelbare Einwirkung des göttlichen Lebensgeistes zu einer für ein solches Ziel durchaus angemessenen Bethätigung anregen und befähigen. Wer nicht von Gott gezogen wird, kann nicht zu Gott hinstreben; alle, welche Kinder Gottes sind, werden vom Geiste Gottes getrieben.

Die vollkommene Wiedergeburt wird aber nach den Vätern erst in der Communion vollendet, in welcher die Theilnahme an der göttlichen Natur durch den Empfang des Leibes und Blutes des Gottmenschen vollzogen, die höchste Stufe der Vergöttlichung erreicht wird. Deshalb wurden in der Regel alle drei Sacramente rasch nacheinander gespendet und beschränkte sich der Katechumenenunterricht gerade auf diese drei Sacramente. Die Firmung und Eucharistie setzen den geistigen Proceß der Umwandlung fort und führen ihn zum Abschluß. Die gratia sanctificans wird vermehrt, die gratia sacramentalis für die gesteigerten Bedürfnisse mitgetheilt [2]. In der Taufe wird die Nachlassung der Sünden und die Wiedergeburt, in der Firmung die Kraft des Glaubens, in der Eucharistie die Gabe der Liebe mitgetheilt. Die drei Sacramente bilden einen geschlossenen Kreis, in welchen nicht „beliebige andere Sacramente" eingeschoben werden können.

Die Väter vergleichen die ersten Sacramente gern mit der Taufe Jesu. Wie auf Jesus nach der Taufe der Heilige Geist herabkam, so auch auf die Getauften. Wie Christus selbst mit dem Heiligen Geist gesalbt wurde, so

---

[1] Luc. 24, 49. Apg. 1, 5. Joh. 20, 23. Vgl. Commentar zu Lucas S. 566; zu Johannes S. 575 f. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes S. 515 ff.

[2] *Thom.*, S. th. III, 72, 7 ad 3: Si consideratur gratia in hoc sacramento collata, quantum ad id quod est commune, sic per hoc sacramentum non confertur alia gratia quam per baptismum, sed quae prius inerat, augetur; si autem consideratur quantum ad illud speciale quod superadditur, sic non est eiusdem speciei cum ipsa. Cf. 62, 2. *Eug. IV.:* Per baptismum enim spiritualiter renascimur; per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide; renati autem et roborati nutrimur divina eucharistiae alimonia.

auch die Getauften in der Salbung mit Chrisam. „Aus dem, was in Christus vollendet wurde, erkennen wir, daß nach dem Wasserbad auch von den himmlischen Pforten der Heilige Geist auf uns herabfliege und uns mit der himmlischen Salbung der Herrlichkeit übergieße und wir durch die Adoption der väterlichen Stimme Söhne Gottes werden, da die Wahrheit so für uns das Bild des vorbereiteten Sacramentes durch die thatsächlichen Wirkungen vorgebildet hat." [1] Christus wurde mit dem Heiligen Geiste (Js. 61, 1. Luc. 4, 18. Apg. 10, 38), mit dem Oele der Freude vor seinen Genossen gesalbt (Ps. 44, 7, 8). Das Oel der Freude ist der Heilige Geist, weil er der Urheber der geistigen Freude ist, und wer mit ihm gesalbt wird, der wird Mitgenosse und Theilnehmer Christi. Christus besiegte nach der Taufe durch den Heiligen Geist den Versucher in der Wüste. „So müßt auch ihr", ermahnt Cyrill, „nach der Taufe und der mystischen Salbung, angethan mit den Waffen des Heiligen Geistes, gegen die euch feindliche Macht kämpfen, indem ihr sprechet: Ich vermag alles in dem, der mich stärkt, in Christus. Nachdem ihr die Gabe des Chrisma erhalten habet, werdet ihr mit Recht Christen genannt, indem ihr die Bezeichnung in der Wiedergeburt sebst wahr machet; denn bevor euch diese Gnade geschenkt war, waret ihr eigentlich nicht des Namens würdig, aber fortschreitend seid ihr so weit gekommen, daß ihr Christen wurdet."

Hat sich der Herr selbst auf die Weissagungen des Alten Testamentes berufen, so führten die Väter die Vergleichung mit den Gaben im Alten Bunde noch weiter aus. Durch die Taufe werden die Katechumenen von den Sünden gereinigt und zu Kindern Gottes und Tempeln des Heiligen Geistes gemacht. Wie aber der von Salomon erbaute Tempel eingeweiht wurde, so wird auch der Christ durch die Salbung eingeweiht. Das Oel wurde im Alten Testament zur Salbung der Priester und Könige verwendet, daher muß auch der Christ durch die Salbung in das auserwählte Geschlecht und königliche Priesterthum aufgenommen werden. Als Gesalbte werden die Christen vom Chrisma Christen genannt und zu einem heiligen Volk, zu Kindern Gottes, zur Säule und Grundfeste des jetzigen Lichtes erwählt. Ist der Tempel geweiht, der Täufling zum Priester gesalbt, so zieht der Heilige Geist durch die bischöfliche Handauflegung ein und ergießt sich in den Geheiligten. „Wundere dich nicht, daß dieses Haus (das Heilige des Tempels) nur den Priestern offen steht. Denn alle, welche mit der Salbe des heiligen Chrisma gesalbt worden sind, wurden zu Priestern gemacht, wie Petrus von der Gesammtkirche spricht." [2]

Isaias nennt (8, 1 ff.) sieben Gaben des Heiligen Geistes, welche die Wirkungen der Taufe und Firmung gut darstellen. Ambrosius bedient sich derselben bereits [3]. Es sind die Gabe der Weisheit, des Verstandes, Rathes, der Stärke, Wissenschaft, Gottseligkeit und Furcht des Herrn. In den Gebeten beider Kirchen wurde Gott um die Mittheilung der sieben Gaben des Heiligen Geistes angefleht. Sie werden so genannt, weil ihre Tendenz die vollkommene Bethätigung dem göttlichen Objecte gegenüber mittelst der eingegossenen Tugendhabitus ist. Durch die Liebe, welche im Heiligen Geist in

---

[1] *Hil.*, In Matth. 2, 6. *Cyrill*, M. 3, 1. 2.
[2] *Orig.*, In Lev. H. 7, 9. *Dionys.*, De hier. eccl. 2, 3, 8; 4, 3, 11.
[3] De myst. 7, 42. Cf. Cat. rom. 3.

die Herzen ausgegossen wird, werden die übrigen, sowohl die intellectuellen als sittlichen Tugenden geweckt und zu ihrer Vollendung geführt. Indem der Heilige Geist selbst der Seele einwohnt, werden ihre Fähigkeiten und übernatürlichen Kräfte zur höchsten Entfaltung befähigt und gestärkt[1]. Ebenso werden die zwölf Früchte des Heiligen Geistes, welche der Apostel Gal. 5, 22 (Vulgata) aufzählt, dem einwohnenden Heiligen Geiste als Urheber zugetheilt: „Die Frucht aber des Geistes ist: Liebe, Freude, Friede (Geduld), Milde, Güte, Langmuth (Sanftmuth), Treue, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit (Keuschheit)."

Die Firmung prägt der Seele einen unauslöschlichen Charakter ein. Derselbe wurde mit dem Taufcharakter verbunden gedacht, solange beide Sacramente miteinander gespendet wurden. Er galt als die σφραγίς des Christen. Je mehr das Sacrament der Firmung abgesondert wurde, desto mehr wurde dasselbe als die besondere Versiegelung angesehen. Die Griechen, welche diese äußere Trennung nicht vollzogen, haben doch der Vollendung durch die Firmung das Siegel ganz besonders zugesprochen. Es ergab sich dies auch aus der Bestimmung der Firmung für den vollendeten Mann und Kämpfer Jesu Christi. Wie der Soldat durch die militärischen Zeichen seine Zugehörigkeit zum Heere des Königs und seine Verpflichtung zum Kampfe gegen die Feinde bekundet, so trägt der Christ das Zeichen seines Königs an der Stirne, um sich offen als Krieger Christi und des Reiches Gottes gegen diese Welt und ihren Herrscher darzustellen[2]. Doch bringt es das Verhältniß der Firmung zur Taufe mit sich, daß der sacramentale Charakter nicht ein ganz neuer, specifisch verschiedener Charakter ist, sondern den Taufcharakter für die neue Aufgabe bestimmt und actualisirt[3]. Durch den Taufcharakter erweist sich der Christ als Zugehöriger zum Reiche Gottes, durch den Firmungscharakter als Streiter im Heere des Herrn. Wie der Soldat nicht nur aufgenommen, sondern auch mit der Waffenrüstung versehen wird, so wird auch der Getaufte

---

[1] Schell a. a. O. S. 468: „Zwischen den eingegossenen Tugendhabitus und den Geistesgaben ist ein specifischer Unterschied. . . Die Seelenvermögen werden durch die göttlichen Tugenden zu Gott als ihrem unmittelbaren Zielgegenstand hingeordnet; die sieben Gaben ordnen sie ihm als ihrem übernatürlichen Beweger unter. Durch die theologischen Tugenden schließt sich die begnadigte Seele unmittelbar an Gott als den Gegenstand ihres Denkens und Liebens an; vermöge der Geistesgaben gibt sie sich mit williger Lenksamkeit ihm als dem Erwecker, Pfleger und Vollender ihrer heiligen Lebensthätigkeit hin. . . Die Gaben werden, obwohl durch Wissenschaft u. s. w. an den Sohn erinnernd, dem Heiligen Geist zugeschrieben, weil die Liebe die Vollendung aller Tugenden und Gaben ist. Die sieben Gaben wollen die übernatürlichen Kräfte durch lebendige und freie Bethätigung zur Vollkommenheit und zur höchsten Stufe freier Verdienstlichkeit erheben" (471). Cf. *Petavius,* De trin. 8, 5.

[2] *Ambros.,* De myst. 7, 41: Quod nulla iam in ablutis delicta sorderent, dicit (Iesus) ad ecclesiam: Pone me ut signaculum in cor tuum, ut signaculum in brachium tuum (Cantic. 8, 6) . . quo fides tua pleno fulgeat sacramento. Opera quoque tua luceant et imaginem Dei praeferant, ad cuius imaginem factus es. Caritas tua nulla persecutione minuatur. . . Unde repete, quia accepisti signaculum spiritale spiritum sapientiae etc. Cf. *Max.,* De sacr. 3, 2, 8. Vgl. Schell a. a. O. S. 501. 547.

[3] *Suarez,* D. 34. S. 1, 2: Es gehe zwar an, zu sagen, der Charakter der Firmung sei nur quaedam perfectio characteris baptismatis, die Wahrheit sei aber, daß derselbe qualitatem realiter omnino distinctam sei, wie die Concilien und Theologen und der verschiedene Zweck der Sacramente beweisen.

zum Kampfe ausgerüstet und mit dem Siegel versehen. Der Taufcharakter unterscheidet den Christen von dem Nichtchristen, der Firmungscharakter den geistig Vollendeten von den „quasimodo geniti infantes“ [1].

Daher ist auch die Firmung wie die Taufe nicht wiederholbar. Wenn Cyprian und Firmilian dem Papste Stephanus den Vorwurf machen, daß er die Firmung wiederhole, aber nicht die Taufe, während doch beide Sacramente gleich zu behandeln seien, so gingen sie von der falschen Voraussetzung aus, daß Stephanus unter der Handauflegung stets die Firmung verstand. Uebrigens waren alle einverstanden, daß die häretische Firmung ungiltig sei, weil nur in der Kirche der Heilige Geist ertheilt werden könne. Wenn ebenso noch von Augustinus gesagt wird, daß er das Gegentheil gelehrt habe [2], so wird die Handauflegung zur Reconciliation mit der zur Firmung verwechselt. Das Concil von Orange (441): inter nos placuit semel chrismari stellt nur die Firmung der Chrismation bei der Taufe gegenüber. Formell wurde diese Unwiederholbarkeit zuerst im siebenten Jahrhundert ausgesprochen [3]. Das Concil von Chalons 813 verbot den Mißbrauch, daß einzelne sich zwei oder dreimal von den Bischöfen ohne deren Wissen firmen lassen [4]. Der auch sonst bekannte Mißbrauch mit der Taufe beweist, daß auch bei der Firmung keine andere Praxis bestanden hat.

Als Sacrament der Lebendigen ist die Firmung nicht ebenso nothwendig wie das Sacrament der Taufe. Der Verfasser der Schrift De rebaptismate [5] und Hieronymus berichten, daß die Handauflegung häufig unterlassen wurde, ohne daß man befürchtete, die ohne dieselbe Verstorbenen würden nicht des ewigen Lebens theilhaftig. Die Apostolischen Constitutionen bemerken, daß im Nothfall auch die Wassertaufe allein genüge. Die Synode von Elvira Can. 77 sagt, wenn der Getaufte vor Erlangung der Firmung sterbe, so könne er nach Maßgabe seines Glaubens gerecht sein. In dem pseudo-isidorischen Brief des Papstes Melchiades an die Bischöfe Spaniens [6] wird gelehrt, daß in der Taufquelle die Fülle (der Gnade) zur Unschuld, in der Firmung ein Zuwachs der Gnade ertheilt werde. Weil wir im ganzen Leben zwischen unsichtbaren Feinden und Gefahren einherschreiten müssen, werden wir in der Taufe zum Leben wiedergeboren, nach der Taufe gestärkt zum Kampfe. Wenn auch den (sogleich) Dahinscheidenden die Gnaden der Wiedergeburt genügen, so sei doch denen, die am Leben bleiben, die Hilfe der Stärkung (Firmung) nöthig. Die Wiedergeburt rettet die, welche alsbald in die Freuden des seligen Lebens aufgenommen werden sollen. Die Firmung aber rüstet und befähigt jene, welche zu den Kämpfen und zu dem Streite dieser Welt erhalten werden sollen. Wer aber nach der Taufe mit der (in derselben) erlangten Unschuld unbefleckt zum Tode kommt, wird durch den Tod gefirmt, weil er nach dem Tode nicht mehr sündigen kann.

---

[1] *Thom.*, S. th. III, 72, 6.

[2] De bapt. III, 16. Dagegen Serm. de cataclysmo c. 1. 2. *Greg. M.*, Ep. 14, 17.

[3] Concil. Tolet. 653. c. 7: Sanctum chrisma collatum et altaris honor avelli nequeunt. *Greg. II.*, Ep. ad Bonif. 726: De homine qui a Pontifice confirmatus fuerit, denuo talis reiteratio prohibenda est. Grat. III. D. 5. c. 9.

[4] Unde nobis visum est, eandem confirmationem sicut nec baptismum iterari minime debere. [5] Cap. 4. 5. [6] Decr. III. Cf. D. V. c. 2. de consecr.

Die meisten Theologen halten deshalb die Firmung nur für nothwendig nach dem Gebot[1], welches wie bei allen Sacramenten durch die Verachtung schwer verletzt würde. Hugo sagt[2], es sei gefährlich, wenn jemand ohne Firmung aus diesem Leben scheide, nicht weil er verdammt werde, falls nur keine Verachtung des Sacramentes vorhanden sei, sondern weil er eine Einbuße an Vollkommenheit erleiden werde. Daher erlangen auch gefirmte Kinder eine höhere Glorie[3] und sollen nicht gefirmte Kranke das Sacrament erhalten. Wollen einzelne eine necessitas medii annehmen, so kann dieselbe jedenfalls keine absolute, sondern nur eine indirecte, für den Fall der Gelegenheit sein[4]. Andere (Valentia, Soto, Suarez) glauben mit Thomas, daß, da kein Gebot vorhanden sei, die Unterlassung ohne Verachtung keine Todsünde sei. Als Verachtung wird es von der Synode zu Sens (1524) bezeichnet, wenn jemand den Empfang wissentlich vernachlässigt, obwohl der Bischof zur Spendung gegenwärtig ist. Der römische Katechismus fordert die Pfarrer zu fleißigem Firmungsunterricht auf, weil in der heiligen Kirche dieses Sacrament von vielen überhaupt unterlassen werde[5], aber sehr wenige da seien, welche die nöthige Frucht der göttlichen Gnade daraus zu erlangen streben.

Um diese Frucht zu gewinnen, ist nicht bloß die Intention, sondern auch eine positive Vorbereitung nothwendig. Solange Firmung und Taufe miteinander gespendet wurden, galten für beide die gleichen Vorschriften. Wurden sie, wie heute noch in der griechischen Kirche, den Kindern gespendet, so konnte von einer Vorbereitung nicht die Rede sein. Im Abendland ist aber diese noch von den Scholastikern erwähnte, erst seit dem 16. Jahrhundert ganz verlassene Gewohnheit in Abgang gekommen; vielmehr hat Benedikt XIV.[6] nach dem Katechismus die Firmung vor der Erlangung des Vernunftgebrauches, für welchen in den meisten Ländern das siebente Jahr gilt, verboten. Für den Empfänger und Spender wurde Nüchternheit vorgeschrieben[7]. Doch sagt schon Thomas, die Firmung könne auch von nicht Nüchternen gespendet und empfangen werden[8]. Der Katechismus empfiehlt die Gewohnheit, dieselbe nüchtern zu spenden und zu empfangen. Die geistige Vorbereitung besteht in der bußfertigen Gesinnung, welche im Falle des Zustandes der Todsünde durch das

---

[1] Concil von Elvira Can. 38, Laodicea Can. 48 und spätere Provinzialsynoden. Das Tridentinum (23 de ref. 4) verbietet, die Tonsur Nichtgefirmten zu ertheilen.

[2] De sacr. II, 7, 3.

[3] *Thom.*, S. th. III, 72, 8 ad 4. Vgl. Gietl, Die Sentenzen Rolands. S. 213.

[4] *Thom.* l. c. 1 ad 3. *Suarez*, D. 38. S. 1, 6. 7: Kein praeceptum iure naturali aut divino; noch weniger iure ecclesiastico, weil sonst keine Zeit vorgeschrieben wäre.

[5] Vgl. über diese grobe Vernachlässigung durch die Schuld der Bischöfe Knöpfler, Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albert V. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte des 16. Jahrhunderts. München 1891. S. 61. 81. 87. Anh. S. 48.

[6] Constit. 129. Eo quamvis, 4. Maii 1745. Cat. rom. De conf. 14: zwölftes Jahr, oder wenigstens siebentes Jahr. In Frankreich geht heute gewöhnlich die erste Communion voraus. Der Bischof von Marseille hat wieder den alten Gebrauch eingeführt. Science 1891. p. 1027. In Rom werden todkranke Kinder gefirmt.

[7] Hefele a. a. O. IV, 62. 892.

[8] Sent. IV. D. 79. 3 a. 12. S. th. III, 73, 12 ad 2. Cat. rom. De conf. 15.

Sacrament der Buße einen Abschluß erhält[1]. Zur Sicherheit pflegen alle Firmlinge zum Empfange dieses Sacramentes angehalten zu werden[2].

Schon bei Tertullian und Augustinus sind wie bei der Taufe die Pathen (sponsores, fideiductores, fideiussores) erwähnt. Aus Dionysius erfahren wir, daß die Firmlinge durch einen Pathen zum Hierarchen geführt wurden. Das canonische Recht schreibt dies nach dem Ausspruch der Päpste vor. Eine Synode von Mainz (813) nennt sie compatres, commatres. Die Trennung von der Taufe und die veränderten Verhältnisse der religiösen Erziehung haben es aber vielfach wünschenswerth erscheinen lassen, von besonderen Firmpathen abzusehen.

§ 26.

Der Spender der heiligen Firmung[3].

Als Spender der Firmung galten im Alterthum nach Apg. 8. 19 die Apostel und ihre Nachfolger. Denn ist an der ersten Stelle auch als Täufer der Diakon Philippus genannt und an der andern der Gegensatz zu der Johannestaufe hervorgehoben, so spricht doch der ganze feierliche Vorgang für eine besondere Gewalt der Apostel, den Heiligen Geist zu ertheilen. An der zweiten Stelle ist die Geistesmittheilung des Paulus auch durch die Darstellung von der Spendung der Taufe unterschieden. Da sonst nirgends von der Mittheilung des Heiligen Geistes durch andere berichtet wird, während die Predigt und Taufe und Eucharistie auch von anderen besorgt wurden, so ist man zu dem Schlusse berechtigt, daß die volle Mittheilung des Heiligen Geistes als ein Vorrecht der Apostel betrachtet wurde. Solange der Spender der Taufe der Bischof war, verstand sich auch dies für ihn als Nachfolger der Apostel von selbst. Auch als die Spendung der Taufe in der Regel den Priestern überlassen wurde, spendeten die Bischöfe die Firmung, selbst wenn sie unmittelbar auf die Taufe folgte[4]. Der Bischof hielt sich oft während der Taufe in einem mit dem Baptisterium oder der Kirche zusammenhängenden besondern Lokal auf (consignatorium, chrismarium), wohin die Getauften geführt wurden. In Rom war dieses seit Papst Hilarius (461—468) die Kapelle des heiligen Kreuzes hinter dem Baptisterium im Lateran[5]. War dies nicht der Fall, so wurden die Firmlinge bei einer passenden Gelegenheit zum Bischofe geführt[6] oder vom Bischof excurrendo besucht[7]. War ein Bischof nicht zu erreichen, so ließ man die Getauften lieber ohne Firmung sterben.

---

[1] Concil. Aurelian. et Rothomag. (1581) et Burdigal. (1563). Grat. De cons. D. 5.

[2] *Suarez,* D. 34. S. 2, 5: Adultus non tenebitur confessionem praemittere, quamvis bonum consilium sit. 6. Sufficit probabilis existimatio contritionis cum ignorantia invincibili.

[3] Brenner, Geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung. Bamberg 1820.

[4] *Cypr.*, Ep. 73, 9. *Cornelius* ap. Eus. H. e. 6, 43. De rebapt. 4. 5. Concil. Illiber. c. 38, 77. *Innoc. I.* ad Dec. 3. *Pacian.*, Ep. 1. *Hier.*, Adv. Lucif. 9. *Aug.*, De trin. 15, 26, 46. *Gelas.*, Ep. 14, 6.

[5] *Duchesne,* Orig. p. 302. [6] Conc. Illib. 38.

[7] *Hier.*, Adv. Lucif. 9. Cf. De rebapt. 5.

Auch bei den Griechen spendeten in der alten Zeit die Bischöfe die Chrismation. Dieses bezeugen Firmilian [1], die Apostolischen Constitutionen und Dionysius. Wichtig ist die Erklärung des hl. Chrysostomus zu der Apostelgeschichte [2]; denn nach ihm ist die Vornahme der Geistesmittheilung ein ganz besonderes Vorrecht (δῶρον ἐξαίρετον) der Apostel gewesen, weshalb nur die Vorsteher (κορυφαῖοι) der Kirche und keine anderen die gleiche Gewalt haben. Doch spricht er den Priestern die Fähigkeit an sich nicht ab. Die Vollmacht, die Fähigkeit auszuüben, scheint nun den Priestern allmählich stillschweigend zugestanden worden zu sein. Einerseits mag dieser Gebrauch mit der Gewohnheit, die Taufe den Priestern zu überlassen, und der Schwierigkeit, die Firmung an entlegenen Orten gleich nach der Taufe durch den Bischof spenden zu lassen, welche noch durch die häufigen Einfälle der Barbaren gesteigert wurde, zusammenhängen, andererseits wird er durch die Bedeutung, welche die Orientalen dem vom Bischof geweihten Chrisma beilegten, befördert worden sein. Denn die Griechen haben frühzeitig diesem Chrisma die Kraft des Sacramentes zugeschrieben, so daß die Chrismation nach der Taufe auch durch Priester vorgenommen werden konnte. Eine doppelte Chrismation kannten die Griechen ohnehin nicht. Der Umstand, daß die Salbung auch bei allen Secten im Orient den Priestern übertragen ist, läßt vermuthen, daß die Spendung durch die Priester schon vor der Trennung im fünften Jahrhundert weit verbreitet war, während die ausnahmslose Weihe durch die Bischöfe oder Patriarchen auf diese als die Spender in der ersten Zeit hinweist.

Schon der Ambrosiaster berichtet zu Ephes. 4, daß dieser Brauch in Aegypten vorhanden sei [3]. Daß zu jener Zeit die Frage viel verhandelt wurde, deutet auch Hieronymus an, indem er fragt: „Quid enim excepta ordinatione facit episcopus, quod presbyter non faciat?“ [4] und von der durch die Apostelgeschichte, aber auch ohne Schrift durch die Uebereinstimmung des Erdkreises bestätigten Praxis der Kirche sagt, sie sei „ob honorem potius sacerdotii quam ob legis necessitatem“ eingeführt worden. Beda folgt ihm nach, indem er den Priestern die Befugniß zu firmen zuerkennt, nur sei sie ihnen nachträglich durch die Kirche entzogen worden, um ihren Stolz zu demüthigen [5]. Während im Morgenland sich der Gebrauch allmählich einbürgerte und Photius denselben im Widerspruch mit der Heiligen Schrift und der ältern griechischen Tradition als vollberechtigt nachweisen wollte, blieb man im Abendland trotz der genannten einzelnen Stimmen beim Herkommen stehen, doch wollte man die griechische Praxis nicht gerade verurtheilen. Später wurde sie sogar anerkannt, indem man die Priester stillschweigend delegirte.

Einen Ersatz für die Salbung bei der Firmung hatte man in der Scheitelsalbung mit Chrisam bei der Taufe [6]. Darauf beziehen sich die Synodal-

---

[1] *Cypr.*, Ep. 75, 8. Const. ap. 2, 32; 3, 15. *Dion.*, Hier. eccl. II, 2, 7.

[2] Hom. 18, 3.

[3] Cf. *Pseudo-Aug.*, Quaest. ex vet. et novo Test. 101. Quid est enim episcopus nisi primus presbyter, h. e. summus sacerdos? . . In Alexandria et per totam Aegyptum, si desit episcopus, consecrat (consignat) presbyter.

[4] Ep. ad Evang. 46, 1. Adv. Lucif. 8. [5] In Ps. 26.

[6] *Innoc. I.* ad Dec. 3: De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio quam ab episcopo fieri licere. Nam presbyteri licet sint sacerdotes, ponti-

beschlüsse aus dem fünften und sechsten Jahrhundert, welche von einer Uebergabe des Chrismas an die Priester oder von der Salbung der zurückkehrenden Häretiker handeln. Nur in Nothfällen wurde den Priestern von ihren Bischöfen gestattet, die Firmung zu spenden. In diesen Fällen handelten jene aber aus höherer Vollmacht. Besonders wichtig für die Beurtheilung dieser Ausnahmen ist ein Brief Gregors d. Gr. Er verbot den Bischöfen auf der Insel Sardinien, die Getauften zweimal auf der Stirne zu bezeichnen, vielmehr sollen die Presbyter die Täuflinge auf der Brust salben, damit sie die Bischöfe nachher auf der Stirne salben müssen[1]. Infolge des Widerstandes gegen diese Anordnung, daß Presbyter die Täuflinge nicht mit Chrisam berühren sollen, erwiederte er, daß er zwar nach dem alten Gebrauche der Kirche gehandelt habe, aber, wenn sich überhaupt einige darüber betrüben, so gestatte er, daß, wo Bischöfe fehlen, auch die Presbyter die Täuflinge auf der Stirne mit Chrisma salben dürfen[2].

Nach altem Recht konnten auch Bischöfe zur Ertheilung der Firmung delegiren. Aber schon Agapius von Corduba wurde von der Synode zu Sevilla (619) wegen der ertheilten Erlaubniß scharf getadelt[3]. Damit verliert sich allmählich das bischöfliche Delegationsrecht. Im neunten Jahrhundert wurde dasselbe aber noch vielfach gelehrt und geübt. Hugo beruft sich dafür auf die Auctores, welche nach der Apostelgeschichte so entscheiden. Ebenso Rob. Pullus, Albertus, Durandus, Biel, Estius, Hadrian VI. u. a. Doch machte der Vorgang Gregors große Sorge. Die einen (Lombardus) sahen darin nur eine ausnahmsweise Concession, um den Skandal zu verhüten, andere (bei Bonaventura) wollten unter jener Firmung nur ein Sacramentale erkennen; die meisten aber waren der Ansicht, daß eine Delegation durch den Papst vorliege, und waren nur darin uneinig, ob der Papst jeden Getauften oder nur den Priester delegiren könne[4]. Die zahlreichen Verbote der Firmung durch Chorbischöfe im siebenten bis neunten Jahrhundert gehören nicht zu den Ausnahmen, da diese in der Regel wirkliche Bischöfe waren; aber immerhin zeigen dieselben, daß man das bischöfliche Recht streng zu wahren suchte. Innocenz III. verbot den lateinischen Priestern in Constantinopel, die Firmung zu spenden, weil nur den Aposteln dies zukomme. Innocenz IV., Gregor IX. und Clemens VIII. erklärten die Firmung durch Priester ohne die päpstliche Ermächtigung für ungiltig.

Schon Alexander von Hales verlangt als Spender den Bischof oder einen päpstlichen Delegaten[5]. Demgemäß geht die Praxis nicht auf Thomas zurück, welcher die „folgenschwere Theorie" gebildet haben soll[6], daß die Sacramente

---

ficatus tamen apicem non habent. Haec autem pontificibus solis deberi, ut vel consignent, vel Paracletum Spiritum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum Apostolorum, quae asserit Petrum et Ioannem esse directos, qui iam baptizatis traderent Spiritum sanctum. Nam presbyteris seu extra episcopum, s. praesente episcopo, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet: sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Sp. s. Par. Verba vero dicere non possum, ne magis prodere videar quam ad consultationem respondere.

[1] Ep. 4, 9. [2] Ep. 4, 26.

[3] Hispal. II. c. 7. Die pseudo-isidorische Epistula I. Leo's I. 88 Decr. Cf. D. 68. c. 4. [4] Cf. *Suarez*, D. 36. S. 2.

[5] S. IV. q. 28. m. 1. a. 3. § 3. [6] Harnack a. a. O. III, 488. A. 5.

der Eucharistie und des Ordo sich auf den wahren Leib Christi beziehen, die übrigen auf den mystischen (die Kirche). Deshalb komme bei der Verwaltung dieser fünf Sacramente außer der potestas ministerii überhaupt die Jurisdictionsgewalt der Kirche in Betracht, d. h. der Papst, welcher die höchste Jurisdictionsgewalt besitze. Infolge hiervon hat er bei der Firmung das Recht, gewöhnliche Priester zu delegiren[1]. Denn Thomas hat die Praxis angetroffen und nur die bestehende Praxis speculativ zu erklären gesucht. Als die causae maiores dem Papst reservirt wurden, mußte auch die Delegation zur Firmung ihm zufallen. Bonaventura vertheidigt nachdrücklich das bischöfliche Vorrecht, das er weder von der Jurisdiction noch von dem priesterlichen Ordo, sondern von der Autorität und Würde der Nachfolger der Apostel herleitet. Doch macht er die Concession, daß, obwohl der Priester aus eigener Autorität nicht firmen könne, doch der Papst, in welchem die Fülle der Macht ruhe, einem andern als einem Bischofe die Spendung übertragen könne. Dieser handle dann nicht aus eigener, sondern aus der ihm übertragenen Autorität, weshalb man nicht zweifeln dürfe, daß die bischöfliche Autorität für dieses Sacrament nothwendig sei[2]. Capreolus hat die Theorie des hl. Thomas weiter ausgebildet. Die Kirche besitze zwar nicht die Vollmacht, Sacramente einzusetzen oder die Materie oder Form anzuordnen, wohl aber, dieselben näher zu bestimmen und Vorbedingungen aufzustellen, von denen selbst die Giltigkeit abhänge.

Dennoch wollte der Widerspruch lange nicht ganz verschwinden. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts scheint in der Diöcese Würzburg die Gewohnheit geherrscht zu haben, daß einfache Priester in articulo mortis die Firmung spendeten, was von einer Würzburger Synode 1340 verboten wurde. Das Verbot wurde von einer Synode 1446 wiederholt. Nach einem Statut des Concils von Paris (1528) ertheilten manche Aebte in Frankreich die Firmung infolge einer consuetudo praescripta oder eines Privilegiums. Auch einige Aebte in Italien, z. B. in Montecassino, St. Paul in Rom, hatten das Privileg. Paul III. verlieh 1557 dem Abt von Notre Dame des Ermites und anderen dieses Vorrecht[3].

Während Thomas im vierten Opusculum noch einfach bemerkt: „Minister huius sacramenti est solum episcopus. Non enim licet sacerdoti confirmandos chrismate in fronte inungere", erweitert dies Eugen IV. dahin: „Ordinarius minister est episcopus. Et cum caeteras unctiones simplex sacerdos valeat exhibere, hanc non nisi episcopus debet conferre . . . Legitur tamen aliquando per apostolicae sedis dispensationem ex rationabili et urgente admodum causa simplicem sacerdotem chrismate per episcopum confecto hoc administrasse confirmationis sacramentum."[4] Das Tridentinum nennt nur den „ordentlichen Spender". Der Katechismus begründet dies aus Schrift und Tradition und fügt den Congruenzgrund bei, daß es schicklich sei, dem Architekten die Vollendung des Gebäudes zu über-

---

[1] Sent. IV. D. 7. q. 3. a. 1.

[2] Brev. 6, 8. Sent. IV. D. 7. a. 1. q. 3. et dub. 1.

[3] Nepefny a. a. O. S. 229 ff. Janssen a. a. O. S. 76.

[4] *Suarez,* D. 36. S. 2, 4: Gemeint sei Gregor der Große, denn außer diesem Falle wisse man von keiner Dispensation.

lassen. Auch das Pontificale beschränkt sich darauf, den Bischof als den ordentlichen, den einfachen Priester als den außerordentlichen Spender zu bezeichnen. Demgemäß haben die Autoritäten die Frage nicht endgiltig entschieden, sondern absichtlich in der Schwebe gelassen[1]. Die Päpste haben indessen wiederholt Missionären und apostolischen Vicarien die Vollmacht, zu firmen, ertheilt. Und dieses Recht gilt als päpstlicher Vorbehalt[2]. Benedict XIV. erklärt die griechische Firmung für giltig „ob tacitum saltem privilegium a sede apostolica illis concessum“ [3].

Dagegen ist der Streit noch nicht beendigt, ob diese Uebertragung iure divino[4] oder ecclesiastico geschehe[5]. Aus dem, was die griechische Kirche übt, Hieronymus, Alexander von Hales, Thomas, Scotus, Petrus de Palude, Suarez u. a. lehren, folgt als traditionelle Ansicht, daß die Delegation ein Ausfluß der Jurisdictionsgewalt ist. Manche glaubten sogar, der Papst könne diese Vollmacht jedem Gefirmten übertragen, wie auch die Ordination zum Priesterthum dem Priester, zum Diakonat dem Diakon[6]. Dies weist aber Thomas mit der genannten Unterscheidung zwischen dem wahren und mystischen Leib Christi zurück, und Suarez stimmt ihm bei. Die Vertreter der gegentheiligen Ansicht können gar nicht angeben, worin denn sonst diese Vollmacht ihre Voraussetzung habe, da sie nicht mit dem bischöflichen Weihecharakter zusammenhängen kann, denn die Weihe wird ja nicht vollzogen. Eine leihweise Uebertragung des bischöflichen Amtes ist nicht denkbar. Bezeichnet man das, was dem einfachen Priester verliehen wird, als eine gewisse persönliche Würde, welche die Kirche zur Giltigkeit des Actes der Firmung verlangt, so verstößt man, wenn eine moralische Würde gemeint sein soll, gegen den Grundsatz, daß die Wirksamkeit des Sacramentes unabhängig ist von der Würde des Spenders; wenn aber eine amtliche Würde gemeint ist, so kommt sie nur von der Jurisdiction. Man kann dem Priester eine „potestas inchoata et incompleta“ zuschreiben, aber die Ergänzung derselben wäre nur durch eine Consecration, nicht durch eine Deputation oder Delegation möglich. Auch Suarez, der diese Ansicht begünstigt, muß sich schließlich wie Tournely auf die Praxis der Kirche berufen, welche aber nur das Recht der Delegation beweist, nicht den tiefern Grund[7]. Daß der Papst als oberster Vorsteher der Kirche Bedingungen

---

[1] Bellarmin a. a. O. Kap. 9. *Estius* l. c. IV. D. 7. § 22 ad 2. Tournely a. a. O. S. 264 f. Dagegen meint Suarez a. a. O. S. 13 gegen Ledesma und Soto, die Bischöfe haben das Delegationsrecht nie gehabt. Doch gibt er zu, daß die Ansicht nicht de fide sei.

[2] *Benedict. XIV.,* De syn. dioec. 7, 8, 7: Ceterum quidquid sit de hac difficili et valde implexa controversia, omnibus in confesso est, irritam nunc fore confirmationem a simplici presbytero latino ex sola episcopi delegatione collatam, quia sedes apostolica id iuris sibi unice reservavit. [3] L. c. 7, 9, 3.

[4] Die Bischöfe firmen iure divino (Lomb., Innoc. III., Bonav., Hurter, Schwane u. a.).

[5] Praxmarer, Der einfache Priester als Ausspender des Sacramentes der Firmung. Kath. 1884. I, 271–307. Lehmkuhl, Zeitschr. für kath. Theol. 1882. S. 566 ff.

[6] Cf. *Thomas,* Sent. IV. D. 7. q. 3. a. 1: alii dicunt etc. *Suarez,* D. 36. S. 2, 12.

[7] D, 36. S. 2, 17: Voluit Christus, ministrum ordinarium et ex officio esse episcopum, extraordinarium autem posse esse simplicem sacerdotem, auctoritate summi Pontificis ad hoc deputatum: hunc enim fuisse institutionis modum, probatum est ex usu et traditione ecclesiae.

stellen kann, welche in zweiter Linie die Giltigkeit der Sacramente betreffen, z. B. bei der Buße und Ehe, ist allgemein zugestanden.

Die Spendung des Sacramentes der Firmung durch den Bischof hat auch einen großen disciplinären Werth für die Kirche; denn indem dadurch der Bischof als der von Gott gesetzte Spender des Heiligen Geistes jedem einzelnen Gläubigen seiner Diöcese nahegebracht wird, wird das geistige Band der Einheit um die Gläubigen und ihren Oberhirten fester geschlungen. „Die Sacramente haben auch die Bedeutung, den einheitlichen, wohlgegliederten Organismus der Kirche zur Darstellung zu bringen. Daher wird der Getaufte bei dem Sacramente der Kräftigung und Vollendung unmittelbar an den Träger der Einheit und der Vollendung gewiesen, an den Bischof, der durch die Händeauflegung den Neugeborenen als einen Sohn der Kirche bekräftigt und mit den Waffen des Heiligen Geistes zu einem Streiter Christi ausrüstet. Die höchste priesterliche Vollmacht, welche in den Bischöfen wohnt, soll nicht bloß mittelbar, durch die von ihnen geweihten Priester, sondern auch unmittelbar, wenigstens bei einem Sacrament, mit jedem Gläubigen in Berührung treten." [1] Die Griechen haben die einheitliche Organisation viel weniger ausgebildet; doch ist für die Priester diese Idee dadurch noch zum Ausdrucke gekommen, daß der Chrisam vom Bischofe bezw. Patriarchen geweiht sein muß.

Durandus führt als Gründe für dieses Vorrecht der Bischöfe an[2]: 1. die Heilige Schrift; 2. die Bestimmung der Kirche; 3. ein wahrscheinlicher Vernunftgrund, weil der Höherstehende über diejenigen, welche unter ihm dem gemeinen Volke vorgesetzt werden, zu disponiren hat, wie es dem Fürsten des Heeres zukommt, über die Centurionen und Decurionen Anordnungen zu treffen. Der Bischof ist aber in der Hierarchie der Höchste. Also gehört es zu seiner Aufgabe, jene Sacramente zu spenden, durch welche einer in irgend einem Grad über das gewöhnliche Volk gestellt wird. Dies sind aber die Firmung, durch welche einer Soldat zur Vertheidigung des Glaubens wird, und der Ordo, durch welchen einer gleichsam Feldherr der anderen wird.

3. Das Sacrament der heiligen Eucharistie [3].

I. Die heilige Eucharistie als Sacrament. Das Altarssacrament.

§ 27.

Der Begriff der Eucharistie.

Das größte unter den Sacramenten und der Mittelpunkt des ganzen katholischen Cultus ist die Eucharistie als Sacrament und Opfer zugleich. Sie bietet nicht eine geschaffene Gnade wie die übrigen Sacramente, sondern den

---

[1] Schwane a. a. O. II, 984.

[2] Dist. 7. q. 3. § 4. Vgl. Katech. 10. Nachdem Bonaventura (D. 7. a. 1. q. 3) die verschiedenen Gründe: höhere Stellung der Bischöfe, Fülle der Gnade in der Firmung, Spendung eines Sacramentes an alle Untergebenen, auch die Kleriker, aufgezählt, schließt er: Multae possunt hic rationes assignari et convenientiae, quia in talibus magis locum habet congruitas quam necessitas, quia institutio necessitatem facit praecipue.

[3] *Paschasius Radbertus*, De corpore et sanguine Domini. 831. Ed. Col. 1550. *Migne*, P. C. 120. — *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini. Das jetzige Buch

Herrn der Gnade selbst; sie geht nicht mit dem Act vorüber, sondern besteht auch unabhängig vom Empfang; sie ist das Fortleben Christi in der Kirche, welche der mystische Leib Christi nach Ephes. 5, 23 ff. genannt wird, der Lebensgrund der äußern Kirche. Der Fels Christus und die Kirche sind zu einem Monolithen verschmolzen[1]; die hl. Eucharistie ist der Cult, wodurch diese geheimnißvolle Verbindung für den Einzelnen zu stande kommt. Wenn auch das eucharistische Dogma aus besonderen Gründen dem profanen Auge entzogen werden mußte, so ist dasselbe doch auch nach altchristlicher Anschauung ganz naturgemäß das Herz des Christenthums, die belebende Mitte der kirchlichen Dogmen, die Sonne des katholischen Cultus.

Den Namen Eucharistie hat dieses Sacrament von εὐχαριστεῖν = danksagen, segnen (ברך), mit welchem Jesus, der Gewohnheit der Juden[2] folgend, das letzte Mahl einleitete (Luc. 22, 17. 19. 1 Kor. 11, 24). In den Parallelen (Matth. 22, 26. Marc. 14, 22) steht εὐλογεῖν vom Brod, aber εὐχαριστεῖν vom Kelch (26, 27; 14, 23). Ebenso wechselt bei der Brodvermehrung εὐλογεῖν (Matth. 14, 19. Marc. 6, 41; 8, 7. Luc. 9, 17) mit εὐχαριστεῖν (Matth. 15, 36). Der hl. Paulus nennt den Kelch „Kelch der Segnung, den wir segnen" (1 Kor. 10, 16), wie die Juden den dritten Paschakelch, und gebraucht εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν. Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Wörtern ist nicht zu erkennen. Gewöhnlich nimmt man an, daß jenes sich mehr auf die Form, dieses auf den Grund und Inhalt der Danksagung beziehe. Der spätere Sprachgebrauch hat jenes für die Segnung des Volkes, dieses für die Danksagung gegen Gott gebraucht und öfter beide nebeneinander gestellt (benedicere, gratias agere)[3]. Daher kommt es auch,

---

nach einigen von einem andern Verfasser (Bertramus, Scotus, Erigena). — *Lanfrancus*, De corpore et sanguine Domini adv. Berengarium. *Migne*, P. C. 150. — *Gerbertus* (Sylvester II.), De corpore et sanguine Domini. *Pez*, Anecdota I. 2. — *Guitmundus Aversanus*, De corporis et sanguinis Iesu Christi veritate in eucharistia. *Migne* 149. — *Innocent. III.*, De sacro altaris mysterio. *Migne* 217. — *Algerus*, De sacramento corporis et sanguinis Domini. Bibliotheca Patrum 11. *Hurter*, Opusc. SS. PP. 23. Oenip. 1873. — *Albertus M.*, De eucharistia; de sacrificio missae. t. 21. Lugd. 1651. — *Bessarion*, De sacramento eucharistiae et quibus verbis Christi corpus conficitur. Max. Bibl. vet. Patr. t. 26. Lugd. 1657. — *Renaudot*, La perpétuité de la foi cath. touchant l'euch. Paris 1711 (Arnauld 1781). — Ueber die nachtridentinischen Theologen vgl. Schwane, Dogmengeschichte. Freiburg 1890. IV, 377 ff. Die eucharistische Opferhandlung. Freiburg 1889. — Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten. Mainz 1826. — *Franzelin*, De s. Eucharistiae sacram. et sacrificio. Rom. 1868. 2. ed. 1873. — Dreher, Die Zeugnisse des Ignatius, Justinus und Irenäus über die Eucharistie als Sacrament. Sigmar. 1871. — *Einig*, Tractatus de SS. Eucharistiae Mysterio. Treveris 1888. — Ebrard, Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte. Frankf. 1845/46. — Kahnis, Lehre vom Abendmahl. Leipzig 1851. — Rückert, Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte. Leipzig 1856. — Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians. Gotha 1874. — *Lobstein*, La doctrine de la S. Cène. Laus. 1889.

[1] Pastor *Herm.*, Sim. 9, 13.

[2] Vgl. Judith 8, 25. Weish. 18, 2. 2 Macc. 1, 11. Das gewöhnliche הדה geben die LXX mit ἐξομολογεῖσθαι. Aquila übersetzt הודה mit εὐχαριστία. Bickell, Messe und Pascha. S. 40 f.: „Das rituelle Essen von den verschiedenen Paschaspeisen war stets von einem Segensspruch begleitet."

[3] Cf. *Ambros.* in Luc. VI, 83. Doctr. ap. 9. 10. 14 ist nur εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν gebraucht.

daß für die Eucharistie ausschließlich dieser Ausdruck beibehalten wurde, während das Wort Eulogie, welches nach 1 Kor. 10, 16 früher auch für die heilige Eucharistie gebraucht wurde[1], die beim Opfer dargebrachten, aber nicht consecrirten Brode, welche nach der Communion dem Clerus und den Laien mit Ausnahme der Katechumenen ausgetheilt wurden, bezeichnete[2]. Wie man früher die Eucharistie den Abwesenden geschickt hatte[3], so wurden später die Eulogien als Zeichen der Gemeinschaft und Einmüthigkeit den Abwesenden überbracht[4], da die Synode von Laodicea jenes verboten hatte. Noch jetzt reicht der Priester bei den Griechen am Schlusse der Liturgie denen, welche nicht communiciren, das ἀντίδωρον[5]. Auch in den romanischen Ländern trifft man noch die Sitte, nach dem Gottesdienste geweihte Brode auszutheilen. Die Bezeichnung Eucharistie wurde durch die Danksagung, welche nach der allgemeinen Gewohnheit, alles mit Danksagung zu genießen und durch das Wort Gottes und Gebet zu heiligen (1 Tim. 4, 4. 5), regelmäßig mit der Feier verbunden war, besonders empfohlen und bezog sich zugleich auf die ganze Liturgie mit dem Opfer[6]. „Die verehrungswürdigen und heilsamen Geheimnisse, welche wir fast bei jeder Versammlung der Kirche feiern, werden Eucharistie, d. i. Danksagung, genannt. Denn sie sind eine Erinnerung an die zahlreichen Wohlthaten, zeigen das Haupt der göttlichen Liebe gegen uns selbst und veranlassen uns, Gott immer den schuldigen Dank zu sagen.“ [7] Für die Mahlzeiten, welche mit der Feier verbunden waren (1 Kor. 11), wurde später der Name Agape, Liebesmahl, gebraucht.

Die älteste Bezeichnung des Sacramentes, das Brodbrechen, fractio panis[8], wurde von der Materie genommen. Mit Bezug auf die Bedeutung des consecrirten Brodes wurde dasselbe genannt: panis (Joh. 6, 52), panis caelestis (Joh. 6, 31 ff.), mysticus, dominicus[9], supersubstantialis, angelorum; mit Bezug auf die Einsetzung: caena Domini, dominica (1 Kor. 11, 20), caeleste prandium, communio (κοινωνία), collectio, collecta (σύναξις)[10]. Den Inhalt bezeichnen nach den Worten des Herrn: corpus domi-

---

[1] *Cyr. Hieros.*, Cat. 13, 6. *Cyr. Alex.*, Ad Rom. 8, 3—6. 1 Cor. 6, 15. Ioann. 15, 1; 20, 26. Vgl. ein Wandgemälde aus der Katakombe zu Alexandrien, wo über den zu Tische sitzenden Personen die Ueberschrift steht: τὰς εὐλογίας τοῦ χριστοῦ ἐσθίοντες. Kraus, R.-E. I, 439. Conc. Laod. c. 4. Hefele a. a. O. I, 760.

[2] *Hippol.* c. 33. Const. ap. 8, 31. *Orig.* in Matth. t. 11, 5. Probst a. a. O. S. 71 ff.

[3] *Iust.*, Ap. 1, 65. *Iren.* ap. *Eus.* H. e. 5, 24 (27), 16. *Stieren* l. c. I, 824 sq.

[4] *Aug.*, Ep. 25, 5; 31, 9.

[5] Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgie. Freiburg. 1890. II, 51. 141.

[6] *Ignat.* ad Eph. 13, 1: συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. Ad Phil. 4. *Iust.*, Ap. 1, 66: ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία.

[7] *Chrys.* in Matth. H. 26, 3.

[8] Apg. 2, 42. 46; 20, 7; 27, 35. 1 Kor. 10, 16. Doctr. ap. 9, 1. 5: εὐχαριστία. 9, 3. 4: κλάσμα.

[9] *Aug.:* Panis caelestis, mysticus (c. Faust. 20, 13); sacramentum panis et calicis, panis caeli (in Ioann. tr. 26); panis Christi (in Ioann. 6. S. 130); panis supersubstantialis (Matth. 6, 11); sacramentum mensae dominicae (S. 227); sacramentum altaris (S. 228); conc. Hippon. 393. c. 28.

[10] Cat. rom. de euch. 3. Tournely a. a. O. 8, 6. Vgl. Apostell. 14, 1: συναχθέντες κλάσατε κτλ.

nicum, Domini, corpus et sanguis Domini, Sanctum, Sancta Sanctorum, Sanctissimum, Sacramentum Sacramentorum, Mysterium Mysteriorum, Frohnleichnam. Auf den Opfercharakter beziehen sich: mensa Domini, Christi[1] sacramentum altaris. Von der Wirkung sind hergeleitet: sacramentum gratiae, gratia salutaris, communio, viaticum (ἐφόδιον)[2].

Die Definition lautet verschieden, je nachdem man die hier angedeuteten Momente zur Geltung kommen läßt. Gewöhnlich definirt man die Eucharistie als dasjenige Sacrament, in welchem Jesus Christus (mit Fleisch und Blut, mit Leib und Seele, mit Gottheit und Menschheit) unter den Gestalten von Brod und Wein wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig ist und von den Gläubigen als Seelenspeise genossen wird[3].

§ 28.

Die Einsetzung der Eucharistie.

Der Einsetzung des Sacramentes ging die Verheißung im sechsten Kapitel des Johannesevangeliums voraus. Nachdem die wunderbare Brodvermehrung und Speisung der 5000 als Vorbild der geheimnißvollen Zubereitung einer übernatürlichen Seelenspeise dargestellt worden ist, geht der Evangelist auf die Rede Jesu in der Synagoge zu Kapharnaum über, in welcher Jesus, durch das ihm nacheilende Volk zur Speisung veranlaßt, nicht etwa eine Erklärung der Brodvermehrung, sondern eine Verheißung des himmlischen Brodes und seines eigenen Fleisches zur Seelennahrung gibt. Er weist das nach sinnlicher Speise lüsterne Volk, im Unterschied zum Manna, welches seine Väter in der Wüste gegessen haben, auf eine höhere unvergängliche Speise hin, als welche er zuerst sich selbst als das Wort Gottes, das vom Himmel gekommen ist, bezeichnet. „Ich bin das Brod des Lebens; wer zu mir kommt, wird nicht mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird niemals dürsten" (V. 35). Diese allegorisch-symbolische Redeweise, in welcher der Grundgedanke des vierten Evangeliums, daß das ewige Leben durch den Glauben an den vom Vater gesandten Sohn bedingt sei, zum Ausdruck kommt, verläßt aber Jesus V. 51, wo er von dem Brod, welches vom Himmel gekommen ist, zu einem Brod, welches er für das Leben der Welt dahingeben wird[4], von seiner Person auf sein Wesen, von dem, was er für den Glauben ist, auf das, was er dem Gläubigen zur Nahrung bietet, übergeht. Dieses Brod ist sein Fleisch. Als die Juden sich darüber stritten, wie dieser ihnen sein Fleisch zu essen geben könne, erwiederte ihnen Jesus: „Wahrlich, wahrlich, ich

---

[1] Vgl. 1 Kor. 10, 21. Hebr. 13, 10. Kraus, R.-E. I, 441 ff. Cornely zu 1 Kor. 10, 16 ff. S. 301.

[2] Nicaen. c. 13. Carthag. IV. c. 77. 78. Vgl. Schwane a. a. O. II, 988 f. *Suarez* zu S. th. III, 73, 4 (XX, 731 sq.). Hoffmann, Geschichte der Laiencommunion bis zum Tridentinum. Speyer 1891. S. 22 ff.

[3] *Tournely* l. c. p. 151: Sacramentum corporis et sanguinis Christi institutum ad spiritualem fidelium refectionem et alimoniam.

[4] Die Recepta hat noch: σάρξ μού ἐστιν ἣν ἐγὼ δώσω, das aber in den Haupthandschriften und in den lateinischen Uebersetzungen fehlt.

sage euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, so habet ihr das Leben nicht in euch. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, und mein Blut ist wahrhaft ein Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" (53—56).

So wahrscheinlich es ist, daß der vorausgehende Theil symbolisch vom Essen durch den Glauben zu erklären ist [1], so unwahrscheinlich ist es, daß auch dieser Theil in derselben Weise zu deuten sei. Mit wenigen Ausnahmen [2], die selbst wieder unter sich nicht übereinstimmen, haben ihn auch die Väter und Theologen von der Eucharistie erklärt. Bei den Verhandlungen zu Trient haben zwar verschiedene Väter und Theologen, sogar der zweite (Sipontinus) und dritte (Veronensis) Vorsitzende der mystischen Deutung das Wort geredet [3], aber der Grund ist zu durchsichtig. Der Cardinal von Siponto hat ihn am besten angedeutet, wenn er wegen der Communion unter einer Gestalt Johannes bezüglich der Laien „spiritualiter“, bezüglich der Priester „sacramentaliter“ sprechen läßt, weil die Laien im Glauben opfern und zugleich mit den Priestern genießen. Das Concil hat zwar die verschiedenen Erklärungen der Väter und Lehrer unbeanstandet gelassen [4], seinerseits aber doch aus diesem Kapitel den Beweis für die Communion in beiden Gestalten zu widerlegen gesucht, wobei es selbst Stellen aus dem ersten Theile mit solchen aus dem zweiten Theile verbindet [5].

Von den Reformatoren hat zuerst Zwingli dieses Kapitel vom geistigen Genuß durch den Glauben erklärt. Besonders betont er auch, daß sonst der Unwürdige durch den Genuß das ewige Leben erlangen müßte. Luther läugnete gleichfalls die Beziehung auf das Abendmahl und wollte nur eine „geistige Nießung“ anerkennen. Christi Fleisch essen, heiße nichts anderes als „dem gepredigten Worte glauben“. Calvin ging nicht so weit. Der Glaube sei nur eine Vorbedingung; mit dem Genießen des Fleisches und Blutes sei ein wirkliches Gespeistwerden des neuen Menschen zum ewigen Leben und zur Auferstehung, ein Gespeistwerden mit Christi Person und verklärter Menschheit, gemeint, also eine geistliche, nicht aber geistige, sondern höchst reelle Speisung, neben welcher es allerdings nicht noch eine andere, auch dem Ungläubigen zugängliche mündliche Nießung geben könne [6].

Der Unterschied zwischen beiden Theilen springt dem unbefangenen Leser sogleich in die Augen. Vorher hat sich Jesus selbst als das Brod bezeichnet, welches der Vater gibt, jetzt bezeichnet er sein Fleisch als das Brod, welches

---

[1] *Bellarm.*, De euch. c. 5 (III, 190): Non est controversia, an in toto capite agatur de eucharistia, constat enim non ita esse.

[2] *Clem. Alex.*, Paed. 1, 6. P. 121. Vgl. dagegen 2, 2. 19. Euseb. (De eccl. theol. 3, 12), Athan., Basil., Cyr. v. Alex., Nicolaus von Cues, Biel, Cajetan, Tapper, Hesselius, Jansen sen. Vgl. Bellarmin a. a. O. S. 190. Langen, Kirchenväter. S. 151 f. Augustinus bleibt sich nicht gleich. Cf. De civ. D. 10, 23. Ep. 182, 5, doch handelt es sich nur um die Zurückweisung der rohsinnlichen Auffassung. *Lugo*, De euchar. S. 2, 46. [3] *Theiner*, Acta genuina I, 517 sq. II, 46 sq.

[4] S. 21. c. 1. Cf. S. 13. c. 2. [5] Cf. Cat. rom. de euch. 31.

[6] Röhm, Confessionelle Gegensätze. Hildesheim 1888. IV, 161 ff.

er geben werde. Und er wiederholt mehrmals die stark realistischen Ausdrücke Fleisch und Blut mit den Zeitwörtern essen und trinken, so daß es unmöglich ist, darin nur eine Bezeichnung der Person Jesu und ein Genießen durch den Glauben zur geistigen Vereinigung mit Christus und dem Vater zu erkennen. Sodann geht Jesus vom Präsens zum Futurum über. Während er jetzt schon das vom Himmel gekommene Brod ist, welches durch den Glauben den Jüngern das Leben verleiht, ist sein Fleisch, welches er dahingeben wird, eine Speise, sein Blut ein Trank. Dem widersprechen die folgenden Präsensformen nicht, denn in allgemeinen Sätzen kann das Präsens ebenso gut das Futurum ersetzen und muß nach dem Zusammenhang erklärt werden. Es ist willkürlich, das „welches ich geben werde“ nur auf die Vereinigung im Glauben, welcher sich bei den einzelnen zu ihrer Zeit vollziehen werde, zu beziehen, weil damit der Unterschied zu dem Vorhergehenden absichtlich verwischt wird. Auch das V. 58 wieder genannte Brod berechtigt hierzu nicht; denn dies entspricht in echt johanneischer Weise dem Ausgangspunkt der Rede, ohne daß dadurch die dazwischenliegende concrete Darstellung ihrer natürlichen Bedeutung beraubt würde. Der Ausdruck ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον würde auch an sich für den geistigen Genuß im Glauben etwas auffallend lauten. Deshalb ist auch die Aufforderung der Juden V. 53 nicht auf die Gegenwart zu beziehen. Der Zeitpunkt, wann sie essen und trinken sollen, ist von der Hingabe des Fleisches abhängig.

Die Ausdrücke Fleischessen und Bluttrinken sind den Ohren der Juden derartig anstößig, daß sie nicht einer geläufigen Bildersprache entlehnt sein können. Sie werden im Alten Testament nur von der Verfolgung bis auf den Tod oder von der böswilligen Verleumdung und Anklage gebraucht[1], aber nie von einer innigen Vereinigung und Lebensgemeinschaft. Das Bluttrinken war sogar ein Greuel in den Augen der Juden. Das „Essen des Messias“ = Theilnahme an seinen Wohlthaten, von welchem die Rabbiner reden, ist etwas wesentlich Verschiedenes. Es bedeutet die Theilnahme am messianischen Mahl, welches auch den Evangelisten bekannt ist (Matth. 8, 11; 20, 20 ff.; 22, 3 ff.). Wie sehr diese Ausdrücke der jüdischen Anschauung widerstrebten, zeigt das Verhalten der Zuhörer und Jünger. Weil sie Jesus nur wörtlich verstehen konnten, stritten sie untereinander, wie dieser ihnen sein Fleisch zu essen geben könne. Jesus hat aber daraufhin nicht etwa seine Worte bildlich erklärt, sondern sie in schärferer Form wiederholt. Auch der Evangelist, der es sonst liebt, Mißverständnisse der Jünger vom spätern Standpunkte aus zu beleuchten, vermeidet jede Andeutung hierüber. Beide hätten, wenn damit nur der Glaube und die Anhänglichkeit an die „menschliche Persönlichkeit“ Jesu gemeint gewesen wäre, diesen Glauben geradezu vereitelt. Will man aber diese Härte durch V. 63: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützet nichts“ mildern, so ist zunächst zu beachten, daß diese Erklärung nur den Jüngern gegeben wird, sodann, daß dieselbe gerade die wörtliche Bedeutung voraussetzt und nur die grobsinnliche Auffassung abweist. Es ist daher unmöglich, das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes nach Joh. 1, 14

[1] Job 19, 22. Ps. 26, 2; 13, 4. Ez. 39, 17. 18. Mich. 3, 3. Eccl. 4, 5. Vgl. Gal. 5, 15: εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε. Jac. 5, 3.

lediglich von der Theilnahme an der Gnade und Wahrheit durch den Glauben zu deuten. Es bleibt trotz aller dieser gezwungenen Deuteleien dabei: „Man begreift bei einer solchen Erklärung nicht, zu welchem Zweck Jesus seinen ganz und gar geistigen Gedanken einen mehr und mehr paradoxen Ausdruck verleiht, der materiell und infolge davon für seine Zuhörer unverständlich lautet" (Godet). Will man aber die Form auf die Rechnung des Evangelisten setzen, so ist noch weniger begreiflich, warum derselbe in seinen Ausdrücken den Apostel Paulus, von dem er „literarisch und theologisch" abhängig sein soll, so gewaltig überbietet. Kennt das Johannesevangelium kein anderes Mittel für das ewige Leben als die Vereinigung mit Gott im Glauben, so sind diese Ausdrücke im Widerspruch mit dem Evangelium. Gewiß ist der Glaube an den fleischgewordenen Gottessohn vorausgesetzt, aber deshalb ist Essen und Trinken nicht gleich Glauben. Vielmehr muß wie bei der Menschwerdung, so bei dieser Verheißung eine absichtliche Betonung der Realität anerkannt werden.

Zur Zeit, als der Apostel schrieb, war die eucharistische Feier, welche schon Paulus im ersten Korintherbrief beschreibt, allgemein bekannt. Man nahm auch, wie die Bilder in den Katakomben zeigen, früh die innere Beziehung zwischen der Brodvermehrung und der Eucharistie wahr. Es läßt sich daher kaum verkennen, daß der Evangelist diese Verbindung absichtlich hergestellt hat, indem er zu der Brodvermehrung, die eine der wenigen mit den Synoptikern gemeinsamen Erzählungen ist, die von den Synoptikern ausgelassene Rede ergänzte. Dies ist um so bemerkenswerther, als er den synoptischen Abendmahlsbericht ganz mit Stillschweigen übergeht. Denn 13, 1 ist nur eine dunkle Andeutung, welche erst aus den synoptischen Evangelien recht verständlich wird. Da wir wissen, daß er auch bei anderen wichtigen Anordnungen des Herrn ähnlich verfahren ist, indem er von der Taufe die Verheißung, von der Einsetzung des Primats die Erfüllung der bei Matthäus gegebenen Verheißung berichtet, so wird es aus der ganzen Composition des Evangeliums wahrscheinlich, daß der Apostel hier die Verheißung der Eucharistie, deren Einsetzung die Synoptiker erzählt haben, zur Ergänzung und Erklärung darzustellen beabsichtigte.

Wollte man aber dieses Verfahren des Evangelisten als eine nachträgliche Rechtfertigung und Erklärung der bestehenden Praxis, als eine Umwandlung oder gar Verwerfung der Einrichtung Christi deuten, so würde man nicht nur den Wortlaut in directen Widerspruch mit der Tendenz des Evangelisten setzen, sondern auch das Evangelium zu einem unlösbaren Räthsel machen. Hätte es solcher Kunststücke bedurft, um den bestehenden Glauben und Gebrauch zu discreditiren oder zu spiritualisiren, so wäre der Versuch eines solchen Evangeliums aussichtslos gewesen. Ist dasselbe aber fast unbeanstandet in der ganzen Kirche aufgenommen worden, ohne daß die bisherige Abendmahlspraxis verändert wurde, so kann sein Bericht nur als mit derselben übereinstimmend betrachtet worden sein. Weder der Versöhnungstod noch das Abendmahl wurden dadurch gefährdet, im Gegentheil fanden sie darin eine neue Bestätigung. Müssen selbst die Kritiker, welche die Beziehung auf das Abendmahl läugnen, zugeben, daß diese „allgemeinen Unterweisungen als eine indirecte Erklärung der Natur und des Zweckes der Eucharistie" betrachtet werden können[1], so

[1] Lobstein a. a. O. S. 149 ff. 152 f.

beweisen sie nur die Unmöglichkeit, unsern Bericht ohne die Beziehung auf das Abendmahl zu verstehen. Es ist vergeblich, das dritte und sechste Kapitel als eine Einkleidung der Wahrheit der Menschwerdung zu deuten. Dem Evangelisten hat sich nicht die materielle Ceremonie der Taufe und des Abendmahls in die religiöse und dogmatische Idee umgesetzt, sondern er erkennt in der Taufe und im Abendmahl die unentbehrlichen Mittel für die Erlangung des durch die Menschwerdung den Kindern Gottes verdienten ewigen Lebens.

Die vier Berichte über die Einsetzung selbst lassen sich in zwei Gruppen zerlegen, insofern Matthäus und Marcus einerseits, Lucas und Paulus andererseits fast wörtlich übereinstimmen. Letztere Form ist sicher die paulinische, da Lucas der Begleiter Pauli war und in seinem Evangelium den paulinischen Einfluß überall zur Schau trägt; die andere wird gewöhnlich als die petrinische bezeichnet, weil das Marcusevangelium in naher Beziehung zum hl. Petrus steht. Man wird sie aber besser als die Form der Urapostel betrachten, weil das Evangelium des Matthäus entweder in seinem ganzen Umfang oder in seinen wesentlichen Bestandtheilen vor dem des Marcus geschrieben worden ist. Die Abweichungen betreffen übrigens nur unwesentliche Theile, und in beiden Gruppen findet sich wieder ein kürzerer Text (Marcus, Paulus) einem längern, die Sache erklärenden (Matthäus, Lucas) gegenüber. Alle Berichte unterscheiden sich wieder in der Form von der in der heiligen Messe gebräuchlichen Consecrationsformel, ohne daß diese als einfache Zusammenfassung derselben zu begreifen wäre. Man kann diese Erscheinung sogar noch weiter verfolgen. Trotz der Uebereinstimmung der verschiedenen Liturgien haben doch alle ihre eigenen Formeln sorgfältig gehütet, weil dieselben von den Stiftern der Kirchen bezw. von den einzelnen Aposteln hergeleitet wurden. Diese Aengstlichkeit und Sorgfalt beweist aber auch, wie hoch man diese Formeln schätzte. Die verhältnißmäßig geringen Abweichungen sind daher auf die früheste Zeit zurückzuführen, in welcher die apostolische Predigt vorwiegend mündlich fortgepflanzt wurde und die Liturgie die Form ein für allemal fixirte.

Die Einsetzung der Eucharistie fand während der Feier des Paschamahles statt; denn es sollte an die Stelle des vorbildlichen Paschaopfers und Paschamahles das wirkliche Opfer und Mahl gesetzt werden. Die Synoptiker halten den geschichtlichen Zusammenhang streng fest, der Apostel Paulus übergeht diesen, deutet ihn aber dadurch an, daß er am jüdischen Pascha Christus als das wahre Lamm Gottes geschlachtet werden läßt (1 Kor. 5, 7), Johannes berührt diesen Zusammenhang gar nicht, weil er die Einsetzung überhaupt als bekannt voraussetzt. Jesus selbst weist auf die Erfüllung des Typus hin. Er hat, wie er den Jüngern sagt, ein großes Verlangen gehabt, mit ihnen dieses Pascha vor seinem Leiden zu essen. Das Verlangen hatte darin seinen Grund, daß er ihnen eine neue Speise bereiten, ein neues Liebesmahl zurichten wollte, damit sie durch den Genuß unter sich und mit ihm in innigster Liebe verbunden würden. Dieses Mahl enthielt die höchste Gnade, seinen eigenen Leib, den er am Kreuze für sie dahingeben, sein eigenes Blut, das er für sie vergießen wollte. Indem Jesus die Jünger noch aufforderte, dies, d. h. dasselbe was er gethan, zu seinem Andenken zu thun, also zu wiederholen, setzte er für seine Kirche eine heilige Handlung ein, welche alle Merkmale eines Sacramentes an sich hat: ein äußeres Zeichen, eine innere Gnade und die

Bestimmung einer für die ganze Dauer der Kirche geltenden Einrichtung. Der Antitypus bot deshalb auch zeitlich mehr als der Typus, denn dieser war an ein einmaliges jüdisches Fest gebunden und hatte zugleich das Opfer des Messias-Lammes zum Ziel; das neutestamentliche Pascha aber mußte ein Ersatz zugleich für alle, auch die täglichen Opfer der Juden und die tägliche Nahrung der Christen sein. Als Liebesmahl hatte Jesus das Abendmahl eingesetzt, und als solches wurde es von den Jüngern täglich zur Erinnerung an den Hingang des geliebten Meisters gefeiert. Die Apostelgeschichte und der Apostel Paulus sind bereits Zeugen dafür. Die Christen in Jerusalem pflegten sich zum Brodbrechen zu versammeln (Apg. 2, 42. 46), und Paulus fordert die Korinther auf, so oft sie diesen Leib essen und diesen Kelch trinken, den Tod des Herrn zu verkünden.

Daran schließt sich unmittelbar die einhellige Tradition, welche von um so größerer Bedeutung ist, als sie uns auch weitern Aufschluß über diese wichtigste religiöse Feier der Kirche gibt. Einen Ritus für den Empfang der Eucharistie finden wir bereits in der Lehre der Apostel. Das neunte Kapitel enthält eine Danksagung (εὐχαριστία) über das gebrochene Brot (κλάσμα) und die Mahnung, daß niemand von der Eucharistie essen soll, als wer auf den Namen des Herrn getauft ist. Denn hierüber habe der Herr gesagt: „Gebet das Heilige nicht den Hunden hin.“ In der Danksagung nach der Agape wird die Eucharistie als eine geistige Nahrung und ein geistiger Trank und als ewiges Leben bezeichnet. Sodann werden die Christen aufgefordert, am Sonntag sich zum Brodbrechen zu versammeln. Der Umstand, daß wie in der Heiligen Schrift und in den späteren Liturgien der Einsetzungsact nicht erzählt ist, kann entweder aus der Arcandisciplin erklärt[1] werden oder durch den Charakter der Schrift, welche die zwei Wege weisen will, bedingt sein. Ignatius, Justin, Irenäus, Tertullian, Cyprian und alle Väter sind Zeugen für die Eucharistie. Da aber diese an sich gar nicht bestritten, sondern nur ihre Bedeutung verschieden angegeben wird, so empfiehlt es sich, den Traditionsbeweis an eine Erklärung der Einsetzungsworte anzuschließen.

§ 29.

Die reale Gegenwart Jesu und die Transsubstantiation[2].

Die buchstäbliche Deutung der Einsetzungsworte ist einfach und leicht. Schwierig wird sie erst durch die Folgerungen, welche sich an den einfachen Sinn knüpfen, wenn man eine ausreichende speculative Erklärung geben will. Man hat nur einen einfachen Satz dem Sinne der einzelnen Wörter und dem gewöhnlichen Satzgefüge entsprechend zu deuten. Jesus nahm das Brod, segnete es, brach es, gab es seinen Jüngern und sprach: „Nehmet, esset, das ist mein Leib“ (Matth. 26, 26). Die Parallelberichte unterscheiden sich hier nur dadurch, daß sie „nehmet, esset“ auslassen und der paulinische Bericht

---

[1] *Marrucchi,* Bulletino di Archeologia crist. 1884. p. 4.

[2] Wiseman, Die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi im heiligen Abendmahl. Uebers. von Brühl. 1844. Cf. *Gerbert,* Theol. circa praes. Christi in Euch. 1756.

beifügt: „der für euch dahingegeben (Luc. 22, 19) oder der für euch (gebrochen wird)“ [1]. Außerdem hat der paulinische Bericht noch den Zusatz: „Thut dies zu meinem Andenken.“ Für den Kelch berichtet Matthäus: „Und er nahm den Kelch, dankte und gab ihnen denselben mit den Worten: Trinket alle daraus, denn dies ist das Blut meines Bundes, welches für (περί) viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“ Marcus erzählt: „Und sie tranken alle daraus. Und er sprach zu ihnen: „Dies ist das Blut meines Bundes, das für viele (ὑπέρ) vergossen wird.“ Der paulinische Bericht unterscheidet sich äußerlich zunächst dadurch, daß die Einsetzung des Kelches von der des Brodes getrennt erscheint, indem ausdrücklich bemerkt wird, Jesus habe erst nach dem Mahl denselben herumgereicht. Die Worte lauten: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute, das für euch vergossen wird“ [2], oder: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute, thut dies, so oft ihr trinket, zu meinem Andenken“ (1 Kor. 11, 25). Fassen wir nun die übereinstimmenden wesentlichen Worte ins Auge, so sagt der Herr, das, was er in den Händen halte, sei sein Leib, sein Leib, der für die Jünger dahingegeben werde. Beim Kelch kann auch der paulinische Bericht nur den Inhalt meinen. Da es sich aber um einen Paschakelch handelt und der Herr ausdrücklich auf das Gewächs des Weinstocks hinweist, so ist der mit Wein gefüllte Kelch gemeint. Von dem Inhalt des Kelches sagt also Jesus: Dies ist das Blut meines Bundes, das für viele vergossen wird, der Bund, welcher durch mein Blut besiegelt wird, mein Blut enthält, da die Bündnisse mit Blut besiegelt werden [3].

---

[1] 1 Kor. 11, 24. Κλώμενον fehlt in den besten Handschriften, kann aber doch als richtige Interpretation (10, 16) betrachtet werden; denn obwohl Paulus 10, 17 die Gemeinde als Leib bezeichnet und diesen Leib 12, 27 Leib Christi nennt, so kann doch 11, 27 Leib nicht auf die Gemeinde bezogen werden: Der Leib, wie er für euch ist (Weizsäcker, Apost. Zeitalter 2. A. 1892. S. 576); denn auch 10, 16 wird ja das Brod ebenso Gemeinschaft am Leibe des Herrn, wie der Kelch Gemeinschaft am Blute des Herrn genannt; folglich ist der mystische Leib der Gläubigen mit Christus erst eine Wirkung, weil wir an einem Brod theilnehmen, und muß für Blut und Leib derselbe Gedanke ergänzt werden. Es kann nicht der Wein Sinnbild des Todes, der Leib Sinnbild der Gegenwart Christi in der Gemeinde sein. Das eine Brod weist nicht auf die Zubereitung aus vielen Körnern, sondern auf die gleichartige Qualität bei allen eucharistischen Feiern hin. Der eine Leib Christi wird überall genossen. Wenn Joh. 6, 41. 48 das Brod von der geistigen Vereinigung mit dem Gottessohne gebraucht, so denkt er gewiß nicht an diese Entstehung des Brodes. Vielmehr gibt der Typus des Manna Aufschluß. Wie sollte auch das Brod sonst ein Sinnbild der lebendigen Gegenwart Christi sein?

[2] Westcott und Hort haben Luc. 20, 19. 20: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον . . τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον als Zusatz eines spätern Ueberarbeiters eingeklammert. Vgl. Anhang S. 63 f. Auch Sabatier (Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences relig. V. I. p. 221. Paris 1889) hält diese Stelle für eine Interpolation nach 1 Kor. 11. Es sei bei Lucas eine große Unordnung. Indessen ist die Bezeugung doch sehr gut. Die Stelle fehlt nur Cod. Cantabr., sechs Italaterte, von welchen zwei statt dessen V. 17. 18 hierhersetzen. Im Cureton'schen Text fehlt V. 20 und steht an dessen Stelle V. 17. 18 (Bäthgen, Evangelienfragmente. 1885. S. 85).

[3] Bickell, Papiere Rainer. S. 41 f. (vgl. Theol. Quartalschrift 1890. S. 169; anders Messe u. Pascha S. 84), meint, bei Lucas sei dieser zweite Kelch eine Interpolation aus Paulus. Die Consecration von Wein und Brod habe also während des Paschamahles stattgefunden, und zwar bei dem zweiten Haggada-Becher, nicht bei dem vierten Hallelbecher. Die Zusammengehörigkeit des Mahles sei wenigstens bei Marcus und Matthäus

Für diese wörtliche Fassung, welche exegetisch stets so lange festzuhalten ist, als kein Widersinn entsteht, sprechen auch alle äußeren Umstände, die feierliche Abschiedsstunde, das testamentarische Vermächtniß, die Aufforderung zur Wiederholung. Hätten selbst die Apostel den Sinn der Worte schwer verstanden, weil der Leib noch nicht dahingegeben, das Blut noch nicht vergossen war und Brod und Wein nicht gerade selbstverständliche Symbole für Leib und Blut sind, so hätte der Herr in dieser wichtigen Angelegenheit wie einst bei den Parabeln den Jüngern eine Erklärung geben müssen. Hätten sie diese damals noch nicht ertragen können, so hätte es nach der Auferstehung des Herrn geschehen müssen. Aus dieser Zeit haben wir wenigstens eine Notiz über das Brodbrechen des Auferstandenen (Luc. 24, 30). Jedenfalls wäre aber diese Angelegenheit in den Kreis desjenigen gefallen, von dem der Herr den Jüngern verheißen hat, daß der Geist von oben sie darüber belehren werde. Wäre der ganze Vorgang als Analogie zur Prophetie wie eine prophetische Handlung in drei Acten zu fassen, in welchen dargestellt wird, daß Jesu Leib im Tod gebrochen wird, daß dies für die Jünger zu ihrem Heil geschieht und daß sie das hiermit dargebotene Gut sich aneignen sollen [1], so hätten die Jünger den Herrn gründlich mißverstanden. Und selbst der hl. Paulus wäre des Mißverständnisses zu bezichtigen; denn wäre alles bloß ein Symbol, so könnte er nicht sagen, daß wer unwürdig das Brod ißt oder den Kelch trinkt, des Leibes und Blutes des Herrn schuldig ist. Denn wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht hinein, weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet. Es ist unmöglich, daraus nur eine allgemeine Versündigung gegen Christus, welcher für uns seinen Leib und sein Blut dahingegeben hat, nach Analogie alttestamentlicher Frevel gegen Jehova bei Berührung der Bundeslade u. s. w. zu machen. Die „wörtliche und sachliche (materielle) Erklärung der Ausdrücke“ ist nicht nur „ohne Zweifel grammatikalisch und logisch möglich, sobald man sich an die gebrauchten Worte hält“, sondern sie ist auch nothwendig und hört keineswegs auf, wahrscheinlich zu sein, sobald man den ganzen Text betrachtet. Denn was wäre sonst das Heilige, dessen Verunehrung das Gericht, selbst vorzeitige Krankheit und Tod herbeiführt, wenn es sich bloß um ein Symbol handelte? Selbst die Bundeslade wurde von den Israeliten anders aufgefaßt und verehrt. Sie war die Wohnung Gottes.

---

noch gewahrt. Nun lese auch das Evangeliumfragment ὡς ἐξ ἔθους, d. h. nach dem Pascharitus, sei also für die frühere Einsetzung. Für das Vorangehen des Kelches spreche auch die Apostellehre Kap. 9. Das jüdische Ritual schrieb nach dem Segnen und Trinken des zweiten Bechers das Segnen und rituelle Essen des Brodes vor. Allein die Apostellehre schließt sich an 1 Kor. 10 an, für sich hat sie die Reihenfolge: μηδὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω, τροφή τε καὶ ποτός, und bezeichnet Kap. 14 die eucharistische Feier als Brodbrechen.

[1] Lobstein a. a. O. S. 47. Schürer, Theol. Literatur-Zeitung. 1891. Sp. 30 bemerkt dazu: „Daß diese Auffassung richtig ist, scheint mir zweifellos. Es würde viel dogmatischer Streit erspart worden sein, wenn man beachtet hätte, daß die Handlung als solche eine symbolische Bedeutung hat, analog den symbolischen Handlungen der alttestamentlichen Propheten. Es soll dargestellt werden, daß der Tod Jesu nothwendig ist, daß sein Leib gebrochen werden muß, damit er den Seinen zum Heile gereiche. So muß ja auch die leibliche Nahrung der Vernichtung anheimfallen, damit sie den Körper nähre.“

Wie sollte aber Jesus zu der Aufforderung gekommen sein, eine symbolische Handlung, welche eine prophetische Bedeutung für seinen bevorstehenden Tod hatte, zu einer bleibenden Institution in seiner Kirche zu machen? Hört nicht die Prophetie und das Symbol mit der Erfüllung auf? Die symbolischen Handlungen der Propheten hatten alle nur die Versinnbildlichung eines zukünftigen Ereignisses zum Zweck[1]. Aus dem Leben Jesu wissen wir, etwa mit Ausnahme der Fußwaschung, welche aber keine prophetische Symbolik enthält, von keiner symbolischen Handlung, daß sie für die Gemeinde zu einer bleibenden Einrichtung geworden wäre. Was aus dem Neuen Testament angeführt wird[2], kann höchstens zeigen, daß „in den ersten christlichen Zeiten das geistige Mittel der umgebenden Atmosphäre" symbolischer Handlungen nicht abgenützt war, aber von einer symbolischen Institution ist dabei nicht die Rede.

Von den Versuchen der symbolischen Erklärung einzelner Worte[3], welche, wenige Ausnahmen abgerechnet, erst seit der Reformation ernstlich unternommen worden sind, dürfen wir heutzutage alle ausschließen, welche τοῦτο auf etwas anderes als was Jesus in Händen hielt, z. B. Jesus selbst (Karlstadt), beziehen oder das Symbol im Prädicat σῶμα finden wollen, denn auch die protestantische Exegese gibt zu, daß beides dem Wortlaut widerspricht. Das τοῦτο kann aber auch nicht das Brod bedeuten, obwohl Paulus den Ausdruck Brod für die Eucharistie gebraucht und einzelne Väter daran denken[4], denn es müßte mit ἄρτος im Genus übereinstimmen. Man könnte also höchstens an das im allgemeinen unter den Gestalten Enthaltene oder an das zu verwandelnde Brod erinnern[5], wenn man nicht lieber den Leib Christi annehmen will. Das Wort bloß wie ein „ecce" (Hurter) zu nehmen, geht deshalb nicht an, weil hierfür die in der Heiligen Schrift gebräuchlichen Worte zur Verfügung gestanden wären. Da Jesus selbst an die Worte nicht gebunden war und Marcus beim Kelch die Worte sogar erst berichtet, nachdem er bemerkt hat, daß alle aus dem Kelch getrunken haben, so können in seinem Munde die Worte in Verbindung mit dem Segen einen declaratorischen Charakter haben, d. h. erklären, was Jesus gleichzeitig durch seinen allmächtigen Willen wirkte. Was Jesus in Händen hielt, wurde bereits sein Leib und sein Blut[6]. Das σῶμα und αἷμα konnten aber die Jünger um so mehr nur wörtlich verstehen, als Jesus in der Verheißungsrede nachdrücklich darauf hingewiesen hatte. Die Verweisung

---

[1] 3 Kön. 11, 29—32; 22, 10—12. 4 Kön. 13, 14—19. Js. 20, 1—4 u. a.

[2] Matth. 10, 14; 27, 24. Marc. 11, 12—14. Joh. 13, 1 ff.; 20, 21—23. Apg. 21, 8—11.

[3] *Marheineke*, SS. Patrum de praesentia Christi in coena Domini sententia triplex. Heidelberg 1811. *Philipps*, Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. Gütersloh 1885. *Schultz, H.*, Zur Lehre vom heiligen Abendmahl. Gotha 1886. Brandt, Die Einsetzungsworte des Abendmahls. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie. 1888. S. 30—36.

[4] *Tert.*, Adv. Marc. III, 19. IV, 40.

[5] *Thom.*, S. th. III, 78, 5: In generali sub istis speciebus contentum, substantia in communi, sine qualitate. *Alex. Hal.*, *Bonav.*: Panis convertendus. *Scotus:* Corpus Christi.

[6] Du Perron und Franzelin wollen beide Erklärungen vereinigen, indem sie hoc formell auf die unter den sichtbaren Gestalten gegenwärtige Substanz im allgemeinen, in der Absicht des Redenden aber auf die vor und nach vollendeter Consecration gegenwärtige Substanz beziehen.

auf den Tod mußte sie in dieser Ueberzeugung bestärken, die Belehrung Joh. 6, 63 aber vor zu sinnlicher Auffassung bewahren. Gegen diese sprach ohnehin das Fortbestehen der Gestalten. Haben sie wohl in jener Stunde, ganz überwältigt von den ahnungsvollen Reden des Meisters, über den tiefern Sinn nicht weiter nachgedacht, so mußten sie doch nach der Auferstehung erkennen, daß es sich nur um den verklärten Leib oder das „corpus passibile impassibili modo“ handeln konnte[1]. Haben sie doch auch die symbolische Rede vom Niederreißen und Wiederaufbauen des Tempels erst nach der Auferstehung verstanden (Joh. 2, 20. 21).

Der Hauptstreit kann sich daher nur um die Copula ἐστί drehen. Diese war nun im Aramäischen gar nicht ausgedrückt, so daß alle Berufungen hierauf hinfällig sind. Selbst wenn es wahr wäre, wie es aber nicht ist[2], daß die aramäische Sprache kein Zeitwort für „bedeuten“ hat, so würde dies nicht zu einer allegorischen Deutung des ἐστί berechtigen, denn die Apostel mußten als die berufensten Interpreten gelten und sie haben durchgehends ἐστί gewählt. Es ist auch nicht für τοῦτό ἐστι das rabbinische זֶה oder זֶהוּ in der Bedeutung: „Dies stellt vor, bedeutet“ vorauszusetzen, weil dieser Ausdruck erst später für die allegorische Schrifterklärung aufgekommen ist, oder, wenn er auch vorher traditionell gewesen sein sollte, überhaupt nur den Zweck hatte, einen vorausgehenden Redetheil zu verdeutlichen oder näher zu bestimmen, wie das ἐστί bei der Erklärung der Parabeln und Allegorien (Matth. 13, 20. Gal. 4, 24)[3], wo die Bedeutung durch den Zusammenhang klar angezeigt ist. Vielmehr wäre die einzige aramäische Analogie die Formel des Pascharitus: „Das ist das Brod des Leidens“, „das ist der Leib des Paschalammes“[4], wenn dieselbe historisch nachweisbar wäre[5]. Hier wäre aber der Sinn von vornherein klar, da Brod und Paschalamm wirklich vorhanden und nur als Erinnerungszeichen an die Feier in Aegypten zu bezeichnen waren. Danach müssen also auch die Worte Jesu von dem verstanden werden, was der Wortlaut angibt.

Wir sind aber um so weniger an aramäische Analogien verwiesen, als wir, mit Ausnahme des Matthäus-Evangeliums, griechische Originalschriften vor uns haben. Fehlt im Lucas-Evangelium die Copula, so ist sie im Korintherbrief vorhanden, in einem Brief, welcher für heidenchristliche Leser berechnet war und den Ernst bei der eucharistischen Feier wieder herstellen sollte. In einem einfachen Satz ist aber ἐστί als Verbindungswort zwischen Subject und

---

[1] Die Frage, ob Jesus sein corpus mortale s. immortale, passibile s. impassibile den Jüngern dargereicht habe, hat die Scholastiker viel beschäftigt (Gietl, Die Sent. Rol. S. 218 ff.). Der hl. Thomas verbindet beides: Christus, cum idem corpus quod in propria specie a discipulis videbatur, iis sub specie sacramenti dederit, quanquam impassibili modo, passibile tamen corpus suum sumpsit et discipulis manducandum tradidit (III, 81, 3). Die Verklärung und das Wandeln auf dem See geben Analogien.

[2] *Wiseman*, Horae syriacae. Romae 1828.

[3] Vgl. Gen. 41, 26. 27. Apok. 1, 20.

[4] Vgl. Schanz, Commentar zu Matth. S. 513.

[5] Bickell, Messe und Pascha S. 55, sagt, diese letztere Formel habe nie existirt. In der dafür citirten Stelle aus der Mischna heiße es nur, zur Zeit des Tempels habe man außer den anderen Speisen auch noch „den Leib des Pascha's“, d. h. das unzerstückelt gebratene und aufgetragene Osterlamm hereingebracht. Das seltsame Mißverständniß finde sich schon bei Lightfoot.

Prädicat = ist. Jede andere Erklärung muß ihre Berechtigung zuvor nachweisen. Dies bestätigt sich bei der Anwendung des Wortes auf die parabolische Redeweise. Wenn Jesus Matth. 13, 20 sagt: „Dieser ist der an den Weg Gesäete", „der auf den felsigen Grund Gesäete ist der, welcher das Wort hört und sogleich mit Freuden aufnimmt u. s. w.", so ist die symbolische Einkleidung schon durch die Satzbildung angezeigt. Das Bild vom Ausstreuen des Samens soll das Verhalten der Zuhörer symbolisiren. Die buchstäbliche Erklärung ist also ausgeschlossen. Auch Luc. 8, 11: „Der Same ist das Wort Gottes" kann nur bildlich verstanden werden, weil das Subject Same schon an und für sich ein ganz bestimmter Begriff ist, der durch das Prädicat keine substantielle Bestimmung, sondern nur eine bildliche Deutung erhalten kann. Aehnlich verhält es sich mit Joh. 10, 7: „Ich bin die Thüre für die Schafe"; 15, 1: „Ich bin der wahre Weinstock", denn Jesus ist für sich ein genau bestimmtes Subject. Dennoch ist hier noch eine weitere Consequenz zu berücksichtigen, welche durch das „wahre" bereits angedeutet ist. Christus ist in höherm, geistigem Sinne wirklich das, was er in diesen Worten von sich aussagt, er ist die Thüre für die Gläubigen; wer in das Himmelreich eingehen will, muß durch ihn zugelassen werden; er ist der geistige Weinstock, aus welchem alle Gläubigen die Gnade und Kraft zur Hervorbringung würdiger Früchte empfangen [1]. Das Bildliche liegt also in den Substantiven Thüre und Weinstock. Damit sind auch andere Stellen, wie „Christus war der Fels" (1 Kor. 10, 4), „Löwe" u. s. w. bereits erklärt. Es sind je zwei vollständige Begriffe durch die Copula verbunden, so daß nothwendig einer modificirt werden muß. Da dies am Subject nicht geschehen kann, so muß es am Prädicat vollzogen werden, indem man den Prädicatsbegriff als Qualität des Subjects auffaßt. Christus ist ein Fels in der Wüste, weil er den Israeliten auf wunderbare Weise durch den Felsen Wasser gespendet hat, und als der unsichtbare Logos überall gegenwärtig ist, um ihnen Wasser zu spenden [2]. Christus ist ein Löwe, weil er die geistige Kraft in sich birgt, welche mit der physischen Kraft des mächtigsten der Thiere zu vergleichen ist.

In allen diesen Fällen wird der Sinn durch Subject und Prädicat, nicht durch die Copula bestimmt. In unserem Falle trifft aber keines dieser Beispiele zu, weil das Subject τοῦτο für sich unbestimmt ist und erst durch das Prädicat seine Bestimmung erhält. Christus sagt nicht, daß dieses Brod sein Leib sei, sondern daß das, was er in den Händen hält, sein Leib sei. Will man also überhaupt zwischen den Elementen und der persönlichen Gegenwart des Leibes Christi ein Verhältniß statuiren, so ist es bloß durch die Lehre von der Umwandlung der Elemente möglich. Schon Zwingli hat Luther erwiedert, daß,

[1] Vgl. Apostellehre 9, 2: ἡ ἁγία ἄμπελος Δαβίδ. *Clem. Alex.*, Quis dives. 29. *Orig.*, In Iud. H. 6, 2. *Funk*, Doct. p. 27.

[2] Der Apostel meint den geistigen Felsen (πνευματικὴ πέτρα), welcher Christus nicht versinnbildete, sondern wirklich Christus war, das Mensch zu werdende Wort, den λόγος ἄσαρκος, der identisch ist mit dem Mensch gewordenen Wort, dem λόγος ἔνσαρκος. „Daß ἦν hier significabat bedeute (so auch Augustin . .), wird durchaus willkürlich angenommen, da Paulus nicht ἐστὶ s. τύπος ἦν oder dergleichen sagt, noch auch im Text eine typisch allegorische Beziehung irgendwie angedeutet ist" (Meyer z. St.). Cf. *Cornely*, In I. ep. ad Cor. p. 274—76.

wenn er in den Einsetzungsworten keinen Tropus erkennen wolle, er auch das ἐστί substantiell nehmen, sich also zur Transsubstantiation bekennen müsse. Ein „Geheimniß" ist natürlich die Eucharistie trotzdem, ja noch mehr; aber ein Geheimniß, welches im übernatürlichen Inhalt seinen Grund hat, während jede andere Erklärung die Eucharistie zu einer äußerlichen Ceremonie herabsetzen muß. Es kann sich aber nicht um die Auflösung des Geheimnisses, sondern um die richtige Erklärung desselben handeln.

Dazu kommt aber die Vergleichung des Geheimnisses mit den alttestamentlichen Typen und mit den Opfern der Juden und Heiden (1 Kor. 10, 1 ff. 16 ff.). Der Apostel erinnert an die geistige Speise und den geistigen Trank der Juden in der Wüste. Sollte nun im Neuen Bunde keine wirkliche Speise der Seele gereicht werden, der geistige Leib Christi nicht der versprochene Leib sein? Der Kelch der Segnung ist die Gemeinschaft am Blute des Herrn, das Brod, das wir brechen, die Gemeinschaft am Leibe des Herrn. So konnte nur ein Paulus sprechen, der an die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten von Brod und Wein glaubte. Juden und Heiden hatten in ihren Opfermahlzeiten eine wirkliche Nahrung, sollten trotz dieser Vergleichung die Christen nur eine symbolische haben? Man braucht nicht die ganze jüdisch-biblische Theologie jener Zeit aufmarschiren zu lassen, um zu begreifen, daß der Apostel jedenfalls eine himmlische Nahrung und einen himmlischen Trank verstanden wissen wollte und davon die Anwendung a fortiori auf die Christen machte. Freilich schreibt er für Christen, nicht für Juden, aber um so mehr folgt hieraus die Ueberzeugung von einem himmlischen, göttlichen Abendmahl. Sicher haben die Juden das Manna nicht als Naturerzeugniß, sondern als Brod vom Himmel betrachtet [1], als eine Gabe des für sein Volk wunderbar wirksamen Gottes, wie andererseits die Heiden in der Opfermahlzeit eine Gemeinschaft mit den Göttern sehen wollten. Diese Ansicht verwirft der Apostel, hält aber an dem dämonischen Einfluß fest und stellt diesem die Theilnahme am Leibe Christi gegenüber. Die Analogie des Abendmahles mit dem Opfermahle der Juden und Heiden schließt gewiß die „positive Realität des Verhältnisses, welches Christus mit dem Communicirenden einigt", ein, aber sie schließt nicht „jede Idee einer materiellen Theilnahme an der Substanz des Leibes oder Blutes des Herrn" aus. Muß jedenfalls aus dieser Vergleichung eine „reelle Communion" gefolgert werden, so kann die „manducatio oralis" keinen so großen Anstoß mehr erregen, falls man nur an den verklärten Christus denkt und die sinnliche Vorstellung abweist. Der Apostel selbst hat 1 Kor. 15, 50 hervorgehoben, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben werden, aber er hat doch die Auferstehung Christi und der Gläubigen nachdrücklich vertheidigt. Daß Christus beim letzten Abendmahl noch nicht verklärt war, entscheidet an sich nicht gegen diese Erklärung, da er so gut als auf dem Berge der Verklärung den himmlischen Leib herstellen konnte, kommt aber bei dem Apostel noch weniger in Betracht, weil er vom verklärten Christus, der nicht mehr stirbt, handelt. Wenn nach dieser realen Auffassung auch Juden und Heiden in der Eucharistie den Leib und

---

[1] Ps. 78 (77), 24 f.; 104, 40. Weish. 16, 20. Joh. 6, 31 f.

das Blut Christi essen müßten, so ist doch zu beachten, daß sie nicht zum Heile davon essen würden.

Wir müssen es daher vom exegetischen Standpunkte aus entschieden bestreiten, daß der „Symbolismus des Actes und der eucharistischen Worte" hervorgehe „aus der historischen Entstehung des Abendmahles, aus den Analogien der prophetischen Literatur, aus dem Unterscheidungsmerkmal vom Paschamahl und Opfer des Bundes, aus der positiven Haltung Jesu, seiner parabolischen Unterrichtsweise, aus dem Band, welches das Abendmahl mit dem messianischen Amt und dem religiösen Bewußtsein verbindet, endlich aus den kategorischen Erklärungen oder significativen Ermahnungen des Paulus, wie aus den indirecten, im vierten Evangelium enthaltenen Andeutungen" [1]. Wohl ist das Abendmahl eine Repräsentation der Botschaft vom Kreuz, eine thatsächliche Predigt des Todes des Erlösers, ein Resumé des ganzen Evangeliums, eine Offenbarung des Willens Christi; aber es ist dies nur dadurch, daß Christus selbst seinen blutigen Kreuzestod unblutigerweise wiederholt, sein Fleisch und Blut zur Nahrung hingibt. Die unzweideutigen Ausdrücke der Evangelisten und des hl. Paulus vereiteln alle diese spiritualistischen Symbolisirungen, welche die Hülle für den Inhalt, die Idee für die Sache substituiren wollen. Die katholische Kirche hatte also nicht nothwendig, sich nicht durch exegetische Gründe, sondern durch die Tradition leiten zu lassen, ihren „realistischen und magischen Begriff" unter dem Einfluß heidnischer Factoren zu bilden. Der Apostel Paulus hat bereits ihre Erklärung exegetisch gerechtfertigt und eine Vergleichung mit den heidnischen Opfermahlen angestellt.

Allerdings müßte die Tradition über den rechten Sinn der Worte Jesu aufklären, wenn man darüber noch im Zweifel sein könnte. Denn diese Tradition beginnt mit dem Apostel Paulus und setzt sich in ununterbrochener Reihenfolge bis auf den heutigen Tag fort. In allen alten Liturgien findet sich das paulinische Wort: „So oft ihr dieses Brod esset und diesen Kelch trinket, verkündiget den Tod des Herrn, bis er wieder kommt" (1 Kor. 11, 26). Es ist aber unmöglich, diesen Ausspruch von jeder Mahlzeit zu verstehen und von einer allgemeinen Mahnung, beim Essen an den Tod Jesu zu denken! Denn der Apostel hat ja eben die Einsetzung der Eucharistie berichtet und weist auf dieses Brod hin. Die Liturgien geben die Einsetzungsworte genauer und umständlicher und lassen uns über die Bedeutung derselben nicht im unklaren. Die Gegenwart Christi in der Eucharistie galt als selbstverständlich, es handelte sich nur um die Art und Weise, wie man diese Gegenwart zu denken habe. Auch nicht um symbolisch oder realistisch drehte sich der Streit; denn ein Symbol war den Alten nicht eine Sache, welche das nicht ist, was sie bedeutet, sondern eine Sache, welche das in irgend welchem Sinne ist, was sie bedeutet; vielmehr war der Streit mehr durch die christologische Auffassung bestimmt, wie sich dieselbe vom Ebionitismus und Doketismus bis zum Monophysitismus verschieden gestaltete. Die Lehre der Apostel kann nur dann für die symbolische Deutung beansprucht werden, wenn man auch bei Paulus und Johannes eine solche annimmt, also eine andere nicht gelten läßt. Es versteht sich, daß in liturgischen Gebeten die bildliche Form bevorzugt wird, ohne daß

[1] Lobstein a. a. O. S. 181.

man den Inhalt läugnen will. Der heilige Weinstock Davids und das gebrochene Brod für das Leben und Wissen weisen auf eine durch Jesus bereitete Nahrung der Seele hin. Die Mahnung, das Heilige nicht den Hunden zu geben, erinnert an die Liturgie, in welcher dadurch vor unwürdigem Genuß des Leibes und Blutes Christi gewarnt wurde.

Der hl. Ignatius bemerkt gegen die Doketen, sie enthalten sich der Eucharistie und des Gebets (bei derselben), weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, das für uns gelitten und welches der Vater nach seiner Güte auferweckt hat [1]. Diese „realistische Stelle" wird aber nicht durch andere, in denen Ignatius „johanneisch" denken soll, paralysirt; denn wohl nennt er den Glauben das Fleisch, die Liebe das Blut Jesu Christi [2], das Brod das Fleisch und den Trank das Blut Christi [3], welches unvergängliche Liebe ist, und das Evangelium den leiblichen gegenwärtigen Christus [4]; aber er gibt selbst in diesen Stellen den bildlichen Gebrauch an. Selbst dieses Bild ist jedoch nur verständlich, wenn es der Eucharistie entlehnt ist, wo wirklich Fleisch und Blut zugegen sind. Gerade weil Ignatius der Gnosis gegenüber die Realität der Menschwerdung und Eucharistie zu vertheidigen hatte, konnte er von dem einen auf das andere schließen. Der Glaube, wie er im Evangelium verkündigt wird, ist das Fleisch Christi, insofern er den menschgewordenen und am Kreuze gestorbenen Gottessohn zum Gegenstand hat; die Liebe ist das Blut Christi, weil der Gottmensch aus Liebe zu den Menschen sein Blut vergossen hat. Daraus folgt aber vielmehr die Realität des Fleisches und Blutes Christi in der Eucharistie. „Johanneisch" ist doch auch Joh. 6, 54 ff., das ziemlich realistisch lautet, wenn auch nicht kapharnaitisch, wie 6, 63 zeigt. Die johanneische Beziehung auf die Auferstehung hat aber nicht bloß auf Ignatius, sondern auch auf viele spätere Väter eingewirkt. Wie hätte bei symbolischer Auffassung Ignatius die Gläubigen von Philadelphia (4) auffordern können, die eine Eucharistie zu gebrauchen, „denn es ist ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und ein Kelch zur Einigung seines Blutes, ein Altar wie ein Bischof zugleich mit dem Presbyterium und den Diakonen?" Im Brief an die Epheser (20) bezeichnet er das eucharistische Brod als Arznei der Unsterblichkeit und ein Heilmittel, „daß wir nicht sterben, sondern leben in Jesus Christus durch alles". Indem er den Tod und die Auferstehung erwähnt, hebt er die Identität mit dem Leibe Jesu hervor, weist aber auf den verklärten Christus hin. Nur insofern ist ihm das Fleisch „spirituell".

Die Beziehung der Eucharistie zur Menschwerdung betont auch Justin. Nachdem er die gottesdienstliche Feier, bei welcher Brod und Wein dargebracht wurden, beschrieben hat, fährt er fort: „Diese Nahrung nennen wir Eucharistie, an welcher niemand theilnehmen darf, als wer an die Wahrheit unserer Lehre glaubt und im Bad der Sündennachlassung und Wiedergeburt abgewaschen so lebt, wie es Christus überliefert hat; denn nicht wie gemeines Brod und gemeinen Trank nehmen wir diese Gaben, sondern wie der durch das Wort Gottes Fleisch gewordene Jesus Christus, unser Heiland, Fleisch und Blut gehabt hat, um unseres Heiles willen, so sind wir auch belehrt worden, daß

[1] Ad Smyrn. 7. [2] Ad Trall. 8, 1. [3] Ad Rom. 7, 3. [4] Ad Phil. 5, 1.

jene Nahrung, über welche das sein Wort enthaltende Gebet als Danksagung ausgesprochen worden ist und womit unser Fleisch und Blut durch Umwandlung (κατὰ μεταβολήν, d. h. wohl durch geistige Aufnahme, nicht durch bloße Gemeinschaft) ernährt wird, des Fleisch gewordenen Jesus Fleisch und Blut ist." [1]

Denselben Gedanken finden wir bei Irenäus, der den Gnostikern, welche sich dem allgemeinen Glauben an die Gegenwart Christi in der Eucharistie nicht entziehen konnten, den Widerspruch vorhält, in welchen sie sich durch Läugnung der Menschwerdung und Auferstehung mit der beibehaltenen Lehre von der Eucharistie als einer Nahrung der Seele setzen. Die katholische Lehre stimme dagegen mit der Lehre von der Eucharistie überein, und die Eucharistie bestätige wieder die kirchliche Lehre; „denn sowie das irdische Brod, nachdem Gott darüber angerufen worden ist, nicht mehr gemeines Brod ist, sondern Eucharistie, aus Irdischem und Himmlischem bestehend, so hören auch unsere Leiber, indem sie die Eucharistie empfangen, auf, verweslich zu sein, und haben die Hoffnung zur Auferstehung der Ewigkeit" [2]. „Wenn unser Fleisch nicht der Unvergänglichkeit fähig ist, so hat uns auch Gott nicht durch sein Blut erlöst, so ist auch der Kelch der Segnung nicht die Theilnahme an seinem Blut und das Brod, das wir brechen, nicht die Theilnahme an seinem Leib; denn es ist kein Blut, wenn es nicht aus Venen, Fleisch und der übrigen, dem Menschen zugehörigen Substanz besteht, welche wahrhaftig das Wort Gottes geworden ist." „Wenn also der Kelch gemischt ist und das geschaffene Brod das Wort Gottes empfängt und die Eucharistie des Blutes und Fleisches Christi wird, aus welcher die Substanz unseres Fleisches genährt und zusammengesetzt wird, wie läugnen sie, daß das Fleisch die Gabe Gottes aufnehmen kann, welche ewiges Leben ist, das Fleisch, welches durch das Blut und den Leib Christi genährt wird und sein Glied ist?" [3] Er fügt bei, daß der Kelch das Blut und das Brod der Leib Christi sei. Danach ist im Kelch das substantielle Blut Christi, welches, durch die Consecration aus dem Wein geworden, unsern Körper ernährt, also nicht bloß eine geistige Speise ist. Wenn er dabei die Parallele mit der gewöhnlichen leiblichen Nahrung durch Brod und Wein festhält, von zwei Bestandtheilen, einem irdischen und himmlischen in der Eucharistie, welche nicht mehr gemeines Brod ist, spricht, so geschieht dies einerseits mit Rücksicht auf die beiden Naturen Christi, deren eine, die menschliche, von der Erde genommen ist, was die Gnostiker läugnen, andererseits um die Einwirkung des aus irdischen Elementen durch Umwandlung geschaffenen eucharistischen Fleisches und Blutes auf den Leib zu veranschaulichen. Wie Christus aus einem irdischen Leib und einem

---

[1] Ap. 1, 66. Vgl. Möhler, Patr. S. 244 ff. Otto z. d. St., dem auch Harnack folgt (I², 180. A. 2), erklärt μεταβολή von der Umwandlung der eucharistischen Speise wie aller Nahrung in unser Fleisch, glaubt aber auch, daß Justin an den Auferstehungsleib gedacht habe. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß Justin nur jenen ganz gewöhnlichen Gedanken im Sinne hatte, und diese Beziehung beweist, daß er vielmehr eine Ernährung des menschlichen Leibes für den Auferstehungsleib andeuten wollte. Wie denn Otto auch beifügt, Justin wolle damit seine Gedanken von der Erneuerung der menschlichen Natur durch diese Speise ausdrücken.

[2] Adv. H. IV, 18, 5. Cf. 33, 2. Massuet bei Stieren a. a. O. II, 308 ff. Möhler a. a. O. S. 377 ff. Bach, Dogmengeschichte I, 415.

[3] V, 2, 2.

göttlichen Logos besteht, so die Eucharistie aus dem Leib und Blut des Herrn, welche der irdischen Materie entnommen sind, und aus dem göttlichen Logos, welcher damit unzertrennlich verbunden ist. Daß Irenäus nicht eine Coexistenz von Wein und Blut Christi, welches jedenfalls schon nach der Anrufung (invocatio), nicht erst beim Empfang vorhanden sein muß, annimmt, geht auch daraus hervor, daß er vom Gnostiker Marcus erzählt, derselbe habe beim Abendmahl den mit (weißem) Wein gefüllten Kelch nach Verrichtung eines längern Gebetes roth erscheinen lassen, um glauben zu machen, als ob die gratia ihr Blut in diesen Kelch habe träufeln lassen.

Die Alexandriner[1] waren zu einer spiritualistischen Erklärung der Geheimnisse des Glaubens disponirt, setzen aber in der Allegorese doch die Thatsachen und Einrichtungen voraus. So glauben sie an eine vollkommene Menschwerdung, geben aber dennoch für Fleisch und Blut auch die geistige Deutung. Aehnlich verhält es sich mit den Ausführungen derselben über die Eucharistie. Clemens geht in der Hauptstelle von 1 Kor. 3, 2 aus, wo der Apostel schreibt, er habe den Korinthern als Kindern in Christus Milch als Trank gereicht, da sie feste Speise noch nicht vertragen konnten. Unter Milch versteht er die Erkenntniß durch das Wort Gottes, unter Trank die vollkommene Mittheilung der Wahrheit. Darauf bezieht er nun auch Joh. 6, 53. 54, womit der Herr ein evidentes Symbol des Glaubens und der Hoffnung gegeben habe. Der Leib sei der Glaube, die Seele die Hoffnung, wie auch der Herr aus Fleisch und Blut bestand. Indem er aber die Kirche mit der Mutter Christi vergleicht und als Mutter der Gläubigen darstellt, zeigt er an, wie dieselbe ihre Kinder durch das Fleisch und Blut Christi nährt. „Diese ganz geeignete Nahrung bietet uns der Herr; sein Fleisch reicht er, sein Blut gießt er aus und nichts gebricht mehr zum Wachsthum der Kinder. O unbegreifliches Geheimniß! Die alte und dem Fleische anhaftende Verweslichkeit, sowie die alte Nahrung heißt er ausziehen und theilnehmen an einer neuen, andern Speise Christi, um ihn womöglich aufzunehmen und in uns selbst zu hinterlegen und den Heiland in unsere Brust einzusenken, damit wir die Gebrechen des Fleisches zurechtlegen.“[2] Indem er nun als Nahrung der Christen den wahrhaft menschgewordenen Logos Gottes bezeichnet, zeigt er, daß wir in doppelter Weise mit ihm verwandt und seines Geschlechtes sind, weil wir nämlich aus seinem Blute, durch das wir erlöst worden, als dem geistigen Samen erzeugt und mit derselben Nahrung in seinem Blute genährt und, wie das Weizenkorn aus der Verwesung aufsteigt, zur Auferstehung gestärkt werden. Zuletzt vergleicht er die geistige Nahrung mit dem geistigen Bad, weil die Milch mit dem Wasser Aehnlichkeit habe[3]. „Die Mischung von beiden, nämlich vom Trank und Logos, wird Eucharistie genannt, d. h. lobwürdige und schöne Gnade. Diejenigen, welche dieselbe gläubig empfangen, werden an Leib und Seele geheiligt, indem der Wille des Vaters durch den Geist und den Logos die göttliche Mischung, nämlich den Menschen, geheimnißvoll mischte.

[1] Steitz, Ueber die Abendmahlslehre der griechischen Kirche. Jahrbücher für deutsche Theol. IX—XII. (1864/68.) [2] Paed. 1, 6. P. 123.

[3] Πνευματικὴ τροφή, λουτρὸν πνευματικόν. P. 128. Aber er sagt nicht wie Theodot (Exc. 82), daß das Brod in eine δύναμις πνευματική verwandelt werde.

Denn in Wahrheit wird der Geist der von ihm geführten Seele verbunden, das Fleisch aber dem Logos, um dessen willen der Logos Fleisch geworden ist." [1]

Wohl finden wir ähnlich wie bei Ignatius auch spiritualisirende Wendungen. Die Milch der Kleinen ist die Katechese, die feste Speise der Vollkommenen die schauende Betrachtung, welche das Fleisch und Blut des Logos selbst ist, d. h. die Erfassung seiner göttlichen Kraft und seines göttlichen Wesens: „Kostet und sehet, daß Christus der Herr ist" (Ps. 34, 8). „Denn so theilt er sich denen mit, die einer solchen geistigen Speise theilhaftig sind, da die Seele, welche nach der Wahrheit strebt, sich nach dem wahrheitsliebenden Plato selbst nährt, denn Speise und Trank ist Erkenntniß des göttlichen Wesens." [2] Hier liegt aber keine Beziehung auf die Eucharistie vor. Eine solche ist wohl vorhanden, wenn er sagt [3], Jesus habe zuerst, nachdem er das Brod genommen, geredet und Dank gesagt, dann das Brod gebrochen und vorgelegt, damit wir vernünftig (λογικῶς) essen und, wenn wir die Schriften kennen gelernt haben, nach dem Gehorsam unser Leben einrichten. Aber hier ist ja nur eine Anwendung von der Einsetzung gemacht, nicht von der Einsetzung gehandelt. Wenn an anderen Stellen die Gnosis eine geistige Speise [4] genannt oder die Lehre Jesu als Blut bezeichnet wird, so ist eine Anwendung von dem Blut Christi in der Erlösung (1 Joh. 1, 7) und von dem Brod, das aus dem Munde Gottes kommt, leicht ersichtlich.

Origenes verlangt vor allem eine gute Disposition für den Empfang der Eucharistie, indem er nach Matth. 15, 11. Röm. 14, 23. 1 Kor. 11, 30 zwischen äußerer und innerer Unreinigkeit und zwischen den Wirkungen der würdigen und unwürdigen Communion unterscheidet. Es könnte einer aus Matth. 15, 11 auch schließen, wie das, was zum Munde eingeht, nicht verunreinige, obwohl es den Juden als unrein gelte, so dasselbe auch nicht heilige, obwohl von den Einfältigeren geglaubt werde, daß es heilige, nämlich das, was Brod des Herrn genannt wird. Dieser Einwand sei nicht zu verachten und bedürfe einer sorgfältigen Erklärung. Wie nicht die Speise, sondern das Gewissen den Genießenden verunreinige, und wie den Unreinen und Ungläubigen nichts rein sei, „so heiligt dieses durch das Wort Gottes und das Gebet geheiligte Brod den Genießenden nicht aus sich selbst, sonst würde es auch den heiligen, der unwürdig ißt, und es würde keiner wegen dieser Speise krank geworden oder schwach oder gestorben sein. Es ist zwar das Brod des Herrn demjenigen von großem Nutzen, der es mit unbeflecktem Geiste und reinem Gewissen empfängt; aber wir verlieren durch das bloße Nichtessen kein Gut, noch auch erhalten wir durch das bloße Essen ein Gut. Die Ursache des Verlustes liegt vielmehr in der Sündhaftigkeit und die des Gewinnes in der Rechtschaffenheit und in den guten Werken (1 Kor. 8, 8). Das consecrirte Brod kommt, insofern es Materie ist, in den Magen und wird aus-

---

[1] Paed. 2, 2. P. 177. Quis dives salv. 23. P. 948. Vgl. auch 29, wo er, wie die Apostellehre 9, 2, von Christus sagt, er gieße den Wein, das Blut des Weinstocks Davids in unsere verwundeten Seelen. Ebenso bemerkt Origenes, wir werden berauscht von dem wahren Weinstock, welcher aus der Wurzel Davids aufsteigt (Hom. 6, 2 in Iud.).

[2] Strom. 5, 10. P. 685 sq. [3] L. c. 1, 10. P. 343.

[4] Λογικὸν βρῶμα Strom. 5, 11. P. 688. Doctrina Domini, quae valde fortis est, sanguis eius appellata est. In ep. I. Ioann. P. 1009.

geschieden. Dagegen wird es mit Bezug auf das hinzutretende Gebet nützlich, je nach dem Maße des Gebets, und verleiht dem Geiste einen hellen Blick. Es ist daher nicht die Materie des Brodes, sondern das darüber ausgesprochene Gebet, welches dem nützt, der nicht auf eine unwürdige Art davon genießt. So viel von dem typischen und symbolischen Leibe des Herrn. Aber vom Logos selbst, welcher Fleisch und die wahre Speise geworden ist, welche jedem, der von ihr ißt, das ewige Leben gibt, von welcher kein Böser genießen kann, ließe sich noch vieles sagen"[1].

Anderwärts bezeichnet Origenes das Brod als Zeichen des Wortes oder als Lehre des Logos[2] und bemerkt, daß der vollkommene Christ, welcher in Worten, Werken und Gedanken bei dem göttlichen Logos weilt und seinen Leib kasteit, allezeit das Pascha feiert, wenn er bedenkt, daß Christus, welcher unser Pascha ist, geopfert wurde und der Festtag durch den Genuß des Fleisches zu feiern ist[3]. Doch zeigt sich hier, daß nicht, „so oft er von dem Abendmahl oder auch im allgemeinern Sinn von dem Essen des Fleisches, von dem Trinken des Blutes Christi redet, dies ohne alle Beziehung auf den Leib geschieht, den er als Mensch getragen hat, und auf das Blut, das in den Adern dieses Leibes geflossen ist", vielmehr ist die Beziehung zwischen Eucharistie und dem Opferleib Christi besonders betont. Die anderen Ausdrücke sind allerdings im Geiste der intellectualistischen Theologie des Origenes gehalten und könnten für sich zu Mißverständnissen Anlaß geben, aber die Anerkennung der realen Gegenwart in der Kirche seiner Zeit setzt Origenes doch voraus. Seine speculative Erklärung will er selbst nicht anders denn als einen Versuch, das Geheimniß dem menschlichen Verstand einigermaßen nahezubringen, betrachtet wissen. Denn er spricht wiederholt in halbverhüllten Ausdrücken von dem Blute des Logos, welches zur Vergebung der Sünden vergossen wurde. „Der, welcher in die Mysterien eingeweiht ist, kennt schon das Fleisch und das Blut des Logos Gottes. Verweilen wir also nicht länger bei dem, was den Wissenden genug ist und den Unwissenden doch nicht erklärt werden kann."[4] Er mahnt, wie Tertullian, den Leib des Herrn mit aller Vorsicht zu halten, damit nichts auf den Boden falle[5], bezeichnet das Fleisch des Logos als eine wahre Speise im Unterschied von dem Manna der Juden[6]. Man kann daher nicht sagen, Origenes habe sich darüber nicht getäuscht, daß seine „Abendmahlslehre genau ebenso weit von dem Glauben der Einfältigen entfernt war, wie seine Lehrweise überhaupt"[7]; denn er hat sich nicht nur, „wo es nöthig

---

[1] In Matth. t. 11, 14. Cf. In Ioann. t. 32, 16. Vgl. Probst, Liturgie. S. 163 f. Schwane a. a. O. I², 497 f.

[2] In Matth. Ser. 85. Vgl. Langen, Kirchenv. S. 153 f.

[3] Contra Cels. 8, 22.

[4] In Lev. H. 9, 10: Tu qui ad Christum venisti, pontificem verum, qui sanguine suo Deum tibi propitium fecit et reconciliavit te Patri, non haereas in sanguine carnis, sed disce potius sanguinem verbi, et audi ipsum tibi dicentem, quia hic sanguis meus est, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. Novit qui mysteriis imbutus est et carnem et sanguinem verbi Dei.

[5] In Ex. H. 13, 3: Nostis, qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur.

[6] In Num. H. 7, 2 (Ioann. 6, 55). [7] Harnack a. a. O. I², 398.

schien, auch hier diesem Glauben accommodirt", sondern auch diesen Glauben anerkannt. Seine Erklärungsversuche änderten daran nichts.

Desto enger verbindet Eusebius, der in seiner Schrift gegen Marcell Joh. 6, 53 auf die Lehre Jesu bezieht, die Eucharistie mit dem Opfer am Kreuze. Durch dieses Opfer sind ein für allemal die Sünden der Welt getilgt und damit alle anderen Opfer abgeschafft. „Deshalb werden auch die Juden vom Fluche des Moses befreit, wenn sie nämlich das Andenken seines Leibes und Blutes täglich feiern und des die alten weit übertreffenden Opfers und heiligen Dienstes gewürdigt worden sind." [1] Das Andenken dieses Opfers feiern wir auf dem Tische (Altare), gemäß den Anordnungen des Neuen Testamentes durch die Symbole seines Leibes und des heilbringenden Blutes. Bei den übrigen Vätern des vierten Jahrhunderts (Athanasius [2], Basilius, Gregor von Naz., Makarius u. a.) kann man wohl Versuche zu einer spiritualistischen Erklärung nach Joh. 6 finden, aber sie stehen im Glauben und in der Lehre ganz auf dem Boden des Realismus, betrachten auch das Symbol als etwas Wirkliches, Geheimnißvolles. Sie anerkennen durchaus, daß wir „das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken" [3]. Wenn sie dieses mitunter von der ganzen Erscheinung Christi, von der Lehre, durch welche unsere Seele genährt wird, erklären (Kappadocier), so haben sie doch daneben „bereits die handgreiflichste Theurgie vertreten" [4]. Selbst Athanasius, der am meisten als Symboliker gilt, weil er gegen die sinnliche Auffassung des Essens den himmlischen Charakter der Speise geltend macht, sagt in einem Osterbrief (4), Jesus habe die Jünger ermahnt, nicht mehr das Fleisch des Lammes, sondern sein eigenes Fleisch zu essen, indem er sprach: „Nehmet, esset u. s. w."

Um den Glauben der Kirche kennen zu lernen, muß man den Katechumenenunterricht in Betracht ziehen. Gregor von Nyssa vergleicht in seiner großen Katechese (37) die eucharistische Speise mit der gewöhnlichen Nahrung, durch welche der Leib ernährt wird, um zu zeigen, daß auch unser Leib durch den Leib Christi ganz nach diesem umgeschaffen wird [5]. „Mit Recht also glauben wir, daß auch jetzt das durch das Wort Gottes geheiligte Brod in den Leib des Wortes Gottes verwandelt wird. Denn auch jener Leib war in der Potenz Brod; geheiligt aber wurde er durch das Einwohnen des im Fleische wohnenden Wortes." So wird auch hier „das Brod geheiligt durch Gottes Wort und Gebet, indem es nicht durch Essen allmählich Leib des Wortes wird, sondern sofort in den Leib durch das Wort sich verwandelt, wie gesagt wurde vom Wort: ‚Dies ist mein Leib'". Typisch für das vierte

---

[1] Dem. ev. 1, 10. [2] Schwane a. a. O. II, 991 f.

[3] *Basil.*, Ep. 8, 4. [4] Harnack a. a. O. II, 433.

[5] Harnack a. a. O. II, 434 meint, diese philosophisch ausgesponnene Theorie über den geheiligten Nährwerth der in den Leib des Herrn umgewandelten Elemente lasse an „religiöser Barbarei alles hinter sich, was die neuplatonischen Mysteriosophen vorgebracht haben". Er sei der erste, welcher die Eucharistie in enge Beziehung zur Incarnation gebracht habe. Für ihn sei die Verwandlung des geheiligten Brodes in den Leib Christi die Fortsetzung des Processes der Incarnation. Dennoch soll er nur eine Transformation lehren (436). Die physiologischen Details Gregors sind freilich nicht nach unserem Geschmack, aber die Grundgedanken sind durchaus zutreffend. Vgl. Hilt, Der hl. Gregor von Nyssa. 1890. S. 207 f.

Jahrhundert sind die Katechesen des hl. Cyrill von Jerusalem. Er berichtet: „Nachdem wir uns selbst geheiligt haben, bitten wir den gütigen Gott, daß er seinen Heiligen Geist auf die vorgelegten Elemente sende, damit er das Brod zu Christi Leib, den Wein zu Christi Blut mache, denn was der Heilige Geist berührt, das ist ganz geheiligt und verwandelt." [1] Zum Beweis beruft sich Cyrill auf das Wunder zu Kana. Deshalb sei mit aller Gewißheit der Leib und das Blut Christi zu empfangen, denn unter dem Typus des Brodes werde der Leib und unter dem Typus des Weines das Blut dargereicht. „Da du nun belehrt und überzeugt bist, daß das sichtbare Brod nicht Brod ist, obgleich es dem Geschmacke so vorkommt, sondern der Leib Christi, und daß der sichtbare Wein nicht Wein ist, obgleich es der Geschmack so will, sondern das Blut Christi . ., so stärke dein Herz, indem du es als ein geistiges empfängst, und erheitere das Angesicht der Seele." [2] Diese unzweifelhaften Aussprüche sind aber um so wichtiger, weil sie sich nur als die weitere Ausführung der schon von Justin und Irenäus vorgetragenen Glaubenslehre ausweisen [3]. Sollte aber über die Identität des Leibes Christi noch ein Zweifel sein, so würde ihn Chrysostomus, welcher sie vielleicht zu stark ausmalt, beseitigen. Denn er sagt: „Den von den Nägeln durchbohrten Leib hat er uns gegeben, daß wir ihn mit den Händen halten und essen, zum Beweise seiner Liebe; denn die, welche wir sehr lieben, pflegen wir oft zu beißen." [4]

Chrysostomus zählt zu der antiochenischen Schule, ist aber derjenige Exeget der Schule, welcher am wenigsten von der kritischen und rationalistischen Richtung derselben beeinflußt ist. Doch ist es überhaupt beachtenswerth, daß selbst die nüchternen Antiochener für die reale Gegenwart Christi im Altarsacrament eintreten. Ja sie verwerfen formell die figürliche Deutung der Einsetzungsworte. Jesus sagte nicht, bemerkt Theodor von Mopsuestia, dies ist das Symbol meines Leibes und dies das Symbol meines Blutes, sondern dies ist mein Leib und Blut, indem er uns lehrte, nicht auf die Natur des Vorliegenden zu schauen, sondern daß durch die geschehene Segnung es in Fleisch und Blut verwandelt worden ist [5]. Als Nestorius dennoch den Logos

---

[1] M. 5, 7. [2] M. 4, 9. cf. 7.

[3] Vgl. Massuet bei Stieren a. a. O. II, 330 ff. Daselbst S. 328 sagt Grabe: Hi quippe sc. Cyr., Hier., Greg. Nyss., Ioannes Damasc. persuasi erant, Spiritum s. caelitus descendentem pani non modo virtutem corporis Christi communicare sicque eundem ratione qualitatum mutare, sed et divina potentia ipsam eius substantiam in carnem transmutare, quae Christi caro sit etc.

[4] In I. ep. ad Cor. H. 24, 4. In ep. ad Eph. H. 3, 3. H. 2, 2 ad illum. Vgl. Schwane a. a. O. II, 1001 f. 1006. Daselbst ist auch die vielbesprochene Stelle aus dem Briefe an den Mönch Cäsarius erklärt: Sicut antequam sanctificetur panis, panem nominamus, divina autem illum sanctificante gratia mediante sacerdote, liberatus est quidem ab appellatione panis, dignus autem habitus dominici corporis appellatione, etiamsi natura panis in ipso permansit, et non duo corpora sed unum corpus filii praedicamus: οὕτως καὶ ἐνταῦθα τῆς θείας ἐνιδρυσάσης τῷ σώματι φύσεως ἕνα υἱόν, ἓν πρόσωπον συναμφότερον ἀπετέλεσαν. Aus dem Vergleich mit der hypostatischen Union folgt noch nicht die völlige Uebereinstimmung, und die Natur kann sich auch auf das Beharren der Gestalten beziehen. Da Chrysostomus sonst so bestimmt die Verwandlungslehre vorträgt, so muß auch diese Stelle seinem Grundgedanken untergeordnet werden.

[5] *Migne,* C. P. gr. 66, 714. Vgl. Schanz, Commentar zu Marcus S. 387.

und den Leib trennte und in der Eucharistie nur Brod, dessen Antityp der Leib Christi sei, erkennen und die Feier bloß zur Erinnerung gelten lassen wollte, so wurde diese neue Lehre, welche das höchste Geheimniß des Christenthums zu einer bloßen Erinnerungsfeier herabsetzte, von Cyrill mit Entrüstung zurückgewiesen. „Wir essen nicht, als wenn wir die Gottheit verzehrten . ., sondern wir essen das eigene Fleisch des Logos, welches zu einem lebendigmachenden geworden, weil es dem gehört, der im Vater lebt." [1] Ebenso sagt die Synode von Alexandrien (430): „Eben das, daß wir bekennen, der eingeborene Sohn Gottes sei dem Fleische nach gestorben, auferstanden und zum Himmel gefahren, macht uns fähig, den unblutigen Opferdienst in der Kirche zu verrichten und durch die Theilnahme an dem heiligen Fleisch und kostbaren Blut des Erlösers den mystischen Segen zu empfangen und geheiligt zu werden. Wir nehmen es nicht wie gemeines Fleisch, auch nicht wie das Fleisch eines vorzüglich geheiligten oder bloß durch Theilnahme der Würde mit dem Logos verbundenen oder der göttlichen Einwohnung gewürdigten Menschen, sondern als das das wahre Leben gebende und dem Logos eigene Fleisch. Denn da er als Gott seiner Natur nach das Leben ist und mit seinem eigenen Fleisch eins geworden ist, so hat er auch diesem eine lebendigmachende Kraft mitgetheilt." [2]

Wenn sich schon bei den anderen griechischen Vätern für die Verwandlung die Ausdrücke γίνεται (Athanasius u. a.), μεταβάλλεται (Antiochener), ἑτέρα γίνεται (Theodoret), μεταποιεῖται (Gregor von Nyssa), μετασκευάζεται, μεταστοιχειοῦται, μεταρρυθμίζεται [3] (Chrysostomus u. a.) finden und die Vergleichung mit der Schöpfung, der Menschwerdung durch den Heiligen Geist und der Wasserverwandlung zu Kana deren Sinn erkennen lassen, so hat Cyrill diese allgemeine Lehre in seinem Commentar zu Lucas zum Abschluß gebracht: „Mit unseren Leibern wollte er sich gleichsam vermischen durch sein heiliges Fleisch und Blut, welches wir zur Segensfeier (εὐλογία) als lebengebendes besitzen in der Gestalt von Brod und Wein (ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ). Damit wir nämlich nicht erschrecken, wenn wir Fleisch und Blut auf dem Tische liegen sehen, verleiht Gott aus Rücksicht auf unsere Schwachheit dem Daliegenden Kraft des Lebens und verwandelt es nun zur Wirksamkeit seines Fleisches, damit wir daran theilnähmen zum Leben, und als lebendigmachender Same der Leib des Lebens in uns sich vorfände. Und zweifle nicht daran, daß das wahr ist, da er wirksam sagt: dieses ist mein Leib und dieses ist mein Blut; nimm vielmehr das Wort des Erlösers geduldig hin, denn da er die Wahrheit ist, lügt er nicht." [4]

Für die nähere Bestimmung der Umwandlung hat wohl bei den Griechen die aristotelische Philosophie mitgewirkt, aber die Sache selbst stand vorher fest. Schon Isidor von Pelusium ließ den eucharistischen Leib dieselben Stadien der „Vergottung" (θείωσις) durchlaufen, wie den wirklichen. Eutychius von Constantinopel im sechsten Jahrhundert lehrte, der erhöhte Leib sei ganz und

---

[1] Vgl. Schwane a. a. O. II, 1022 ff. Zu Theodoret, *Bertram*, Theodoreti doctrina christ. 1883. p. 59. Schwane a. a. O. S. 1025 f. Bellarmin a. a. O. III, 259. [2] Hefele a. a. O. II, 169.

[3] *Chrys.*, De prod. Iud. 1, 6. Vgl. auch Seltmann zu De sac. 3, 5. Franzelin a. a. O. S. 112 f.

[4] Nov. Patr. Bibl. II, 417. Langen, Kirchenväter. S. 155 f.

ungetheilt und werde doch ganz von jedem Communicanten in dem ihm gespendeten Bruchtheile genossen. Diese Vervielfältigung des Leibes Christi kann aber nicht bloß eine dynamische sein, sondern muß, wie schon die obigen Ausdrücke zeigen, als substantielle gelten. Nur die kapharnaitische Auffassung ist ausgeschlossen, weil der verklärte, nicht vom Raum eingeschlossene, nicht theilbare Leib zugegen ist. Auffallend ist, daß Benedikt XII. von den Armeniern einerseits den Monophysitismus, andererseits doch die Läugnung der Transsubstantiation berichtet. Sie sehen im Sacrament nur eine Aehnlichkeit oder Figur des Leibes und Blutes Christi. Dagegen erwiederten die Armenier, schon der Text der armenischen Messe spreche für die Transsubstantiation, und die armenische Kirche glaube daran [1].

Ein Beweis für die Richtigkeit dieses historischen Nachweises liegt schon darin, daß bereits den Vätern des vierten Jahrhunderts „barbarische Superstition", „Ueberbietung der heidnischen Mysterien", „Versinken in Magie" und ähnliches vorgeworfen wird [2]. Ob die einzelnen Ausdrücke und Erklärungen derselben immer unserem Geschmacke zusagen, haben wir hier nicht zu entscheiden, jedenfalls muß man den Maßstab jener Zeit anlegen; dagegen ist sicher der Grundgedanke alt, so alt als die christliche Kirche überhaupt. Und es wäre doch bedenklich, wenn durch eine Anordnung des Herrn und eine apostolische Liturgie, welche den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildete, durch ein Mahl, welches der Herr zur Gemeinschaft der Liebe unter seinen Jüngern und mit ihm einsetzte, der Anstoß für das Eindringen des krassen Mysterienwesens in die Religion des Geistes und der Wahrheit gegeben worden wäre. Wer a priori annimmt, die Eucharistie könne nur symbolisch gemeint sein, dem ist freilich alles rohe Verwilderung, was über das Symbol und die religiöse Idee hinausgeht. Die Verwilderung wäre aber bis Justin zurückzudatiren und fände sich in allen morgenländischen Liturgien. Die Versuche einzelner Alexandriner würden nicht eine andere Lehre und Praxis, sondern nur einen Unterschied zwischen dieser und der speculativen Erklärung beweisen. Thatsächlich sind aber alle griechischen Väter darin einig, daß der verklärte Leib Christi gegenwärtig ist. Der gleiche Glaube und die gleiche Praxis blieben auch im Morgenland überall bestehen. Die Erklärung der späteren Aristoteliker will nur das Geheimniß dem Verstande näher bringen.

Johannes von Damascus gibt auch über diese Lehre der Griechen die abschließende Zusammenfassung, indem er die Identität des eucharistischen Leibes mit dem verklärten Leibe durch die Verwandlung klar ausspricht. Nachdem er die Einsetzung der Eucharistie beim letzten Mahle berichtet hat, erklärt er, daß nicht der erhöhte Leib vom Himmel herabkomme, sondern Brod und Wein in den Leib und das Blut verwandelt werden (μεταποιοῦνται). Dies geschieht durch dieselbe Allmacht des göttlichen Wortes, welche sich bei der Schöpfung und Menschwerdung geoffenbart hat. Der Heilige Geist kommt dazu und thut das, was über Wort und Gedanke ist [3]. „Durch den Heiligen Geist wird Brod und Wein in den Leib Christi assumirt. Der eucharistische Leib ist der von der Jungfrau geborene selbst, aber nicht durch eine Trans-

---

[1] Hefele a. a. O. VI, 656. 660.

[2] Harnack a. a. O. II, 421. A. 1. 426 ff.

[3] De orth. fide 4, 13.

substantiation, als ob der Leib Christi aus dem Himmel plötzlich herabfahre und in den Raum der Elemente trete, sondern durch Transformation und Assumption, ähnlich wie es bei der Incarnation zugegangen ist. Der Brodleib wird in den wahrhaftigen Leib aufgenommen und so mit ihm identisch. Das ist das letzte Wort der griechischen Kirche — „jetzt erst ist das Mysterium perfect", meint Harnack[1]; aber wenn auch Johannes die von Gregor von Nyssa angewandte Analogie von der Aufnahme und Umbildung der Nahrung in den Leib verwendet, um die Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib des Herrn durch die Kraft des Heiligen Geistes zu veranschaulichen, so erklärt er doch so nachdrücklich die Verwandlung des Brodes in den Leib Christi und die Identität dieses Leibes, daß nicht bloß von einer Transformation und Assumption die Rede sein kann[2]. Wird durch die Wesensverwandlung die Identität hergestellt, so kann dieselbe auch als eine Aufnahme und Aneignung von seiten des verklärten Leibes Christi gedacht werden. Den Ausdruck „Typus" verwirft Johannes. Wenn einzelne frühere Väter sich desselben bedient haben, so haben sie an Brod und Wein vor der Consecration gedacht, nach derselben seien Brod und Wein der Leib und das Blut Christi geworden. Bei anderen (Basilius) werden die Geheimnisse auch Vorbilder des Zukünftigen genannt (ἀντίτυπα τῶν μελλόντων), weil wir hienieden durch sacramentale Zeichen uns mit der Gottheit vereinigen, jenseits sie aber unmittelbar anschauen werden.

Auf einem für den Bilderstreit tagenden Concil zu Constantinopel (754) war beschlossen worden, die Verehrung und den Gebrauch der Bilder für unchristlich zu erklären und nur ein Bild Christi, die heilige Eucharistie, bestehen zu lassen. Dagegen protestirten nun die Väter auf dem siebenten allgemeinen Concil zu Nicäa (787). In einer während der sechsten Sitzung verlesenen Widerlegungsschrift heißt es: „Es ist also bewiesen, daß weder der Herr, noch die Apostel oder Väter jemals das unblutige Opfer, welches durch den Priester dargebracht wird, ein Bild genannt haben, sondern immer den Leib und das Blut. Zwar hat es einigen Vätern gefallen, von einem Typus vor der Vollendung der Consecration zu reden, zu denen Eustathius und Basilius gehören. Jene aber, indem sie das Anschauen der verehrungswürdigen Bilder beseitigen wollten, führten ein anderes Bild ein, welches kein Bild ist, sondern der Leib und das Blut Christi. . . Sodann kommen sie, nach Verlassen der Lüge, der Wahrheit wieder etwas näher, behauptend, daß es der Leib werde; denn wenn es das Bild des Leibes ist, kann es nicht der göttliche Leib sein."[3] Nach der orthodoxen Confessio[4] anerkennt die griechische Kirche die Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi mittels der Consecration durch die Kraft des Heiligen Geistes. Die Ausdrücke dafür sind: μετουσίωσις, μεταβολὴ οὐσιώδης καὶ πραγματική.

---

[1] a. a. O. II, 440. Vgl. Rückert, Das Abendmahl. S. 439.

[2] Vgl. Schwane a. a. O. II, 1029 f.

[3] *Mansi* XIII, 265. Schwane a. a. O. II, 1031.

[4] Conf. orthod. I. q. 107. *Metroph.*, Conf. c. 9. Hahn, Das Bekenntniß der evangelischen Kirche in seinem Verhältniß zu dem der römischen und griechischen. Leipzig 1853. S. 103. Kirchen-Lexikon. 2. A. IV, 1374.

Die abendländische Tradition spricht ebenso entschieden für die wirkliche Gegenwart Christi und für die Wesensverwandlung. Es war nur ein Mißverständniß des Sprachgebrauches, wenn Tertullian im Gegensatz zu seinen Vorgängern eine symbolische Lehre über die Eucharistie zugeschrieben wurde. Vielmehr vertheidigt er angelegentlich die reale Gegenwart gegen Marcion, der dieselbe durch seinen Dualismus untergrub. „Das empfangene und den Jüngern ausgetheilte Brod hat er zu seinem Leib gemacht, indem er sagte: Dies ist mein Leib, d. h. die Figur meines Leibes. Figur aber wäre es nicht gewesen, wenn es nicht der Leib in Wahrheit gewesen wäre.“[1] Wie er die „Figur“ verstanden wissen wollte, geht aus dem letzten Satze hervor. Figura hat bei ihm nicht die Bedeutung von signum s. symbolum in unserem Sinne, sondern bezeichnet die Erscheinungsweise, unter welcher sich das Reale darstellt, und verhält sich zu diesem wie das Accidenz zu der Substanz, der es inhärirt und die ohne ein solches nicht in die Erscheinung tritt. Daher kann nur der wahre Leib Christi auch unter einer andern Form, nämlich der Brodsgestalt, der Wahrheit unbeschadet, dargestellt werden. Wollte man dies nicht zugeben und einen Scheinleib annehmen, so müßte man auch mit Marcion behaupten, daß Brod für uns gekreuzigt worden sei. Deshalb gibt Tertullian auch figura durch repraesentatio[2], meint aber gleichfalls eine reale Repräsentation, da er in derselben Weise für das eucharistische (Joh. 6, 52) und für das am Kreuz geopferte Fleisch argumentirt und das Sacrament des Brodes und Kelches als Beweis für die Wahrheit des Leibes und Blutes des Herrn gegen Marcion anführt[3]. Tertullian spricht auch von einer „opimitas corporis Christi“ sc. eucharistiae, durch welche die Christen genährt werden, und verabscheut die Verunehrung des Sacramentes aufs höchste[4]. „Das Fleisch genießt den Leib und das Blut Christi, damit auch die Seele von Gott gesättigt werde.“

Der hl. Cyprian ist ein unwidersprochener Zeuge für die reale Gegenwart Christi im Sacramente der Eucharistie. Er beginnt im Gebet des Herrn die in der Folgezeit viel beliebte Beziehung des täglichen Brodes auf die Eucharistie. „Das Brod des Lebens ist Christus, und dieses Brod gehört nicht allen, sondern uns.“ Wir beten um die tägliche Mittheilung dieses Brodes, damit wir nicht, vom Himmelsbrode zurückgewiesen, vom Leibe Christi getrennt werden, da er selbst sagt: „Ich bin das Brod des Lebens, der ich vom Himmel herniedergekommen bin.“ Diejenigen, welche den Leib berühren und die Eucharistie nach dem Rechte der Gemeinschaft empfangen, werden leben; die aber, welche ausgeschlossen, von Christi Leib getrennt sind, bleiben fern vom Heile, da er selbst droht: „Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset u. s. w.“[5] Den wahrhaft Bußfertigen soll man die Eucharistie ertheilen, denn „wie ermuntern wir sie, für das Bekenntniß des Namens (Christi) ihr Blut zu vergießen, wenn wir ihnen, da sie ins Feld zu ziehen bereit sind, Christi Blut verweigerten? Oder wie sollen wir sie kräftigen, den Kelch des Martyriums zu trinken, wenn wir sie nicht vorher zulassen,

[1] Adv. Marc. IV, 40. [2] L. c. I, 14. IV, 22. De res. 14. De or. 6.
[3] L. c. V, 8. Vgl. Möhler, Patrol. S. 773 ff. Harnack a. a. O. I, 398.
[4] De cor. 3: Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur.
[5] De or. 18.

in der Kirche des Herrn den Kelch des Herrn nach dem Gemeinschaftsrecht zu trinken?"[1] Er lobt die Bekenner, weil der durch die himmlische Speise geheiligte Mund nach dem Leib und Blut des Herrn die profane Berührung und die Ueberreste der Götzen zurückgewiesen habe[2].

Die lateinischen Väter des vierten und fünften Jahrhunderts halten an der von Tertullian und Cyprian überlieferten Lehre von der realen Gegenwart fest. „Jesus sagt: ‚Mein Fleisch ist eine Speise u. s. w.' (Joh. 6, 55 f.), daher ist keine Möglichkeit gegeben, an der Wahrheit des Fleisches und Blutes zu zweifeln", sagt Hilarius[3]. „Nun ist es sowohl durch das Bekenntniß des Herrn selbst und durch unsern Glauben wahrhaft Fleisch und wahrhaft Blut." Ambrosius lehrt selbst die Wesensverwandlung ganz bestimmt. Er sagt geradezu, daß durch die Segnung sogar die Natur selbst verwandelt werde[4]. „Das Sacrament, welches du empfängst, wird durch das Wort Gottes hergestellt (conficitur). Wenn das Wort des Elias so viel vermochte, daß es Feuer vom Himmel herabzog, wird das Wort Christi nicht vermögen, daß es das Wesen (species im damaligen Sinne) der Elemente verwandle (mutet)?" (Ps. 148, 5.) „Das Wort Christi also, welches aus nichts machen konnte, was nicht war, kann das, was ist, nicht in das verwandeln, was nicht war? Es ist nämlich nicht geringer, den Dingen neue Wesenheiten (naturas) zu geben, als die Wesenheiten zu verändern." Wenn er nichtsdestoweniger sagt: „In jenem Sacrament ist Christus, weil es der Leib Christi ist; also ist es keine leibliche, sondern eine geistige Speise (Ps. 33, 9. 1 Kor. 10, 3), denn der Leib Gottes ist geistig, der Leib Christi ist aber der Leib des Heiligen Geistes"[5], so liegt der Grund klar zu Tag. Es soll nach Joh. 6 die sinnliche Auffassung abgewiesen werden. Eine Bestätigung dieser Lehre des hl. Ambrosius finden wir bei Maximus von Turin, wenn er sagt: „Panis iste panis est ante verba sacramentorum: ubi accesserit consecratio, de pane fit caro"[6], und wenn er die Gegenwart Christi in der Eucharistie mit dem Gottessohn in der Menschwerdung vergleicht und mit Berufung auf Joh. 6 den Einwand zurückweist, daß man nur die Aehnlichkeit, nicht die Wirklichkeit des Blutes sehe. Denn vor allem sei daran zu erinnern, daß das Wort Christi die angeordneten Arten der Natur verändern und verwandeln könne. Sodann habe Petrus allein erwiedert: „Du hast Worte des ewigen Lebens, und wie sollte ich von dir weggehen?" Deshalb empfängt man das Sacrament nach der Aehnlichkeit, erhält aber wahrhaftig die Gnade und Kraft der Natur. Wie Jesus Christus der Gottheit und des Leibes theilhaftig ist, so nimmt der, welcher das Fleisch empfängt, in dieser Nahrung theil an der göttlichen Substanz.

Nach dem bekannten Verhältniß des hl. Augustinus zum hl. Ambrosius ist daher schon von vornherein nicht anzunehmen, daß Augustinus „Spiri-

---

[1] Ep. 57, 2. Vgl. Möhler a. a. O. S. 877 ff. Peters, Kath. 1873. I, 669 ff. II, 25 ff. Der hl. Cyprian. Reg. 1877. S. 467 ff.

[2] De laps. 2. cf. 15. 16.

[3] De trin. 8, 14. [4] De myst. 9, 50. 52. 58. [5] De myst. 9, 58.

[6] De sacr. 4, 4. 15; 5, 23; 6, 1: Sicut verus est Dei Filius dominus noster Iesus Christus, non quemadmodum homines per gratiam, sed quasi Filius ex substantia Patris; ita vera caro, sicut ipse dixit, quam accipimus, et verus eius potus.

tualist und Symboliker wie die Vorläufer der Reformation und Zwingli"[1] ist. Es ist wahr, Augustinus gebraucht die Ausdrücke Figur, Symbol vom Leibe des Herrn[2], wie Tertullian vor ihm gethan. Ja, wenn man nur die Stelle in der christlichen Lehre hätte, so müßte man lediglich an eine Erinnerung an den Tod Christi denken[3]. Aber es wäre ungerecht, eine beiläufige, durch eine theoretische Interpretationsregel bedingte Bemerkung zum Ausgangspunkte der Erklärung zu machen. Augustinus geht auch in der Erklärung von Joh. 6 von dem Logos für alle Menschen aus, betont die Incorporation in den Leib Christi, welcher die Kirche ist, ja sagt geradezu, an ihn glauben, heißt das lebendige Brod essen. Wer glaubt, der ißt, wird unsichtbarerweise gesättigt, weil er unsichtbarerweise wiedergeboren wird[4]. Nichtsdestoweniger fordert er aber zum Genusse der Eucharistie auf und unterscheidet nur zwischen dem Sacramente und der Kraft des Sacramentes. Der Charakter dieser Rede des Herrn brachte es mit sich, den Logos zuerst als das Brod zu bezeichnen, das man durch den Glauben genießt, um dann zu zeigen, daß die Voraussetzung dieses Glaubens die Bedingung für den würdigen Genuß der Eucharistie sei. Die Unterscheidung zwischen würdigem und unwürdigem Genuß[5], zum ewigen Leben und zum Verderben, beweist schon für sich, daß die „Figur" anders gemeint ist. Das Sacrament ist den einen zum Leben, den anderen zum Verderben; aber die Sache des Sacramentes selbst (res ipsa sacramenti) gereicht jedem Menschen zum Leben, wer immer derselben theilhaftig wird. Dies bezieht er insbesondere auch auf die Auferstehung, weil Jesus sagte: „Und ich werde ihn auferwecken." Nur diese Speise und dieser Trank machen diejenigen, von welchen sie genossen werden, unsterblich und unvergänglich, zu Gliedern an der Genossenschaft der Heiligen, wo Friede und volle und vollkommene Einheit sein wird. Aus den Worten „Wer mein Fleisch ißt u. s. w." leitet er die Nothwendigkeit der Kindercommunion ab[6].

An anderen Stellen bekennt Augustinus offen und emphatisch den Glauben, daß der Mensch Christus Jesus, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, uns sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken gebe, „obwohl es schrecklicher erscheine, das menschliche Fleisch zu essen als es zu tödten, das menschliche Blut zu trinken als es zu vergießen"[7]. Wenn er in „gewisser Weise" (secundum quemdam modum) das Sacrament des Leibes Christi den Leib Christi, das Sacrament des Blutes Christi das Blut Christi nennt, wie das Sacrament des Glaubens (Taufe) Glauben[8], so will er nur den Modus der

[1] Harnack a. a. O. III, 144. [2] Enarr. in Ps. 3, 1. Ep. 98, 9.

[3] De doctr. christ. III, 16, 24: Facinus vel flagitium videtur iubere (Ioann. 6, 54), figura est ergo, praecipiens passioni dominicae communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata est.

[4] In Ioann. 26, 1. 11: Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum, sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti.

[5] De bapt. V, 8: Sic indigne quisque sumens dominicum sacramentum non efficit, ut quia ipse malus est, malum sit, aut quia non ad salutem accipit, nihil acceperit. Corpus enim Domini et sanguis Domini nihilominus erat etiam illis quibus dicebat apostolus: „Qui etc." (1 Cor. 11, 29).

[6] Cf. Ep. 186, 8, 30. De pecc. mer. et rem. I, 20, 27; 24, 34. III, 4, 7. Vgl. Schanz, Commentar zu Johannes S. 287.

[7] Contra adversarium leg. et proph. 2, 9. 34. Cf. C. Faust. 20, 13: Certa consecratione fit nobis mysticus (panis), non nascitur. [8] Ep. 98, 9.

Gegenwart bestimmen und die sinnliche Auffassung abweisen [1], denn er verlangt daselbst nachdrücklich, daß man das Sacrament anbete, ehe man es empfange. Dies stimmt ganz mit dem überein, was er vom Abendmahl bemerkt, wo Jesus sich selbst getragen habe [2]. Das Fleisch allein, wie es die Juden verstanden, nützt nichts; es kommt aber der Geist hinzu, und es nützt vieles. So nützt es in der Menschwerdung, so in der Eucharistie, wie Christus sie eingesetzt hat. „Was ihr sehet ist Brod und Kelch, wie es euch euere Sinne verkünden, aber der Glaube sagt euch: das Brod ist der Leib Christi und der Kelch das Blut Christi." [3] Ueberall ist die mit dem göttlichen Logos vereinigte, pneumatische σάρξ gemeint. Insofern trifft der schon früher besprochene Satz Augustins zu, daß etwas anderes geschaut, etwas anderes verstanden wird. Was geschaut wird, hat ein körperliches Aussehen, was erkannt wird, hat eine geistige Frucht [4].

Ein weiteres Eingehen auf das Geheimniß war für die mit der Liturgie und dem Glaubensinhalt vertrauten Gläubigen nicht nöthig und durch die Arcandisciplin, welche hinsichtlich dieses Geheimnisses damals noch streng gehandhabt wurde [5], untersagt. Indem die Eucharistie als Erfüllung der Figuren und Symbole des Alten Testaments betrachtet wurde, war von selbst gegeben, daß sie die Wirklichkeit und Wahrheit darbot. Nur das Fortbestehen der Gestalten und die Unterscheidung zwischen Fleisch und Geist brachte es mit sich, daß man trotzdem von Figur und Symbolum des Leibes und Blutes Christi sprechen konnte. Der Glaube an die wirkliche Gegenwart Christi wurde davon nicht berührt. Nur eine Stimme findet sich unter den späteren Vätern, welche diesem Ergebniß nicht recht zu entsprechen scheint. Papst Gelasius schreibt ähnlich wie Theodoret: „Sicherlich sind die Sacramente des Leibes und Blutes Christi, welche wir empfangen, eine göttliche Sache, weshalb wir auch durch dieselben der göttlichen Natur theilhaftig gemacht werden, und dennoch hört die Substanz oder die Natur des Brodes und Weines zu sein nicht auf." [6] Da er aber gleich nachher bemerkt, daß gleichwie Brod und Wein durch Vermittlung des Heiligen Geistes in diese, nämlich in die göttliche Substanz übergehen und dennoch in der Eigenthümlichkeit ihrer Natur verharren, so kann der Ausdruck nicht den Sinn der Impanationslehre haben. Dies erhellt aber aus dem Zweck der Schrift und dem ganzen Zusammenhang. Denn Gelasius will den Eutychianern, welche aus der Verwandlung des Brodes und Weines die Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche bei der Menschwerdung folgern wollten, den Vorwand entziehen. Deshalb legt er

---

[1] Ioann. 27, 5: Carnem quippe sic intellexerunt (Iudaei), quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur.

[2] Ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum ait: Hoc est corpus meum. Et ipse (Iesus) se portabat quodammodo, cum diceret: Hoc est corpus meum. Ps. 33. S. 1, 10; 2, 2.

[3] Serm. 227. Cf. 272. Schwane a. a. O. II, 1009 ff.

[4] Serm. 272. Vgl. S. 39.

[5] Serm. 307, 2 (3). In Ioann. tr. 11, 4. Serm. 4, 31; 5, 7. Cf. *Epiph.*, Ancor. 57. Haer. 42, 16. Schwane a. a. O. II, 989 f. 1014.

[6] De duabus nat. c. 14. Cf. *Facund.*, Defens. trium cap. IX, 5. Schwane a. a. O. II, 1006. A. 2. 1028.

einen Nachdruck darauf, daß Brod und Wein nach der Wandlung die Eigenthümlichkeiten beibehalten. Wenn er diese Substanz oder Natur nennt, wie Theodoret οὐσία und φύσις, so folgt daraus noch nicht, daß er an das innere Wesen dachte; denn die Eigenthümlichkeiten sind auch gewahrt, wenn die Gestalten als wirkliche, nicht bloß scheinbare Gestalten angesehen werden. Doch ist zuzugeben, daß an sich betrachtet die Beweisführung mangelhaft ist, weil in der Menschwerdung die beiden Naturen ohne Vermischung und Verwandlung fortbestehen, während Gelasius dem Eutyches selbst eine Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche schuld gibt. Allein man darf bei solchen Vergleichungen zum Zweck der Polemik die einzelnen Momente nicht ungebührlich pressen. Auf die Realität der Menschwerdung haben die Väter von jeher Gewicht gelegt, um daraus die Realität der Eucharistie zu erschließen, ohne den Vergleich bis zu der äußersten Consequenz zu verfolgen [1].

Veranlassung zu einem Streit über das Abendmahl gab Paschasius Radbertus durch seine Schrift über den Leib und das Blut des Herrn, welche er zum Unterricht für die bekehrten Mönche in Corbie geschrieben hatte. In dieser betont er die schon den Vätern (Ambrosius, Gregor von Nyssa, Chrysostomus) geläufige Lehre von der Identität des sacramentalen Leibes mit dem natürlichen Leibe des Herrn, der aus der Jungfrau Maria geboren ist und am Kreuze gelitten hat [2]. In der Consecration werden Brod und Wein durch den Heiligen Geist wirksamerweise (potentialiter) in den Leib und das Blut Christi umgeschaffen (creari). Wie der menschliche Leib Jesu durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau geschaffen wurde, so wird durch denselben Geist aus der Substanz des Brodes und Weines mystisch der Leib und das Blut Christi consecrirt. Doch tritt die Wirkung dieser Umschaffung nicht in das Gebiet des Sichtbaren über, sondern ist nur für den Glauben erkennbar. Aber die Figur des Leibes und Blutes ist nicht eine Figur oder ein Vorbild wie das Manna, sondern sie ist mit der Wahrheit verbunden. Die Eucharistie ist unter der Figur des Brodes wahrhaft der Leib des Herrn. Paschasius lehrt aber damit nichts Neues, sondern markirt nur die einzelnen Momente genauer und sucht seine Leser vor einem möglichen Mißverständnisse des Ausdrucks „Figur des Leibes Christi" zu sichern. Wenn man das „ganz" (plane) nicht übertrieben preßt, das „mystisch" und die Auferstehung wohl berücksichtigt, so findet man in dieser Lehre weder etwas Anstößiges noch eine Veränderung der bis dahin herrschenden Lehre. Es ist durchaus unrichtig, daß erst Paschasius die Transsubstantiationslehre in die katholische Kirche eingeführt habe [3]. Hat er auch die Folgerungen aus der griechischen Lehre von der Eucharistie zum erstenmal ganz und voll gezogen, während die Griechen zwar die Wandlung lehrten, aber die Art des Wunders dem Geheimniß überließen [4], so steht er doch auf den Schultern des Ambrosius [5] und Chrysostomus.

[1] Cf. *Ambros.*, De myst. 9, 53. 54. Vgl. S. 345.

[2] Non alia plane caro quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro. c. 1.

[3] *Stieren*, Iren. II, 329. *Choisy*, Paschase Radbert. Genève. 1888.

[4] Harnack a. a. O. III, 378: „Er spricht zum erstenmal in der Kirche ohne Schwanken aus, der sacramentale Leib ist der von Maria geborene; und zwar geschieht das durch eine Verwandlung, die nur das Sinnenfällige unverwandelt läßt."

[5] De myst. 9, 53: Sed quid argumentis utimur? Suis utamur exemplis, in-

Paschasius kann aber nicht einmal einer kapharnaitischen Auffassung beschuldigt werden, denn er bekämpfte diese ausdrücklich, indem er nicht nur das Fortbestehen der Accidentien (sub figura) lehrte, sondern auch den verklärten Leib Christi als gegenwärtig dachte. Besonders verwarf er die sogen. stercoranische Auffassung, welche später einer seiner Anhänger, Amalarius von Metz, vertheidigte. Wenn er bemerkt, daß, wer unwürdig zum Tische des Herrn trete, zwar auch den Leib des Herrn, aber nicht zum Heile und zur Nahrung der Seele, sondern zum Gericht und zur Verdammung wie Judas empfange, so befindet er sich mit den Vätern, die sich an den ersten Korintherbrief anschlossen, selbst mit Augustinus in Uebereinstimmung. Da die geistige Auffassung und die wahre Gegenwart sich nicht ausschließen, so bleibt immer noch die Möglichkeit gewahrt, daß nicht alles, was die Accidentien betrifft, auch dem Leibe Christi widerfährt. Wenn die Accidentien dem gewöhnlichen Proceß der Verdauung unterworfen sind, so wäre es doch frivol „in hoc mysterio cogitare de stercore, ne commisceatur in digestione alterius cibi“. Wo geistige Speise und geistiger Trank genossen werden und der Heilige Geist durch sie im Menschen wirkt, auf daß, wenn etwas Fleischliches in uns ist, es ins Geistige umgewandelt werde und der Mensch ein geistiger werde, was kann da von einer Vermischung vorhanden sein?

Dennoch schien die scharfe Fassung der Identität des Leibes und der Verwandlung manchen Theologen jener Zeit, welche mehr an den Augustin'schen Ausdruck gewöhnt waren, nicht verständlich und anstößig. Darunter sind namentlich Rabanus Maurus und Ratramnus[1], genannt Bertramnus, zu nennen. Sie verlangten eine genauere Unterscheidung zwischen dem eucharistischen und natürlichen Leib Christi. Jener sei nicht nur der verklärte (1 Kor. 15, 44), sondern auch der unter den Gestalten von Brod und Wein gegenwärtige Leib. Seien dies auch nur Gestalten ohne Substanz, so seien sie doch als solche vorhanden und werde nur unter ihnen Fleisch und Blut Christi wahrgenommen und genossen. Die Substanz oder Quiddität sei also dieselbe, die Qualität oder Seinsweise aber verschieden. Dieses Gleichsein der Substanz hat jedoch Ratramnus bei der Bekämpfung der Identität des eucharistischen Leibes mit dem sterblichen gar nicht erwähnt, wie er auch die Verwandlung zwar annimmt, aber nicht bloß die „Figur“ benützt, sondern auch die Verwandlung ähnlich wie bei der Weihe des Taufwassers und bei dem Vorbild des Manna geistig und figürlich erklärt. Dadurch ist zwischen dem Leib Christi außer und in der Eucharistie ein Unterschied wie zwischen Materiellem und Geistigem geschaffen, ohne daß die Beschränkung auf die Accidentien stets zu erkennen wäre. Trotzdem

---

carnationisque exemplo adstruamus mysterii veritatem. Numquid naturae usus praecessit, cum Iesus dominus ex Maria nasceretur? Si ordinem quaerimus, viro mixta femina generare consuevit. Liquet igitur quod praeter naturae ordinem virgo generavit. Et hoc quod conficimus corpus, ex virgine est; quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Iesus partus ex virgine? Vera utique caro Christi, quae crucifixa est, quae sepulta est: vere ergo carnis illius sacramentum est.

[1] Doch ist das ihm zugeschriebene Buch De corpore et sanguine Domini nicht über jeden Zweifel erhaben. Es könnte auch von Erigena herstammen. Schwane a. a. O. III, 631. Vgl. zum Abendmahlstreit: Schnitzer, Berengar von Tours. München 1890.

konnten er und Rabanus sich dem allgemeinen Realismus der kirchlichen Lehre und Praxis nicht entziehen [1]. Ihre wiederholte Anerkennung derselben beweist, daß nicht erst Paschasius „den augustinischen Spiritualismus in die realistische Auffassung" übergeführt hat. Ratramnus konnte nicht „den vollen Spiritualismus im Interesse eines höhern Gottesbegriffes und im Interesse des Glaubens aufrechtzuerhalten" versuchen, denn schon Augustinus hat den Spiritualismus mit dem Glauben an die ideale Gegenwart verbunden. Nur die etwas schroffe Betonung der Identität durch Paschasius konnte den Schein einer Abweichung erwecken und den Widerspruch hervorrufen, und dies nur bei solchen, welche den Augustinismus einseitig faßten.

Dies würde besonders für Erigena sprechen († c. 800), der seine idealistisch-pantheistische Weltauffassung auch auf die Eucharistie ausdehnte und deshalb von Hinkmar von Reims getadelt wurde [2]. Die Synoden von Vercelli und Rom (1050) haben ein Buch Erigena's wegen dieser Irrthümer verworfen. Auch in seinem Hauptwerk „De divisione naturae" berührt Erigena die Eucharistie und nimmt eine Ubiquität des verklärten Christus an.

Seit diesen Streitigkeiten war das Dogma von der Eucharistie wiederholt Gegenstand theologischer Controversen geworden, bei denen namentlich Fulbert von Chartres sich als eifriger Vertheidiger der altüblichen Ausdrücke hervorthat. Doch erneuerte einer seiner liebsten und eifrigsten Schüler die Irrthümer des Erigena. Dies war Berengar aus Tours, Canonicus daselbst und seit 1040 zugleich Archidiakon von Angers. In einem Brief an Lanfranc, Vorsteher der Klosterschule zu Bec in der Normandie, vertheidigte er die Lehre des Erigena über das Abendmahl, weil sie mit der Lehre des Ambrosius, Hieronymus und Augustinus übereinstimme. Diese Lehre wurde auf den genannten Synoden mit der Schrift des Erigena verworfen. Auf der Synode zu Tours 1054, wo Hildebrand als päpstlicher Legat anwesend war, versicherte aber Berengar eidlich, Brod und Wein seien nach der Consecration Leib und Blut Christi. Auf der Synode zu Rom 1059 unter Nikolaus II., wo er sich nach seiner Aussage freiwillig stellte, mußte er eine Formel unterschreiben, in welcher gesagt war, daß Brod und Wein nach der Consecration nicht bloß das Sacrament, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesu Christi seien und sinnlich (sensualiter) nicht bloß im Sacrament, sondern auch in Wahrheit „manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri". Berengar erklärte aber nachher, daß er nur der Gewalt gewichen, im Herzen aber fest geblieben sei. Er veröffentlichte ein Buch, in welchem er nicht nur die Wesenswandlung, sondern auch die reale Gegenwart des Leibes Christi in der Eucharistie läugnete und diese den übrigen Sacramenten und den Typen des Alten Testamentes gleichstellte. Dagegen schrieb Lanfranc seine Schrift „De corpore et sanguine Domini" (1069), welche Berengar mit einer Schrift „De sacra caena" (c. 1073) erwiederte. In dieser gebraucht er nicht nur die Ausdrücke imago und similitudo, sondern sagt ausdrücklich, daß der Ausdruck: „Dies ist mein Leib" nicht weniger tropisch sei als: Christus ist ein Löwe, ein Lamm, der Eckstein u. s. w. Nachdem Alexander II. vergebens

[1] Schnitzer a. a. O. S. 156 ff. Harnack a. a. O. III, 286.

[2] Figura, pignus, similitudo corporis. Hefele a. a. O. IV, 712.

den Weg der Güte versucht hatte und in Frankreich viel hin- und hergeredet worden war, lud Gregor VII. 1078 den Berengar nach Rom, wo er das Glaubensbekenntniß ablegte, daß das Brod des Altars nach der Consecration der wahre Leib Christi sei, der aus Maria geboren wurde, am Kreuze starb und zur Rechten des Vaters sitzt; ebenso, daß der Wein des Altars, nachdem er consecrirt ist, das wahre Blut sei, das aus der Seite Christi floß. Dasselbe beschwor er auf der Fastensynode des folgenden Jahres, doch wurde hier noch bestimmt ausgesprochen, daß Brod und Wein „substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem“ und nicht bloß „per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et in veritate substantiae“ [1]. Berengar beschwerte sich zwar nachher, daß Gregor ihm gegen sein Versprechen mehr zugemuthet habe als das Jahr vorher, doch erfreute er sich des Schutzes des Papstes, zog sich in die Einsamkeit zurück und starb 1088 wahrscheinlich unversöhnt mit der Kirche.

Von nun an war die Wesensverwandlung das Schibboleth der kirchlichen Lehre über die Eucharistie, und das ganze Interesse der Theologie concentrirte sich auf die wissenschaftliche Erklärung dieses durch den einfachen Glauben der Ueberlieferung [2] gestellten Problems, um einerseits die sinnlichen Vorstellungen fern zu halten und andererseits die wirkliche Umwandlung einigermaßen klar zu machen. Während die älteren lateinischen Väter transfigurare, mutare in natura, transferre und ähnliche Ausdrücke gebrauchen, wurde später mehr und mehr convertere üblich. Lanfranc lehrt bereits: „Credimus terrenas substantias . . . converti in essentiam Dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus.“ Er zieht auch mit Paschasius die Folgerung, daß auch die Kinder und Unwürdigen den wahren Leib empfangen (manducatio infidelium) [3]. Allen Einwendungen gegenüber hält er die Autorität der gesammten über die ganze Erde verbreiteten Kirche entgegen. Andere führten diese Lehre weiter. Seine Schüler im Kloster Bec, Guitmund von Aversa und der hl. Anselm sind in seine Fußstapfen eingetreten. Guitmund lehrt gegen Berengar, daß in jeder Partikel Christus sei, Anselm und Alger, daß der ganze Christus auch unter einer Gestalt zugegen sei [4]. Nach Hugo von St. Victor ist die Wesensverwandlung weder eine Vernichtung (annihilatio) der Brodsubstanz, noch eine Neuschaffung des Leibes Christi, sondern ein Uebergang (transitio) der einen Substanz in die andere, der Brod-

---

[1] *Denz.* l. c. n. 298.

[2] Harnack a. a. O. III, 491. A. 6 meint, eine traditionelle Lehre habe man überhaupt nicht gehabt; konnte doch für die Thatsache der Transsubstantiation selbst ein Beweis aus älterer Zeit nicht erbracht werden. Man berief sich besonders auf Pseudo-Ambrosius. Gregor I. sage: „in singulis portionibus totus est“. Doch ist auch hier das letzte Wort noch nicht gesprochen, die Transsubstantiation noch nicht ausgeführt (241). Die vorangehende Darstellung dürfte zeigen, daß der Glaube daran sehr alt ist, und besonders Ambrosius selbst ihn vertritt, Gregor, Paschasius ihn als selbstverständlich betrachten. Die griechische Tradition wird ja gerade für Paschasius angerufen. Die systematische Darstellung und formelle Fassung war wie in vielen anderen Lehren die Aufgabe der Scholastik. Vgl. auch Franzelin a. a. O. S. 182 ff. gegen Pusey.

[3] Vgl. Bach, Dogmengeschichte I, 382 ff. Dagegen Harnack a. a. O. III, 338 ff.

[4] 2 Ep. 4, 107. Vgl. Schnitzer a. a. O. S. 400. 407.

substanz in die Substanz des verklärten Leibes Christi[1]. Auch beim letzten Abendmahl nimmt er eine solche Verwandlung an, während andere eine Verwandlung in den Leib, mit welchem Jesus damals bekleidet war, annahmen[2]. Eine Identität beider vertheidigte übrigens auch Hugo, und diese versteht sich nach der Lehre von der Auferstehung, auf welche schon Jesus in der Rede zu Kapharnaum hingewiesen hatte, von selbst. Durch diese Unterscheidung der Substanz von den Species ist auch die Gegenwart Jesu in jedem Theile gegeben, weil die Substanz des Leibes untheilbar ist.

Die termini dieser Lehre waren aber noch nicht Gemeingut der Schule geworden. Rupert von Deutz († 1135), welcher auch sonst einer mystischen Richtung huldigt, vermeidet an den entscheidenden Stellen die Ausdrücke conversio et transsubstantiatio und hält nach dem Vorgange einiger Väter die Analogie mit der unvermischten Verbindung beider Naturen in Christus fest, weshalb er zu einem Vertreter der Impanationslehre gemacht wurde[3]. Doch ist es nicht ganz sicher, ob er die Substanz oder die Accidentien von Brod und Wein im Auge hat, zumal er anderwärts[4] lehrt, die Species von Brod und Wein werden von der Erde genommen, aber durch den Heiligen Geist „efficaciter in carnem et sanguinem Christi converti, permanente licet specie exteriori“. Dagegen lautet die Lehre des Lombarden wieder ganz bestimmt für die Verwandlung[5]. Ebenso gebraucht die römische Fastensynode von 1097 den Ausdruck (converti). Im 12. Jahrhundert wurde zum erstenmal der Ausdruck transsubstantiatio angewendet[6]. Etwa zu gleicher Zeit (1157) finden wir bei Nikolaus von Methone den Ausdruck μεταστοιχείωσις[7]. Alanus gibt eine Definition des Ausdrucks nach der aristotelischen Philosophie[8].

Im Anfang des 13. Jahrhunderts wurde die kirchliche Lehre von den Sacramenten und der Hierarchie zugleich mit der Grundlage des Christenthums aufs heftigste angegriffen. Die spiritualistischen Secten, welche Ausläufer des frühern gnostisch-manichäischen Dualismus waren und den äußern, hierarchischen Gottesdienst verwarfen, und die sophistischen Richtungen, welche ein Zeitalter des Heiligen Geistes, in welchem das Neue Testament mit den Sacramenten aufhöre, ankündigten, stellten das ganze Wesen und die Organisation der Kirche mit ihren Gnadenmitteln in Frage. Die pantheistische Mystik mengte das Göttliche und Menschliche unterschiedslos durcheinander, identificirte den Vater mit der Welt und den Sohn mit der ewigen Idee des Menschen und den Heiligen

---

[1] De sacr. 2, 8. 9. Vgl. Gietl, Die Sentenzen Rolands. S. 223 ff.

[2] Auch Bonaventura und Thomas. Vgl. Schwane a. a. O. III, 649. Gietl a. a. O. S. 226.

[3] Auch von *Bellarmin.*, De euch. 3, 11 (III, 287). De script. eccl. s. v. Rup. *Vasquez*, In III. Disp. 80, 1. Vgl. Schwane a. a. O. III, 641. Bach a. a. O. II, 399 ff. [4] In Exod. l. 4. c. 7. Cf. *Suarez*, D. 49. S. 2, 12.

[5] Sent. IV. D. 8, 4: Substantiam panis in corpus, vinique in sanguinem converti.

[6] Hildebert, Erzbischof von Tours († 1134). Sermo 93. de div. 6: Cum profero verba Canonis et verbum transsubstantiationis et os meum plenum est etc. Vgl. Morgott a. a. O. S. 77. Franzelin a. a. O. S. 177.

[7] Hefele a. a. O. V, 568.

[8] Contra haer. 1, 58: Transsubstantiatio est illa species mutationis, secundum quam et mutatur materia et substantialis forma, sed remanent accidentia. Talis mutatio fit in consecratione panis.

Geist mit den religiösen Gefühlen, wollte in Abraham die Menschwerdung des Vaters, in Christus die des Sohnes, in jedem von uns die des Heiligen Geistes erkennen, um alles Göttliche menschlich zu machen; denn wie die Herrschaft des Vaters und seines Gesetzes aufgehört habe, als die Herrschaft des Sohnes und seiner Sacramente begann, so werden nunmehr unter der Herrschaft des Heiligen Geistes die Sacramente und mit ihnen das Priesterthum aufhören. Neben den gnostischen Secten waren es besonders Amalarich von Chartres († 1204) und David von Dinanto († um 1210), welche solche Lehren verbreiteten und einen länger wirkenden Einfluß ausübten. Die geschichtliche Offenbarung in Christus galt ihnen als eine Selbstoffenbarung des Menschen, und die Sacramente galten für nichts anderes als was der Mensch aus sich selbst auf dieselben übertrug. Weil sie die Weltkräfte mit Gott identificirten und selbst schon göttlich waren, so brauchten sie keine äußeren Mittel mehr für ihre Vergöttlichung. Um diesen destructiven Tendenzen entgegenzutreten, mußte die Kirche ihre uralte Lehre von den Gnadenmitteln aufs neue einschärfen. Die Umwandlung geschöpflicher Elemente und Kräfte zum Zwecke der göttlichen und vergöttlichenden Geistesnahrung bildet aber den schärfsten Gegensatz gegen die Lehre von dem allgemeinen Göttlichen in der Natur und im Menschen. Daher begreift es sich, daß das vierte Lateranense das Ergebniß der scholastischen Entwicklung über die Wesenswandlung zusammenfaßte und den spiritualistischen, pantheistischen Secten und Theosophen gegenüberstellte, um den Unterschied zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch, Uebernatürlichem und Natürlichem klar auszusprechen und die Mittel, das Geschlecht durch den Gottmenschen zur Theilnahme am Göttlichen zu erheben, nach der Offenbarung in Christus allen zu empfehlen. In der Erklärung des Symbolums bemerkt der hl. Thomas, das Concil habe „veraciter" beigefügt[1], um den Irrthum gewisser Theologen auszuschließen, welche die Gegenwart Christi im Sacramente „secundum figuram sive sicut in signo" lehrten, „sub speciebus" gegen die Irrthümer einiger, welche behaupteten, daß im Sacramente zugleich die Substanz des Brodes und die Substanz des Leibes Christi gegenwärtig sei, was gegen Luc. 22, 19: hoc est c. m., verstoße; es müßte hic est c. m. heißen.

Von da an ist die Transsubstantiationslehre für die Scholastiker eine sententia communis. Alexander von Hales bemerkt dies bereits ausdrücklich[2], führt die Wandlung auf die Consecrationsworte zurück und gibt den Unterschied zwischen der Eucharistie und der Incarnation, in welcher beide Naturen unverändert fortbestehen, an. Weil Thomas in der Anthropologie ein besonderes Gewicht darauf legt, daß der Mensch aus Leib und Seele wie aus Materie und Form zusammengesetzt ist, so muß er, da er wegen der Unähnlichkeit der materiellen und geistigen Substanz die Seele Jesu nicht als terminus ad quem der Umwandlung annehmen kann, dem Leibe des Herrn noch eine andere Form

---

[1] Opusc. 18 (19) c. 3. Das Lateranense 1215 lehrt im Glaubensbekenntniß: In qua (sc. ecclesia) idem ipse sacerdos et sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis (translatis) pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina. *Denz.* l. c. n. 357. Cf. Conc. Lyon. 1274. *Denz.* l. c. n. 388.

[2] S. th. IV. q. 34. m. 1. a. 2: Omnes sacri doctores ponunt virtutem, qua fit haec transsubstantiatio, verbis praescriptis datam fuisse a Domino.

als Grund der bestimmten Qualitäten beilegen. Dies ist nicht die forma corporeitatis im Sinne des Scotus, sondern eine forma accidentalis, die den Leib als einen bestimmten und zugleich lebendigen charakterisirt. Während bei allen anderen Verwandlungen in der natürlichen Ordnung die Materie oder das Individuationsprincip für die Einzelsubstanz unverändert bleibt, wird in der Eucharistie nicht nur die Form, sondern auch die Materie der Brodsubstanz verwandelt [1]. Für die Möglichkeit einer solchen Verwandlung kann er nur auf die Allmacht Gottes verweisen und an die Parallele in der Schöpfung erinnern.

Scotus hat gegen Thomas die Nothwendigkeit einer forma corporeitatis geltend gemacht, weil sonst in der Zeit, während welcher Jesus im Grabe ruhte, im Falle einer eucharistischen Feier ein Leib ohne Form angenommen werden müßte. Ebenso dehnt er die Möglichkeit der Verwandlung auch auf die entgegengesetzte materielle und geistige Natur aus, so daß die Substanz des Brodes auch in die Seele Jesu verwandelt werden könnte. Doch neigt er mehr dahin, die Verwandlung einer Vernichtung der vorhandenen und der Einführung einer neuen Substanz zu nähern und für alle Creaturen, auch die geistigen, eine allgemeine Materie als potenziale Möglichkeitsursache vorauszusetzen. Infolge seiner moralischen Deutung der sacramentalen Wirksamkeit konnte er auch die Verbindung des Leibes Christi mit den unverändert fortbestehenden Gestalten nur als eine moralische fassen. Spätere Scotisten gingen noch weiter, indem sie nicht nur die Möglichkeit einer Consubstantialität erörterten, sondern auch eine Vernichtung der Brodsubstanz und das Eintreten des Blutes Christi an Stelle derselben (per modum adductionis) offen lehrten, während die Thomisten die Ausdrücke transitus, absorptio dafür gebrauchten. Ließ man die annihilatio weg, so führte die adductio zur Consubstantialitäts- oder Impanationslehre. Diese Consequenz wurde auch gezogen von Johannes von Paris, welcher die Substanz des Brodes in die hypostatische Union aufnehmen, von Occam, der als Nominalist eine Trennung der Accidentien vom Subject nicht zugeben wollte, sich aber der Kirche, welcher die Lehre von der Umwandlung geoffenbart sein könne, unterwarf, und besonders von Wiclif [2].

Wiclif lehrte, wenn auch etwas spiritualisirend, die Coexistenz des Brodes und Weines neben dem Fleisch und Blut Christi. Das Sacrament der Eucharistie ist nach dem Glauben des Evangeliums naturaliter wahrhaftiges Brod, sacramentaliter et essentialiter der Leib Christi. Wenn, wie einige es verstehen, der Leib Christi in der Hostie corporaliter, substantialiter et essentialiter zugegen ist, so hört doch die Substanz des Brodes nicht auf. Letztere Lehre wurde auf dem Concil zu Konstanz 1418 verworfen [3]. Ebenso lehrt Eugen IV. die Transsubstantiation [4], indem er sich dem hl. Thomas anschließt.

---

[1] Schwane a. a. O. III, 653. Harnack a. a. O. III, 492 f.

[2] Vgl. Harnack a. a. O. III, 434, 2, der meint, die orthodoxe katholische Ansicht sei monophysitisch, die Berengars nestorianisch, die des Johannes von Paris chalcedonensisch. Vgl. 494.

[3] Articuli 45 Ioannis Wikleff damnati a conc. Const. *Denz.* l. c. n. 477: Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in sacramento altaris. 478: Accidentia panis non manent sine subiecto in eodem sacramento. 479: Christus non est in eodem sacramento identive et realiter propria praesentia corporali.

[4] Pro Armenis: Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus

Wiclif war hierin ein Vorläufer der Reformatoren; aber diese gingen noch viel weiter, indem sie nicht nur die Transsubstantiation verwarfen, sondern auch die reale Gegenwart entweder ganz oder theilweise preisgaben[1], um nur die Bekräftigung des Evangeliums, das Unterpfand der Erlösung darin zu erkennen. Ihre Lehre von der unsichtbaren Kirche und von der Rechtfertigung durch den Glauben allein konnte den Sacramenten nur eine untergeordnete Stelle einräumen und um so weniger eine volle Anerkennung der Gegenwart Christi in der Eucharistie gestatten. Doch vermochte es Luther, obwohl er anfangs seinem Princip gemäß die Wandlung bestritt und die Bedeutung des Glaubens für den Empfänger betonte und gern dem Papstthum einen Stoß versetzt hätte, nicht über sich zu bringen, gegen den klaren Wortlaut der Heiligen Schrift und die allgemeine Ueberlieferung entschieden Stellung zu nehmen, und vertheidigte gegen Karlstadt und Zwingli mit Heftigkeit die Gegenwart Christi im Sacramente[2]. Selbst die Verwandlungslehre hat er weniger aus exegetischen Gründen als im Anschluß an eine Aeußerung des Petrus de Alliaco aus Abneigung gegen die aristotelisch-thomistische Dialektik verworfen. Zwingli konnte ihm mit Recht vorwerfen, daß er entweder die ganze Eucharistie symbolisch erklären oder mit den Katholiken die Verwandlungslehre annehmen müsse. Noch im Jahre 1543 wollte er dieselbe frei lassen.

Die Augsburger Confession steht der katholischen Lehre noch sehr nahe[3]. Ursprünglich war sogar der Beisatz „sub specie panis et vini“ hinzugefügt, den aber Melanchthon bereits 1531 wegließ. Im deutschen Exemplar hieß es, „daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter Gestalt des Brodes und Weines im Abendmahl gegenwärtig sei.“ Die Apologie bestätigt dies[4] und beruft sich auf die römische und griechische Kirche, besonders auf Cyrill

---

Christi, et substantia vini in sanguinem convertuntur: ita tamen, quod totus Christus continetur sub specie panis et totus sub specie vini. Sub qualibet quoque parte hostiae consecratae et vini consecrati, separatione facta, totus est Christus.

[1] Seyerlen, Das Abendmahl im Sinne des Stifters und das Verhältniß der Abendmahlslehre der Reformatoren dazu. Zeitschrift für praktische Theologie. 1889. S. 136—168. Lobstein a. a. O. S. 161. 188. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert. 1857. III, 331 ff. 539 ff. Röhm, Confessionelle Geg. IV, 73 ff.

[2] Apologia de caena Domini: D. Carlstadius ex his sacrosanctis vocabulis: hoc est c. m. misere detorquet pronomen hoc; Zwinglius autem verbum substantivum est macerat; Oecolampadius nomen corpus torturae subicit: alii totum textum excarnificant. Vgl. auch Herzog, Real-Encykl. I², 39: „Luther und die ihm anhängenden Theologen sahen wohl ein, daß die Festhaltung des rein buchstäblichen Sinnes schnurstracks zur katholischen Lehre führe. In der That steckt in der buchstäblichen Erklärung die ganze katholische Theorie und Praxis in Beziehung auf das Sacrament des Altars, nicht bloß die Wandlung der Elemente, die Anbetung der Hostie, die Kelchentziehung, sondern auch das versöhnende Opfer der Messe, welches gemäß dem strengen Wortsinn des Textes während des Abendmahles dargebracht wurde.“ Vgl. Röhm a. a. O. IV, 273. Janssen a. a. O. III, 350 ff.

[3] I. a. 10: De caena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in caena Domini, et improbant secus docentes (sc. Zwinglianos). Dazu bemerkt die Confutation: „Laudabiliter et hic principes Romane et catholice consentiunt ecclesie.“ Ficker, Die Confutation. 1891. S. 40.

[4] Cap. 4. a. 8: Quod in caena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis et vere exhibeantur cum illis rebus quae videntur, pane et vino.

von Alexandrien, um zu zeigen, daß sie eine in der ganzen Kirche angenommene Lehre vertheidige. Die Wittenberger Concordienformel vom Jahre 1536 sollte die Lutheraner mit den Schweizern versöhnen; doch gab Luther im folgenden Jahre zur Beruhigung der Schweizer eine Erklärung ab, in welcher die Schweizer ihre Lehre wiederfinden konnten, und Melanchthon ließ in einer neuen Ausgabe des Textes der Confessio (confessio variata) die gegen die Reformirten gerichtete Schlußbemerkung weg.

In den Schmalkalder Artikeln wird hinzugefügt, daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi auch von den gottlosen Christen genossen werden, dagegen wird die Transsubstantiation ausdrücklich verworfen [1]. Im großen Katechismus wird formell die Impanationslehre vorgetragen [2]. Brod und Wein seien durch das Wort eingeschlossen und an dasselbe gebunden. Luther beruft sich hierfür auf das Augustinische „accedit verbum ad elementum et fit sacramentum“. Augustinus habe kaum etwas Treffenderes gesagt. „Wenn hunderttausend Teufel sammt allen Schwärmern daher fahren und sagen: wie kann Brod und Wein Christi Leib sein? so weiß ich, daß alle Geister und Gelehrten auf einem Haufen nicht so klug sind als die göttliche Majestät im kleinsten Fingerlein.“ Neben der Impanation mußte aber die Ubiquität des Leibes Christi angenommen werden, weil sonst eine Umwandlung unausweichlich wäre [3]. Die Impanations- oder Consubstantiationslehre hatte zwar auch im Mittelalter verschiedene Anhänger gehabt; sie wird von Hugo, Albertus, Thomas u. a. erwähnt, aber auch bekämpft und verworfen [4]. Daß Gerhoch von Reichersberg die Ubiquität gelehrt habe, wird bestritten [5]; doch schien er die Menschheit und Gottheit zu identificiren, überhaupt den pneumatischen Charakter in der Menschwerdung zu betonen, so daß sich diese Consequenz für die Eucharistie ergeben konnte. Aber selbst diese wenigen, von der ganzen Scholastik bekämpften Theologen haben doch die Gegenwart nicht erst beim Genusse eintreten lassen. Diese Meinung hatte nach dem Lombarden keinen Vertheidiger unter den Lehrern der Kirche [6]. Melanchthon hatte diesen Ausweg auf dem Reichstag zu Regensburg (1541) gefunden [7] und war dafür von Luther, der jene schon zu Wittenberg 1536 ausgesprochen hatte, aber den Schweizern gegenüber wieder ändern mußte, belobt worden.

Die Concordienformel hat sowohl die Impanationslehre, als die Ubiquität und den Eintritt der Gegenwart des Leibes Christi beim Genusse aufgenommen. Sie lehrt, Christus sei zugegen „una cum pane et vino“, und erinnert daran,

---

[1] P. III. a. 6.

[2] P. V. n. 7: Sacramentum altaris est verum corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi, in et sub pane et vino per verbum Christi nobis Christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum.

[3] Luther in der Schrift: Daß die Worte Christi: Das ist mein Leib veste stehen, wider die Schwarmgeister. Großes Bekenntnuß vom Abendmahl Christi. Walch a. a. O. XX, 950 ff. 1118 ff. Vgl. Hefele-Hergenröther, Conciliengeschichte IX, 655 f.

[4] Schwane a. a. O. III, 641. 644. 650. 653. 658 f.

[5] Hefele a. a. O. V, 528. Bach a. a. O. S. 444 f. [6] Sent. IV, D. 11, 1.

[7] Calvin schreibt darüber: Melanchthon und Butzer „verfertigen zweideutige und geschminkte Formeln über die Transsubstantiation, die Gegner durch lauter Dunst zu befriedigen suchend. Sie fürchten nicht zweideutige Redensarten, obgleich es doch nichts Schädlicheres gibt“. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes. 1881. III, 449. Vgl. 351 ff.

daß bei dem Entwurf einer Concordienformel zu Wittenberg 1536 Butzer seine Meinung nach Irenäus[1] dahin erklärt habe, die Eucharistie bestehe aus zwei Dingen, einem irdischen und himmlischen; mit dem Brod werde der Leib Christi dargereicht, aber nicht durch Transsubstantiation noch durch örtlichen Einschluß im Brod oder durch eine dauernde Vereinigung außerhalb des Gebrauches, sondern durch eine sacramentale Einigung (unione sacramentali) bei der Darreichung des Brodes werde zugleich der Leib Christi von Würdigen und Unwürdigen an Würdige und Unwürdige gereicht. Außerhalb des Gebrauches sei der Leib nicht gegenwärtig[2]. Der verflüchtigenden Spiritualisirung gegenüber habe Luther in den Schmalkaldischen Artikeln und im großen Katechismus nachdrücklich die reale Gegenwart vertheidigt und sich für alle Zukunft gegen eine andere Lehre verwahrt als die, daß im Sacrament wahrhaftig der Leib und das Blut Christi im Brod oder Wein mit dem Munde gegessen und getrunken werde[3]. Noch vor seinem Tode habe er dies im „Kurtz Bekenntnuß“ bestätigt. Sie selbst gebraucht die Ausdrücke sub, cum, in pane, um die Transsubstantiation abzuweisen und die „unio sacramentalis substantiae panis non mutatae et corporis Christi“ auf diese Weise zu lehren. Aehnlich sei auch das „Verbum caro factum est“ in der Heiligen Schrift[4] erklärt und haben viele Väter[5] durch die Vergleichung mit der Person Christi das Geheimniß des Herrn wohl erläutert. Doch sei die Union keine persönliche (unio personalis hypostatica) wie in der Incarnation, noch eine physische oder eine Art Verschmelzung, noch eine örtliche (unio localis) d. h. eine Einschließung Christi in Brod und Wein, sondern eine sacramentale, so daß die Worte „hoc est c. m.“ trotz des „in, sub, cum pane“ ihre Geltung behalten. Die Gegenwart des Leibes werde durch die Wiederholung der Einsetzungsworte, welchen von Christus eine besondere Kraft mitgetheilt worden sei, bewirkt. Doch genüge diese benedictio s. recitatio allein nicht, sondern es gehöre die ganze Handlung des Mahles dazu. Wenn das gesegnete Brod nicht ausgetheilt und genossen werde, so sei es nicht der Leib Christi, weil das „hoc facite in meam commemorationem“ nicht zur Anwendung komme[6]. Dazu gehören die Consecrations- oder die Einsetzungsworte, die Austheilung und die Nießung. Denn so sei schon von Luther gegen die Päpstlichen gelehrt worden. Deshalb wurde nach dem Vorgang des Chemnitz die sacramentale Gegenwart auf die ganze Abendmahlsfeier ausgedehnt und eine forma sacramenti externa et interna unterschieden; zur ersten gehören die Consecration, welche nur declarative Bedeutung habe, die Austheilung und Nießung, zur andern das mündliche Essen (manducatio oralis) des Leibes und Blutes Christi, das aber auf übernatürliche, nicht auf kapharnaitische Weise geschieht.

Die „Sacramentarier“, unter welchen Luther und die Concordienformel die Reformirten, vor allem Zwingli und Oekolampadius, welche die Opposition Karlstadts gegen Luther unterstützt hatten, verstanden, haben ihrem rationalistischen Standpunkt gemäß im Sacrament des Altars lediglich ein

---

[1] Adv. Haer. IV, 34. *Stieren* l. c. II, 460 sq.

[2] I. c. 7. a. 1. II. c. 7. n. 13. [3] II. c. 7. n. 30.

[4] Kol. 2, 9. Apg. 10, 38. 2 Kor. 5, 19.

[5] Justin, Cyprian, Augustinus, Leo, Gelasius, Chrysostomus.

[6] L. c. 36. 80 sq. Cf. I, 7, 15.

Unterscheidungszeichen, dessen Bedeutung erst durch den geistigen Genuß im Glauben für das religiöse Leben zur Geltung komme, erkennen wollen oder eine geheimnißvolle, von Christus im Himmel ausgehende Kraft gelehrt. Für beide Fälle war eine symbolische oder metaphorische Deutung der anerkanntermaßen buchstäblich klaren Worte des Herrn nothwendig. Zwingli und Oekolampadius erklärten die Eucharistie für ein bloßes Symbol zur Erinnerung an den Versöhnungstod Christi, an welchem die Genießenden durch den Glauben theilnehmen. Zwingli erklärt ἐστί = bedeutet, Oekolampadius σῶμα = signum s. figura corporis.

Nicht ebenso weit ging Calvin, indem er einerseits zwar die reale Gegenwart verwarf, aber andererseits doch eine moralische oder dynamische Gegenwart festhalten wollte, also eine „übersinnliche Sinnlichkeit" lehrte. Er glaubte, daß gleichzeitig mit dem Genuß der sinnlichen Elemente, die in jeder Beziehung bleiben, was sie sind, und nur den Leib und das Blut Christi bedeuten, eine aus dem Leibe Christi, der nur im Himmel ist, ausfließende Kraft dem Geiste dargeboten werde. Der Geist des Menschen erhebe sich gleichsam in den Himmel und genieße dort den Leib und das Blut Christi, ja Christus selbst mit allen seinen Gaben, wahrhaft und wesentlich, aber doch geistig. Es sei der Leib Christi virtualiter gegenwärtig, werde aber nur von den würdig Empfangenden [1], d. h. von den Prädestinirten genossen. Diese Auffassung fand großen Anklang, denn nicht nur wurde sie in den Zürichischen Consens von den helvetischen Reformirten aufgenommen, und in den späteren reformirten Symbolen gelehrt, sondern auch Melanchthon und viele Lutheraner neigten ihr zu [2], wenn es auch Melanchthon erst nach dem Tode Luthers zu bekennen wagte, ja sich erst einige Monate vor seinem Tode, als er für seinen Leib nichts mehr zu befürchten hatte, entschieden für Calvin erklärte, während er vorher durch zweideutige und hinterlistige Redensarten den Zwiespalt zu verdecken und die Gläubigen zu täuschen gesucht hatte. Er hatte deshalb seit 1540 die Augsburger Confessio immer mehr zu Gunsten des Kryptocalvinismus zu ändern gewußt. Seine Schüler ahmten dieses Beispiel nach und verschafften dem Kryptocalvinismus weitere Verbreitung, sich selbst aber ein tragisches Schicksal, welches der Kurfürst von Sachsen bei der Entdeckung des betrügerischen Treibens über sie verhängte. Die Concordienformel wies den Calvinismus ab, indem sie, wie oben bemerkt wurde, die reale Gegenwart beim Genusse, den Genuß für alle, auch die Unwürdigen, und mit Berufung auf Luther die von den Württembergern unter Brenz schon vorher in das Glaubensbekenntniß aufgenommene Ubiquität des Leibes Christi lehrte [3].

Diesen verschiedenartigen Irrlehren gegenüber, welche nur in der Verwerfung der Transsubstantiation, der realen Gegenwart vor dem Genuß und im Glauben an ein Unterpfand des in Christi Tod verdienten Heiles einig waren, hatte die katholische Kirche nur nöthig, sich auf die ununterbrochene

---

[1] Diese Ansicht wird vom Lombarden IV. D. 9, 2 erwähnt. Auch bei Origenes (in Matth. 11, 14) wollte man dieselbe finden, aber mit Unrecht; denn Origenes redet von der unwürdigen Communion, welche die calvinische Deutung ausschließt. Vgl. S. 338. Schwane a. a. O. I, 702. 706.

[2] Möhler, Symbolik S. 323. 326 f. [3] II, 7. n. 90 sq.

Tradition aller Kirchen zu berufen. Für die reale Gegenwart hatten die Lutheraner diese Berufung gegen die Schweizer selbst anerkannt und angewandt. Luther meinte, es sei gefährlich, anzunehmen, „daß die Kirche so viele Jahrhunderte durch die ganze Christenheit den wahren Verstand der Sacramente nicht gehabt habe.“ [1] Aehnlich drückte sich Laynez auf dem Concil zu Trient aus: „Wenn Christus in der Eucharistie nicht wahrhaft und eigentlich zugegen wäre, so hätte er seine Kirche im Götzendienst gelassen.“ [2] Die wenigen Stimmen für eine Impanationslehre waren allgemein zurückgewiesen worden. An eine Ubiquität Christi aber hatte kaum jemand gedacht; denn einerseits wurde gerade durch die Vergleichung der Transsubstantiation mit der Schöpfung die Allmacht des Schöpfers über die Materie bei der Verwandlung als Gegensatz zu allen pantheistischen und gnostischen Versuchen hervorgehoben, andererseits hinderte die klare Lehre von der Incarnation mit den beiden unveränderten Naturen sammt ihren Eigenthümlichkeiten daran, auch für den verklärten Leib eine der göttlichen gleichkommende Allgegenwart anzunehmen [3]. Nur bei Alger wollen einzelne Theologen „schüchterne Ansätze zur Lehre von der Ubiquität der Substanz des Leibes des himmlischen Christus“ gefunden haben [4]. Er hatte bemerkt, Christus könne corporaliter überall sein, wo er wolle, um die Schwierigkeiten, welche an der Vorstellung der Neuschaffung des eucharistischen Leibes haften, zu beseitigen [5]. Zwar sagt Thomas, wenn irgend zwei Dinge verbunden seien, müsse, wo das eine wirklich sei, auch das andere sein [6]; aber dies gilt nur von adäquaten und gegenseitig unabhängigen Dingen. Der Leib Christi kann nicht ohne die Gottheit sein, aber wohl die Gottheit ohne den Leib.

Das Tridentinum konnte sich also auf eine zweifellose alte Tradition und auf eine wohlausgebildete Terminologie stützen, als es die Irrthümer der Reformatoren über die Eucharistie verwarf. Zuerst wies es die am weitestgehenden Verirrungen zurück, sodann diejenigen, welche dem katholischen Dogma näher kamen. Da Zwingli und Oekolampadius die wahre und wirkliche, Calvin die wesentliche Gegenwart Christi läugneten, so erklärte das Concil, daß im Sacramente der Eucharistie nach der Consecration Jesus Christus als Gott und Mensch wahrhaft, wirklich und wesentlich unter der Gestalt jener sichtbaren Dinge zugegen sei, und zwar Leib und Blut zugleich mit der Seele und Gottheit und also der ganze Christus und nicht bloß in einem Zeichen (Zwingli) oder einer Figur (Oekolampadius) oder einer Kraft (Calvin) [7]. Gegen den Einwand Calvins, daß unser Heiland immer zur Rechten des

---

[1] De Wette, Werke. IV, 570. Janssen a. a. O. III, 350.

[2] *Theiner*, Acta I, 491.

[3] Vgl. Matth. 26, 11; 28, 6. Luc. 24, 6. 51. Joh. 13, 36; 14, 25 f. *Ambros.*, De fide II, 4. *Cyr. Hier.*, Cat. 14, 1. 24 sq. *Aug.* in Ioann. tr. 78, 1: A quibus homo abscedebat, Deus non derelinquebat, et idem ipse Christus homo et Deus. Ergo et ibat per id quod homo erat, et manebat per id quod Deus erat: ibat per id quod uno loco erat, manebat per id quod ubique erat. Ep. 187 ad Dard. 2 sq. Cf. Petav. De inc. 10, 7—10.

[4] Thomasius bei Harnack III, 339. A. 1. Vgl. dagegen Schnitzer a. a. O. S. 379.

[5] Bach a. a. O. I, 389 ff. Ueber Gerhoch von Reichersberg s. S. 356.

[6] S. th. III, 76, 1. Gegen die Ubiquität vgl. III, 75, 1 ad 3. 4; 76, 5. 6 ad 1; 81, 1 ad 2. [7] S. 13 c. 1. can. 1.

Vaters sitze, bemerkt die Synode, dies gelte für den natürlichen Modus der Existenz, so daß die Ubiquitätslehre abgewiesen ist, schließe aber nicht aus, daß der Leib Christi an anderen Orten sacramentaliter zugegen sei. Wenn wir auch diese Existenzweise kaum mit Worten ausdrücken können, so können wir doch durch das vom Glauben erleuchtete Denken die Ueberzeugung gewinnen, daß dieselbe für Gott möglich sei, denn so haben unsere Vorfahren alle geglaubt und gelehrt. Gegen die Impanationslehre beruft sich die Synode auf die Worte des Herrn, wonach das, was er unter der Gestalt des Brodes darbot, wirklich sein Leib gewesen sei. Deshalb habe die Kirche immer die Ueberzeugung gehabt und erkläre die Synode aufs neue, daß durch die Consecration des Brodes und Weines eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brodes in die Substanz des Leibes Christi, unseres Herrn und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz des Blutes vor sich gehe, und diese Verwandlung sei passend und im eigentlichen Sinne von der katholischen Kirche Transsubstantiation genannt worden [1]. Diese Gegenwart trete also nicht erst beim Genuß ein, denn gerade hierin zeige sich die Erhabenheit der Eucharistie über alle Sacramente. Während diese die Kraft der Heiligung erst beim Gebrauch haben, ist in der Eucharistie der Urheber der Heiligkeit vor dem Gebrauch gegenwärtig. Denn die Apostel hatten die Eucharistie noch nicht aus der Hand des Herrn empfangen, als dieser schon versicherte, dies sei sein Leib, was er darbiete, und stets war es der Glaube der Kirche, daß sogleich nach der Consecration der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn unter den Gestalten des Brodes und des Weines kraft der Worte gegenwärtig seien [2].

Der Ausdruck Transsubstantiation setzt die Kenntniß der scholastischen Philosophie voraus. Nach dieser ist die Substanz das den wahrnehmbaren Accidentien zu Grunde liegende, den Sinnen unzugängliche, nur mit dem Verstande zu erkennende Substrat, also das Wesen von Brod und Wein, wie es als Compositum aus Form und Materie bestimmt wird. Wird diese Substanz verwandelt, so kann vom Brod keine Substanz mehr übrig bleiben, weil sonst im Compositum zwei Substanzen sein müßten, was unmöglich ist. Auch würde dann der Leib Christi nicht aus der Substanz des Brodes hervorgehen, sondern würde hinzugebracht, müßte also vom Himmel herabsteigen und könnte, ohne Annahme der Ubiquität, nicht an vielen Orten zugleich zugegen sein. Die Verwandlung kann aber auch nicht durch Vernichtung der Substanz des Brodes bewirkt werden, weil überhaupt die Vernichtung einer Substanz schwerlich anzunehmen ist und dann nur von einer Substitution, nicht von einer Transsubstantiation die Rede sein könnte. Eine Auflösung in die Elemente nach

---

[1] S. 13. c. 4. can. 2. Professio Trid. M. Canus erklärte auf der Synode, die Gegner wenden ein, daß dies (transsubstantiatio) ein neues Wort sei, allein wenn das Wort auch neu sei, so sei die Sache doch immer in der Kirche vorhanden gewesen. Gegen eine neue Häresie sei es auch am Platz, neue Wörter zur Verurtheilung anzuwenden. Das Wort finde sich schon bei Innocenz III. und Eugen IV., doch scheine es dort nicht zum Glauben zu gehören. *Theiner*, Acta I, 493. In der Bulle Auctorem fidei tadelt Pius VI., daß die Synode von Pistoja in der prop. 29 zwar die reale Gegenwart Christi und das Aufhören der Substanz lehre, aber die Transsubstantiation, welche das Tridentinum als einen Glaubensartikel definirt habe, übergehe. [2] L. c. c. 3.

moderner Anschauung könnte nur als chemische Zersetzung betrachtet werden und müßte wahrnehmbar sein, eine Auflösung in die erste Materie (materia prima) ist unmöglich, weil diese nicht für sich existiren kann[1]. Deshalb lautet der gewöhnliche Schulausdruck: Substantia panis non annihilatur, quia non desinit in nihil, sed in corpus Christi.

Um die Art und Weise der Umwandlung zu erklären, haben die Väter die Analogie der Menschwerdung benützt, nicht um die Coexistenz zweier Körper daraus abzuleiten, sondern um durch die Erzeugung des Menschen Jesus aus dem Heiligen Geiste die Schöpfung des Leibes Christi in der Eucharistie zu erklären. „Wozu brauchen wir Beweise? Wir wollen Beispiele anführen und durch das Beispiel der Menschwerdung die Wahrheit des Geheimnisses befestigen." Paschasius hat die Verwandlung bereits als eine fortwährende Schöpfung erklärt, die in Parallele zur Menschwerdung steht. Dem Heiligen Geist entspricht das Wort Christi, dem Schooß der Jungfrau die Elemente; die Wirkung ist dieselbe; der sacramentale Leib ist der historisch-verklärte[2]. In der Scholastik wurden zwei Versuche zur nähern Erklärung gemacht. Die thomistische Theologie lehrte eine Reproduction oder eine Schöpfung des Leibes. Gott schaffe im Moment der Wandlung aus der Substanz des Brodes den Leib Christi, wie auch die Zeitwörter fieri, confici, creari und die Vergleichung mit der Schöpfung und die Verwandlung des Wassers zu Kana andeuten[3]. Die Anwesenheit an vielen Orten (multilocatio) wird dadurch erkärt, daß Christus im Himmel circumscriptive, im Sacramente aber weder definitive noch circumscriptive, sondern unräumlich per modum substantiae gegenwärtig sei[4]. Andere nehmen dagegen an, daß der Leib an mehreren Orten localiter, also auch circumscriptive et definitive sein könne[5]. Weil der Leib im Himmel bereits existirt und eine Neuschöpfung für den mit dem himmlischen identischen eucharistischen Leib nicht angenommen werden könne, so haben die Scotisten und mit ihnen die Mehrzahl der Theologen[6] die Auf-

---

[1] *Thom.*, S. th. III, 75, 3.

[2] Schnitzer a. a. O. S. 136. 308. Schwane a. a. O. III, 629.

[3] *Thomas, Lessius*: Actio productiva, replicatio vel reproductio vel collatio. De perfect. 12, 16, 119. Suarez (Disp. 50. S. 4, 18) erklärt die Identität des eucharistischen mit dem himmlischen Christus dadurch, daß er jenen durch diesen geschaffen werden läßt, wie die Väter gesagt haben, der Herr erschaffe täglich seinen Leib.

[4] *Thom.*, S. th. III, 76, 5. Circumscriptive ist ein Gegenstand an einem Ort, wenn seine Theile räumlich begrenzt sind, so daß kein Theil den Platz des andern einnimmt, definitive, wenn er auf den bestimmten Ort beschränkt ist und nicht zugleich an einem andern Ort sein kann.

[5] *Bellarm.* l. c. III, 271. *Suarez,* D. 48. S. 4. Vgl. dazu Schmid, Quantität und Substanz, Zeitschrift für kathol. Theologie. 1890. S. 647 ff. Localiter sei hier nicht wie immer von der räumlichen oder örtlichen Gegenwart, sondern von jener örtlichen Gegenwart zu verstehen, welche bei körperlichen Dingen die naturgemäße ist und darin besteht, daß der Körper durch factische Undurchdringlichkeit und wirkliches Nebeneinander der Theile (per resistentiam sensibilem et per partes extra partes) sich bemerkbar macht und einen bestimmten Platz einnimmt. Dadurch sei aber der Körper doch nicht auf einen mathematischen Punkt (*Suarez,* D. 52. S. 3) beschränkt. Vom Gegentheil überzeuge uns die katholische Lehre von der Eucharistie, wonach Christi Leib in der ganzen Hostie sei (S. 660).

[6] Auch Oswald, Sacramentenlehre. 3. A. II, 378.

fassung bevorzugt, wonach das Eintreten des Leibes per adductionem s. introductionem bewirkt wird[1]. Der in der Glorie vorhandene Leib Christi werde örtlich in den substanzlosen Accidentien des Brodes anwesend, so daß derselbe Leib Christi zu derselben Zeit zur Rechten des Vaters sitze und zugleich an verschiedenen Orten im Sacramente eingeführt sei. Durch eine verschiedene Existenzweise wird die Multilocation des Leibes Christi ohne Ubiquität nach der Analogie der Bilocation aus dem Leben einzelner Heiligen erklärt. Doch wird dadurch das Wesen der Verwandlung ziemlich gefährdet. Diese Deutung führt leicht zu der Annihilation, wenn man nicht die Verdrängung der einen Substanz und die Einführung der andern als Verwandlung bezeichnet.

Beide Auffassungen stimmen darin überein, daß das Fortbestehen der Accidentien nur durch ein Wunder der göttlichen Allmacht möglich ist[2]. Bellarmin erinnert an das Wort: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich." Es sei aber kein Widerspruch, daß ein Körper irgendwo sei, ohne einen Raum einzunehmen, oder nicht undurchbringlich sei, denn dies gehöre nicht zum Wesen des Körpers. Der Herr spreche ja auch vom Kameel, welches durch ein Nadelöhr gehe (Matth. 19, 26); der Auferstandene erscheine bei verschlossenen Thüren (Joh. 20, 19), gehe aus dem verschlossenen Grabe hervor. Ja er sei vor seiner Auferstehung auf dem Meere gewandelt und habe sich seinen Feinden auf wunderbare Weise entzogen (Joh. 8, 59). Denn man kann die Accidentien weder einer andern Substanz, wie der Luft (Abälard), noch der Menschheit Christi belegen, weil zwischen beiden keinerlei Beziehung besteht, was schon damit angedeutet wird, daß man die Accidentien nicht als species propriae, sondern als species alienae den Substanzen des Blutes und Fleisches beilegt. Es ist bloß eine Umschreibung des unbegreiflichen Verhältnisses, wenn man den Leib Christi zwar nicht als Substanz, aber doch als den wesentlichen und vorzüglichen Theil des Sacramentes, als das νοούμενον, diesen als den φαινομένοις unterlegt[3]. Will man aber statt des fortgesetzten Wunders (Lomb., Alex. v. Hales u. a.) eine Art natürlicher Erklärung versuchen, so kann man mit Albertus, Thomas u. a.[4] den Accidentien ein Sein beilegen, dessen Träger die räumliche Ausdehnung oder die Quantität der Brodsubstanz bleibt[5], indem diese als die

---

[1] Actione adducente (Bellarm., Becan.), conservante (Suarez), introducente corpus Christi (Lugo). *Bellarmin.* l. c. III, 272: Transsubstantiatio est una actio, quia est quaedam voluntas s. volitio Dei, qua ipse vult non conservare panem (negativa actio), ut in eius locum ponatur corpus Domini (positiva actio). Franzelin S. 178 mit Lessius mehr eine productio als eine adductio, also replicatio.

[2] Cat. rom. II, 20: Sine ulla re subiecta esse, mira quadam atque inexplicabili ratione. 37: Ut supra omnem ordinem ipsa se, nulla alia re nisa, sustentent. Cf. *Thom.*, Opusc. 3 (2) c. 8: Deus, qui est substantiae et accidentis creator, potest accidentia sensibilia conservare inesse, subiectis in aliud transmutatis. Dalgairns S. 40: „Gib dem hl. Thomas seine Anschauung von der Substanz und von der Ausdehnung zu und du kannst mit ihr das heilige Sacrament construiren." S. 51: Leibniz habe durch seine lebendigen Kräfte die Idee der Substanz auf die rechte Basis gestellt.

[3] Hurter, Franzelin S. 208. 270 f. Vgl. Veith, bei Riebl, Kreislauf des Lebens. Kempten 1876. S. 150: „An die Stelle ihres bisherigen Wesensgrundes ist nur die Substanz der verklärten Leiblichkeit Christi eingetreten, von der sie nunmehr, so lange ihr stoffliches Gebilde dauert, gehalten und getragen werden." Vgl. auch Lugo (De euch. Disp. 10, 35), Perrone, Oswald, Scheeben u. a. Al. Schmid, Kirchen-Lex. I, 630.

[4] Vgl. Schwane a. a. O. III, 650. 658 [5] *Thom.*, S. th. III, 76, 1 ad 3; 76, 5.

erste und nächste Erscheinung der Substanz und als der gemeinsame Stamm aller übrigen Accidentien betrachtet werden kann[1]. Dies wäre noch zutreffender, wenn man überhaupt die Ausdehnung zum Wesen der Dinge rechnete und die Accidentien auf Bewegungserscheinungen zurückführte[2]. Aber es leuchtet ein, daß auch hiermit das Wunderbare nicht beseitigt ist, freilich auch nicht beseitigt werden soll; doch wird so eher einige Einsicht in das Geheimniß gewonnen. Denn der Charakter des Sacramentes, als eines sinnlichen Zeichens, verbietet es, die Species bloß auf eine Einwirkung Gottes zurückzuführen[3]. Ebenso ist die stricte Läugnung jeder lokalen Gegenwart an verschiedenen Orten ohne Ubiquität unmöglich. Freilich kann der Leib Christi nicht nach dem Satze: locus et locatum aequalia, gemessen werden, aber er ist doch „multis in locis sua substantia“ gegenwärtig[4], wie auch Thomas früher sagte, man könne die philosophischen Kategorien auf das Altarssacrament nicht anwenden, doch habe es einige Aehnlichkeit mit der lokalen Gegenwart der Dinge. Demgemäß sage Innocenz, der Leib Christi sei an mehreren Orten, weil er unter mehreren Gestalten enthalten sei[5].

Zur Versinnbildlichung des unerklärlichen Geheimnisses[6] können einzelne

---

[1] Vgl. Schmid a. a. O. S. 666. Bei der Quantität seien die Theilmomente, wie Ausdehnung, Widerstand oder Undurchdringlichkeit, Farbe oder Sichtbarkeit, Schwere und die übrigen sinnenfälligen Eigenschaften nicht als ein mehr äußerliches Conglomerat oder Aggregat ohne innern Zusammenhang anzusehen. Vielmehr bestehe zwischen denselben ein naturgemäßer Zusammenhang, infolge dessen ein Kernmoment Träger, die übrigen Schale oder Eigenschaften dieses Trägers seien. So faßten die Scholastiker die Gestalten des Altarssacramentes oder die eucharistischen Accidentien. Als Träger galt die Quantität. Aber sie unterschieden nicht zwischen der reinen und mehr abstracten Quantität einerseits und der ganz concreten Ausdehnung oder Quantität andererseits, welche neben der eigentlichen oder physischen Theilbarkeit zugleich die Widerstandsthätigkeit in sich begreift. Halte man an dieser Unterscheidung fest, so könne man anstatt der nackten Ausdehnung die actuelle Widerstandsäußerung oder Undurchdringlichkeit und ihr unmittelbares Princip als den eigentlichen Träger aller nach der Wesenswandlung zurückbleibenden, hinfälligen Erscheinungen und körperlichen Eigenschaften bezeichnen. Nicht der Widerstand ist eine Eigenschaft der Ausdehnung, sondern die Ausdehnung ist eine Eigenschaft des Widerstandes und seines innern Princips. Dies sei auch die Lehre Franzelins, wenn er das Accidens als ἐνέργεια, impulsus ab energia substantiae procedens bezeichne. S. 272 f. Cf. *Suarez*, D. 56. S. 2, 9.

[2] Dalgairns a. a. O. S. 76. Vgl. Gutberlet, Metaphysik. 2. A. 1890. S. 64: Die scholastische Lehre scheine besser die Permanenz und Identität der Accidentien zu erklären, da bei ihnen alle sinnlichen Qualitäten statische Zustände sind, während die Bewegungen, in welche die neue Wissenschaft die Farbe, den Geruch u. s. w. auflöst, wechseln, nur specifisch identisch sind.

[3] Gutberlet a. a. O. S. 63. Franzelin a. a. O. S. 253 ff. *Lessius*, De perfection. 12, 16, 111: Von den drei Erklärungen, Gott gibt den Accidentien ein neues Sein, einen neuen Modus der Existenz, setzt nur den Influx, durch welchen er das Wesen des Accidens erhält, fort, habe ihm die letzte stets am besten gefallen. Gott bewirke die ganze Inhärenz des Accidens. Die cartesianischen Erklärungen wurden censurirt. Vgl. Kirchen-Lexikon 2. A. I, 626 ff. [4] Trident. S. 13. c. 1.

[5] Sent. IV. D. 10. a. 2. q. 1. Dagegen D. 44. q. 2. a. 2. q. 3. S. th. III, 76, 5. Cf. *Bellarmin.* III, 270 sq.

[6] Cat. rom. II, 33: Difficillima est omnino huius mysterii explicatio. 35. quomodo fiat, curiosius non inquirendum. Vgl. Franzelin a. a. O. S. 271 mit Augustinus (ep. 137, 8) über die Menschwerdung: Demus Deum aliquid posse quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis.

Analogien aus der Natur und Geschichte dienen. Die chemischen Verwandlungen, die Verwandlung des Samens in Halm und Frucht, der Speise in den beseelten Leib u. s. w., bieten wenigstens einige Anhaltspunkte. Doch sind diese Analoga selbst nach der alten Philosophie, welche eine wirkliche Verwandlung der Elemente annimmt, nicht ganz zutreffend, weil diese nur durch eine Veränderung der Form, nicht der Materie bewirkt wird und gerade die Accidentien nicht bleiben, während in der Eucharistie Materie und Form verwandelt werden. Dort ist eine Transformation, hier eine Transsubstantiation [1]. Das Bild von der Pflanze ist schon durch die biblische Darstellung nahegelegt, weil der Verheißungsrede die Erzählung von der Brodvermehrung vorangeht. Die Katakombenbilder stellen, wie die Väter, die Eucharistie häufig mit der Brodvermehrung und der Hochzeit zu Kana zusammen. Zwar ist die Umwandlung der Elemente auch in dem pflanzlichen und thierischen Organismus wohl nicht eine Verwandlung der Substanz, aber immerhin bieten die organischen Körper so grundverschiedene Eigenschaften dar, daß sie ganz geeignet sind, uns eine Vorstellung von der Umwandlung des todten Elementes in den Leib und das Blut Christi zu geben. Die bewirkende Ursache ist dort die Lebenskraft, hier der Heilige Geist bezw. der allmächtige Schöpfer. Noch näher kommt das Wunder zu Kana dem Wunder der Eucharistie, aber damit haben wir wie bei der Brodvermehrung die Analogie bereits verlassen und das Gebiet der göttlichen Allmacht betreten. Die Allmacht tritt aber in der Transsubstantiation weit stärker hervor, weil es sich nicht um die Umwandlung eines Elementes in das andere, sondern in den lebendigen, verklärten Leib Christi handelt. Hierfür kann nur die Schöpfung und Auferweckung von den Todten angeführt werden. Bei der Schöpfung wird etwas aus nichts hervorgebracht, aber auch der Mensch aus dem Staube der Erde gebildet und durch den Hauch Gottes belebt; bei der Auferweckung der Todten wird nicht nur der entseelte Leichnam wieder belebt, sondern auch der in seine Atome zerstreute Leib wieder hergestellt.

Das Verbleiben der Accidentien lag in der Absicht der göttlichen Weisheit bei der Einsetzung des Liebesmahles. Denn wie der göttliche Logos in Menschengestalt auf Erden erschien, um sich zur menschlichen Fassungskraft herabzulassen, so wollte sich der Gottmensch unter den Gestalten von Brod und Wein verhüllen und den Gläubigen zur Nahrung anbieten, um sie vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, vom Irdischen zum Göttlichen zu erheben und im Geheimniß den Glauben zu stärken [2]. Nicht bloß die Nahrung im kapharnaitischen Sinne würde ohne die Accidentien den Menschen abstoßen, sondern auch die Wahrnehmung des pneumatischen Christus müßte ihm eine große Scheu vor dem Sacrament einflößen. Deshalb sagt schon Paschasius, die Verwandlung der Accidentien wäre unnöthig und anstößig, geschehe aber mitunter doch, um die Zweifel zum Schweigen zu bringen.

Die Accidentien können, ohne ihre Beziehung zum Leib Christi zu verändern, alle Veränderungen eingehen, welche überhaupt bei den Accidentien der Körper möglich sind. Das Zerbrechen, Essen u. s. w. bezieht sich zu-

---

[1] Cat. rom. II, 35. *Thom.*, Opusc. 3. c. 8 (de rationibus fidei). Paris. 1889. XXVII, 139. [2] Cat. rom. de euch. 38.

nächst auf die Species, nur uneigentlich auf den Leib. Zwar findet man bei einzelnen Vätern und Theologen die Meinung, daß der Leib Christi zerbrochen, mit den Zähnen zermalmt werde u. s. w., aber sie wollten doch nur den realen Charakter des Sacramentes nachdrücklich hervorheben. Selbst Paschasius will die Elemente als Symbole des Leibes Christi betrachten, von denen aus der Glaube zu dem geheimnißvollen Heilsgut vordringt, und den sinnenfälligen Schein der consecrirten Elemente als das Symbol des Leibes Christi, dessen Wesen der wahrhaftige historische Leib selbst ist, bezeichnen. Die Theologen finden in diesem Verhalten der Accidentien eine weitere Steigerung des wunderbaren Charakters[1]. Die Accidentien dauern aber fort, bis sie in einen Zustand versetzt werden, welcher sie nicht mehr als Accidentien des Brodes und Weines erkennen läßt. In diesem Fall muß auch wegen der Beziehung zwischen dem Leib Christi und den Accidentien die Gegenwart Christi aufhören. Eine solche Corruption tritt aber schon ein, wenn beim Wein eine Beimischung von einer gleichen Quantität Wasser vorgenommen wird. Beim Brod geschieht es durch Einwirkung starker Feuchtigkeit, weshalb die Aufbewahrung an einem trockenen Ort und für die consecrirten Partikeln rechtzeitige Erneuerung nothwendig ist. Die Frage, ob bei der Corruption der Species, durch welche die Gegenwart Christi aufgehoben wird, die Substanz wiederkehre, muß je nach dem Verhältniß, in welchem sie zum Leib Christi gesetzt werden, verschieden beantwortet werden. Sie wird von Alexander, Bonaventura u. a. bejaht. Ersterer erklärt den Umstand, daß die sacramentalen Species auch natürlicher Weise ernähren, daraus, daß sie ihre frühere Substanz wieder erhalten. Dies sei auch mit Innocenz anzunehmen, wenn die Species z. B. von einer Maus benagt werde[2]. Doch geht die gewöhnliche Meinung gegen diese Annahme[3], weil sie der Wahrheit des Sacramentes Eintrag thue und unnöthigerweise ein weiteres Wunder in Anspruch nehme. Bei der Corruption kehre nicht dieselbe Brodsubstanz wieder, sondern trete eine andere ein. Lessius zählt die Rückkehr der Materie als zweites der zwölf Wunder auf, welche bei der Eucharistie vorkommen. Ein Beweis dafür sei schon, daß Würmer entstehen, welche sonst nicht physische, sondern mathematische Würmer sein müßten[4].

---

[1] *Massuet* ap. *Stieren*, Iren. II, 326: Hoc stupendi illius divinae potentiae simul atque bonitatis miraculi pars magna est. *Bellarmin.* III, 186: Sententia communis. 286. Daß trotzdem keine Täuschung vorhanden sei, erklären die Scholastiker nach dem Augustin'schen Satz: aliud intellegitur aliud videtur. „In hoc sacramento nulla est deceptio: sunt enim ibi secundum rei veritatem accidentia, quae sensibus diiudicantur. Intellectus autem, cuius est proprium obiectum substantia, ut dicitur in III. de anima, per fidem a deceptione praeservatur.“ *Thom.* l. c. III, 75, 5 ad 2. Gietl a. a. O. S. 228.

[2] Sum. IV. q. 7. a. 2. § 2. (Anders 11. m. 2. a. 2. § 1). Bonaventura (D. 13, 2, 1) findet die andere Meinung unerträglich.

[3] *Thom.*, S. th. III, 77, 5. 80, 3 ad 3. Die Maus oder der Hund berühren nicht den Leib Christi, sondern nur die partes sacramentales. Der Lombarde sagt, Gott wisse, was die Maus fresse (4. D. 13, 1). Wie häufig dieses Problem behandelt wurde, sieht man aus den Sentenzen zu Abälards Theologie (Gietl, Rolands Sentenzen. S. 234). Mit Cajetan macht Suarez (zu 3, 75, 4) darauf aufmerksam, der hl. Thomas habe sich in der Erklärung dieses Mysteriums von dem Grundsatze leiten lassen: non esse sine fundamento fingenda vel multiplicanda miracula. Cf. Disp. 54. S. 2, 2.

[4] De perfection. 12, 16, 110. Lugo a. a. O. 7, 10, 173. Franzelin a. a. O. S. 275.

Zwar haben die Accidentien des Brodes und Weines den Einsetzungsworten gemäß nur eine Beziehung auf den Leib und das Blut Christi, aber diese können von dem lebendigen Christus nicht getrennt werden. Der Herr selbst hat auf den lebendigmachenden Geist und auf die Auferstehung hingewiesen; der Apostel bemerkt, daß Christus, nachdem er von den Todten auferstanden ist, ewig lebt und nicht mehr stirbt. Deshalb muß der lebendige Leib, in welchem das Blut enthalten ist, der ganze Christus, wie er durch die Menschwerdung gegeben ist, in den beiden Theilen der Eucharistie zugegen sein. Schon die Väter haben das σῶμα πνευματικόν trotz allem Realismus betont und konnten nur in der Gegenwart des Gottmenschen den Grund zu der großen Ehrfurcht vor dem Sacramente finden. Auch ihnen ist der ganze Christus in allen Theilen (portionibus) zugegen, und er wird nicht durch die einzelnen Theile vermindert, sondern gibt sich in jedem ganz [1]. Die Scholastik aber hat mit der genauern Bestimmung dieser Gegenwart durch die Transsubstantiation auch die nähere Beziehung zwischen Leib und Blut, Leib und Seele, Menschheit und Gottheit zur Darstellung gebracht. Ihr folgt das Tridentinum, indem es lehrt, daß der wahre Gott und Mensch, daß Leib und Blut zugleich mit der Seele und Gottheit unseres Herrn Jesus Christus, d. h. der ganze Christus zugegen sei [2]. Und zwar erklärt die Synode, daß der Leib und das Blut kraft der Worte (ex vi verborum) zugegen seien, aber der Leib selbst unter der Gestalt des Weines und das Blut unter der Gestalt des Brodes infolge jener natürlichen Verbindung und Zusammengehörigkeit (connexio et concomitantia), durch welche die Theile Christi des Herrn, nachdem er einmal von den Todten auferstanden ist und nicht mehr stirbt, unter sich verbunden sind, ferner die Gottheit wegen der wunderbaren hypostatischen Union derselben mit dem Leibe und der Seele. Jesus hat den Leib und das Blut genannt wegen des Zweckes der Eucharistie als einer Seelenspeise, er konnte aber als Gottmensch nur den hypostatisch geeinigten Leib meinen, denn nur als solcher wird der Leib zu einer Speise für das ewige Leben.

Eine Folge der weiter ausgebildeten Lehre von der raumlosen Gegenwart (Thomas) [3] ist auch die Lehre, daß der ganze Christus unter jeder Gestalt des Brodes oder Weines, sei sie groß oder klein, zugegen sei. Denn die Substanz wird durch die Quantität, welche der Species zukommt, nicht bedingt. Dieselbe Substanz Luft ist in einer kleinen oder großen Quantität vorhanden, dieselbe menschliche Natur in einem kleinen und großen Menschen [4]. Die Substanz kann also auch nicht getheilt werden, wenn die Accidentien getheilt werden. Ob der ganze Christus auch vor der Theilung in allen Theilen der Species vorhanden ist, bleibt dogmatisch unentschieden. Die meisten Scholastiker bejahen im Gegensatz zu Wilhelm von Auxerre und Albertus die Frage, weil die Dimensionen, wenn sie actu auch getheilt sind, doch potentia theilbar sind [5]. Thomas verwirft ausdrücklich das Gleichniß von den Bildern in den

---

[1] Sacrament. Gregor. dominica V. post Epiphan. Cf. *Thom.*, S. th. III, 76. 3. Cat. rom. de euch. 29. [2] Sessio 13. c. 1. can. 1.

[3] Cat. rom. de euch. 35: Christum Dominum in hoc sacramento, ut in loco, non esse: etenim locus res ipsas consequitur.

[4] *Thom.*, S. th. III. 76, 1 ad 3. Cat. rom. 36. Alger (Bach a. a. O. I, 390 ff.).

[5] *Bonav.*, S. IV. D. 10. p. 1. a. 1. q. 5 mit Innocenz III. *Thom.*, S. th. III,

Theilen des zerbrochenen Spiegels, weil hier verschiedene Reflexionen für die verschiedenen Theile die Bilder veranlassen, während in der Eucharistie nur eine Consecration stattfinde[1]. Doch hebt er an einer andern Stelle die Trennung hervor[2]. Eugen IV. hat diese Stelle wörtlich aufgenommen und das Tridentinum lehrt zunächst, daß der ganze und ungetheilte Christus unter beiden Gestalten und unter jedem Theile derselben gegenwärtig sei, fügt aber im Canon doch bei, nach geschehener Theilung[3]. Was Thomas auf den Einwand, daß ja Christus unendlichemal im Sacramente zugegen sein müßte, da eine Theilung ins Unendliche möglich sei, erwiedert, zeigt, daß die andere Ansicht, welche der raumlosen Gegenwart des verklärten Christus mehr entspricht, doch Eindruck auf ihn gemacht hat. Er sagt nämlich, die Zahl folge der Theilung, so daß weder die Substanz, so lange die Quantität wirklich ungetheilt bleibe, öfter unter den eigenthümlichen Dimensionen, noch der Leib unter den Dimensionen des Brodes vorhanden, also auch nicht unendlichemal, sondern so vielmal vorhanden sei, als die Theilung Theile ergebe[4]. Doch bemerkt er, daß die räumliche Quantität des Leibes Christi nicht kraft des Sacramentes, sondern infolge der realen Concomitanz vorhanden sei, aber nach Art der Substanz, deren Natur es ist, ganz im Ganzen und ganz in jedem Theil zu sein[5]. Die Theologen haben aber diese Gegenwart nach Art der Substanz (per modum substantiae) so weit gefaßt, daß die Durchdringbarkeit des verklärten Körpers bis zur gegenseitigen Durchdringung der Gliedmaßen (compenetratio) ausgedehnt wurde (Occam).

Hat aber schon die absolut raumlose Gegenwart, trotz der modernen Theorien von den unausgedehnten Monaden, Punkten, Atomen, manches Bedenkliche, so noch mehr diese Compenetratio. Nimmt man auch nur mit den Hauptscholastikern die Ausdehnung durch Concomitanz an, so muß doch der ganze Christus mit seiner Größe und allen Accidentien, nur die Relation zum himmlischen Raum ausgenommen, gegenwärtig sein. Die Theile des Leibes Christi können sich nicht durchdringen, sondern sind so unterschieden und angeordnet, daß sie die dem Körper entsprechende Figur und Anordnung haben. Nur eine gleichzeitige Anwesenheit mehrerer Körper (penetratio corporum) ist möglich[6], da Christus im Sacrament nicht wie im Himmel einen Ort einnimmt. Bellarmin betont dies gegen die Ubiquisten, welche die menschliche

---

76, 3: Et ideo manifestum est, quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, et non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt. Vgl. auch Schmid a. a. O. S. 660. Opp. Bon. Quar. 1889. IV, 222: Opinio Guil. erronea, vel saltem errori proxima.

[1] Cf. Cat. rom. 29 mit Beziehung auf den Einsetzungsritus.

[2] Opusc. 7 (4), 2 (Paris. 1889. XXVII, 180): Sub qualibet parte hostiae consecratae, vini consecrati, separatione facta, est totus Christus.

[3] S. 13. c. 3. can. 3. *Franzelin* l. c. p. 144: Sub partibus quidem separatis ex diserta Conciliorum definitione, sub partibus etiam continuis ante separationem ex manifesta ratione theologica. . . Ad analogiam modi existendi spirituum.

[4] S. th. III, 76, 3 ad 1. [5] L. c. a. 4.

[6] *Bellarm.* l. c. III, 273. 278. Cf. *Aug.*, Ep. 187, 6, 8: Wo vom Körper nichts ist, da ist auch keine Qualität. *Lessius*, De perf. 12, 13, 124: Etiamsi enim omnes simul et in eodem puncto sint, quaelibet tamen retinet suum temperamentum, suam unionem, suam connexionem, suum ordinem, et omnem internam dispositionem, quae a respectu et commensione loci non dependet. Dalgairns a. a. O. S. 144 f.

Natur zerstören; wir aber bekennen, daß der Leib Christi nicht überallhin ausgegossen und überall zugegen ist, sondern daß er seine menschliche Form und Gestalt und die Lage und Anordnung der Theile hat.

Die reale Gegenwart tritt unmittelbar mit der Consecration ein, d. h. nach dem Aussprechen der Form. „Indem das Brod nicht durch Essen allmählich Leib des Wortes wird, sondern sofort durch das Wort sich verwandelt, wie gesagt worden von dem Wort: Dies ist mein Leib.“[1] Die alte Symbolik mit dem Fisch, als welcher Christus selbst betrachtet wurde, zeigt deutlich, daß man die Gegenwart Christi mit der Consecration eintreten ließ. Wird doch der Christ aufgefordert, die „süße Speise des Erlösers mit Begier“ zu genießen, den „Fisch nämlich, den er in den Händen hielt“[2]. „Wie zweifellos danach der Fisch als eine sinnbildliche Bezeichnung des Erlösers gilt, ebenso gewiß erscheint in der vom Fisch unter der Hülle des Brodes dargereichten Speise nichts anderes als der Leib Christi.“ Die schon von Justin bezeugte Praxis der Kirche, das heilige Sacrament aufzubewahren[3], den Abwesenden, besonders den Kranken und Gefangenen zu überbringen und auf Reisen mitzunehmen, ist nur unter der Voraussetzung der realen Gegenwart Christi infolge der Consecration begreiflich. Auch die Messe mit vorher consecrirten Hostien (missa praesanctificata), welche schon auf der Synode zu Laodicea erwähnt wird, im Abendland aber nur noch am Charfreitag vorkommt, spricht für diese Lehre. In der Regel wurden allerdings alle consecrirten Brode und der ganze consecrirte Wein von den Anwesenden genossen. Cyprian, Origenes, Hieronymus, Beda u. a. bemerken ausdrücklich, daß man, was von den Opfern übrig bleibe, in der Kirche verzehre. Man gab die Reste gern den Kindern[4]. Allein dieselben berichten auch, daß man das Sacrament zu Hause zum Genusse aufbewahrte. Tertullian erinnert seine Frau an diese Gewohnheit, um sie im Falle seines Todes vor einer Verbindung mit einem Ungläubigen zu warnen; Cyprian erzählt von einer während der Verfolgung gefallenen Frau, daß ihr, als sie das Behältniß (arca), in welchem das Heilige des Herrn gewesen sei, mit unwürdigen Händen zu öffnen versuchte, Feuer entgegenschlug[5]. Diese Gewohnheit läßt sich bis zum 12. Jahrhundert verfolgen. Der hl. Bonifatius schrieb den Priestern vor, daß sie auf Reisen das heilige Chrisma, das geweihte Oel und die heilbringende Eucharistie mit sich führen, damit sie immer bereit seien, ihr Amt zu vollziehen. Die schottischen und englischen Priester trugen auf Reisen eine Büchse am Halse[6]. Vorschriften über die Erneuerung in 8 oder 14 Tagen wurden seit dem 10. Jahrhundert häufig gegeben[7].

---

[1] *Greg. Nyss.*, Cat. 37.

[2] Kraus, Real-Encykl. I, 438. *Minasi*, Dottrina dei dod. Ap. p. 279 sq. 306 sq. Der Fisch als tessera!

[3] Cf. *Iust.*, Ap. 1, 67. *Tert.*, De or. 14. 19. De ux. 2, 5. *Cypr.*, De spect. 5. *Hieron.*, Ep. 125, 20 ad Rustic. Probst a. a. O. S. 240 f. Tournely a. a. O. S. 283. Hoffmann, Laiencommunion S. 24 f. 147 f. Chrysostomus schreibt an Innocenz I. (Coustant p. 783), am Charsamstage seien die Soldaten in die Kirchen eingedrungen, haben die zur Taufe entkleideten Frauen mißhandelt, sahen dort, wo das Heiligthum aufbewahrt war, alles, was innen war, und das heiligste Blut Christi ergoß sich über die Kleider der Soldaten. [4] Hefele a. a. O. III, 40. 764.

[5] De lapsis 26. [6] Hefele a. a. O. III, 583. 752 f.

[7] Hefele a. a. O. IV, 643. 691. 694. 892. V. 337. 736. 760. 986. 1058.

Die Frage, ob der Segen oder das Aussprechen der Worte beim letzten Abendmahl die Wandlung bewirkte, hat auf die reale Gegenwart keinen Einfluß, denn diese war jedenfalls beim Aussprechen der Worte vorhanden. Uebrigens beantworten dieselbe die meisten Väter mit Recht damit, daß sie beides als zusammengehörig bezeichnen [1]. Ebenso ist unser Gegenstand unabhängig von der Controverse über das Verhältniß der Epiklese zu den Consecrationsworten. Es genügt die Thatsache, daß die griechischen und lateinischen Väter allgemein die reale Gegenwart Christi vor dem Genuß lehrten. Als Zeugen wollen wir hier nur den Syrer Ephräm anführen. Er sagt: „Sind dann die furchtbaren Geheimnisse voll der Unsterblichkeit durch den feiernden Priester, der die Vorbitte für alle verrichtet, dargebracht, so treten die Seelen (bei der Communion) hinzu und empfangen durch die schaudervollen Mysterien Reinigung von den Makeln. Seht, ihr Freunde Gottes, wie die zwei auf Erden (Brod und Wein) nicht wirksam sind, wenn nicht die himmlische Stimme dazu kommt und die Gaben heiligt? Erkennst du, o Mensch, das herrliche Wunderwerk? Siehst du, wie leicht das heilige Amt die Flecken der Seele reinigt?" [2] Die lutherische Lehre, daß die Gegenwart erst mit dem Genuß eintrete, würde die Consecrationsworte ihrer Bedeutung ganz berauben. Die Aufforderung zur Erinnerungsfeier weist auf den Opfercharakter der ganzen Handlung hin. Nur beim Opfer kann der Genuß ein wesentliches Moment sein, obwohl auch hier der Genuß die wahrhaftige Speise bereits voraussetzt und nicht erst zu ihrer Herstellung mitwirken kann. Die Lehre Luthers ist daher eine nothwendige Folgerung aus der Läugnung des besondern Priesterthums, aber eine inconsequente Folgerung aus der Bedeutung des Glaubens der Empfänger, denn letztere würde die reale Gegenwart überhaupt unmöglich machen. Consequent ist nur die Annahme der realen Gegenwart vor dem Genuß oder die Verwerfung jeder Gegenwart. Das eine führt zur katholischen, das andere zur reformirten Lehre [3].

Eine Folge der Gegenwart Christi im heiligen Sacrament vor dem Genuß ist der latreutische Cult. Derselbe wird in der Heiligen Schrift nicht erwähnt und in den ersten Jahrhunderten nicht ausgeübt, weil die Verhältnisse es forderten, daß die Eucharistie nur für den unmittelbaren Gebrauch zubereitet wurde. Doch fand bei der gottesdienstlichen Feier regelmäßig eine Anbetung vor dem Empfang statt. Dies beweisen schon die alten Liturgien, welche in der Präfation einen Lobgesang auf die göttliche Allmacht und Güte und eine Danksagung für die höchste der Wohlthaten enthalten. „Das Heilige den Heiligen", lautete die Ermahnung des Priesters vor der Austheilung der Eucharistie. „Bei der Elevation verbeugt sich (προσκυνεῖ) der Priester und ebenso der Diakon an seinem Platze. Beide sprechen dabei dreimal leise: Gott, sei mir Sünder gnädig. Dann hebt der Priester das Heilige in die Höhe und ruft: Das Heilige den Heiligen. Der Chor antwortet: Einer ist heilig,

---

[1] Langen, Kirchenväter S. 161 f. Letzte Lebenstage Jesu S. 174. Bickell, Messe S. 86.

[2] De sacerd. 3. Zingerle, Ephräm. Kempten 1870. Cf. *Lamy*, Dissert. de Syr. fide et disciplina in re eucharistica. Lovanii 1859. I, 364.

[3] Cf. Trid. S. 13. c. 3.

ein Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit des Vaters" (Chrysostomus)[1]. Tertullian, Cyprian u. a. bezeugen die große Scheu, etwas vom Kelch oder Brod auf den Boden fallen zu lassen. Augustinus aber sagt ganz allgemein: „Er ist im Fleisch selbst umhergewandelt und hat sein Fleisch selbst uns zum Essen für das Heil gegeben; aber niemand ißt jenes Fleisch, ohne es vorher anzubeten."[2]

Die griechische Kirche blieb bei der Anbetung stehen, welche durch die feierliche Liturgie geboten ist, und kennt außerhalb dieses Gottesdienstes keine außerordentliche latreutische Feier, wie etwa eine theophorische Procession[3]. In der abendländischen Kirche hat sich die latreutische Feier allmählich zu einem selbständigen Cultus im Anschluß an das Meßopfer ausgebildet. Als Sacrament und Opfer mehr getrennt wurden und die Gläubigen nicht bloß wie früher im Nothfall oder außerhalb des Gotteshauses auch ohne Theilnahme an der Opferfeier zu der Communion zugelassen wurden, übertrug sich die Ehrfurcht, welche während des Opfers und bei der Ueberbringung der Geheimnisse an Auswärtige den geweihten Elementen entgegengebracht wurde, allgemein auf die aufbewahrten Partikeln. Der christliche Tempel erhielt durch diesen bleibenden Schatz ein Sanctissimum, welches das alttestamentliche Vorbild weit übertraf, weil die Gegenwart des Gottmenschen die Erfüllung der unsichtbaren Gegenwart Jehova's über der Bundeslade war. Der Verkehr Gottes mit den Stammeltern, den Patriarchen und Moses, dem israelitischen Volke in der Wolkensäule und Schechina war nur ein schwaches Vorbild von dem, was in der Eucharistie wirklich gegenwärtig ist, aber ein Vorbild allerdings, welches die Erfüllung im Neuen Bund als durchaus congruent erscheinen läßt. Wenn der fromme Israelite eine glühende Sehnsucht nach dem Heiligthum des Herrn, nach den Vorhöfen des Allerhöchsten hatte, wenn er kein höheres Glück kannte, als in der Nähe seines Gottes zu weilen, warum sollte nicht der Christ von derselben Sehnsucht ergriffen werden, seinen Gott nicht ebenso nahe wünschen und den in der Mitte der Seinigen weilenden Heiland ehrfurchtsvoll anbeten?

Eine besondere Veranlassung zur weitern Verbreitung dieses Cultes gaben die Angriffe der Häretiker im 11. und 12. Jahrhundert. Die speculative Ausbildung der Lehre von der Eucharistie brachte auch die Grundlage dieses Cultes zu immer klarerem Bewußtsein. Mit der Einführung des Frohnleichnamsfestes durch Urban IV. 1264 wurde die Adoration des heiligen Sacramentes allgemein verbreitet. Bald folgten die theophorischen Processionen, zuerst mit verhülltem Sanctissimum, seit dem 14. Jahrhundert mit der in der Monstranz ausgesetzten Hostie. Das Tridentinum hat diesen cultus latriae und die öffentlichen Processionen nach der löblichen und allgemeinen Ordnung und Gewohnheit der Kirche sanctionirt[4] und eine nähere Erklärung darüber gegeben. Besonders vertheidigt die Synode das Frohnleichnamsfest. Wenn sie dasselbe als einen

---

[1] Vgl. Franz, Die eucharistische Wandlung und die Epiklese. 2. A. Würzburg 1880. II, 27 f. In seiner Weise sagt Harnack a. a. O. I, 397. A. 1: „Die abergläubische Ehrfurcht vor dem Sacrament ante et extra usum ist in der Heidenkirche uralt."

[2] In Ps. 98, 9: Nemo illam carnem manducat, nisi prius adoraverit.

[3] Conf. orthod. I. q. 107. [4] S. 13. can. 6.

Triumph der katholischen Wahrheit über die Lüge und Häresie darstellt[1], so ist diese von den Andersgläubigen viel getadelte Bemerkung doch aus den damaligen Zeitverhältnissen heraus zu beurtheilen. Andererseits ist aber nicht zu verkennen, daß der volle Glaube an die Gegenwart des Gottmenschen das gläubige Gemüth zu der höchsten Freude begeistern muß. Je weniger außerhalb der Kirche dem im heiligen Sacramente gegenwärtigen Christus Ehre und Anbetung zu theil wird, desto mehr hält es die Kirche für ihre Pflicht, ihrerseits der göttlichen Majestät und Liebe die Schuld der Ehrfurcht und Dankbarkeit abzutragen.

Ein Beweis für den Glauben der Kirche an die Gegenwart des ganzen Christus unter jeder Gestalt ist die Communion unter einer Gestalt[2]. Dieselbe hat wohl in der Lehre von der Transsubstantiation ihre dogmatische Grundlage, ist aber wie diese selbst nicht erst eine Errungenschaft der Scholastik, wenn sie auch dadurch gefördert und allmählich zu einer allgemeinen Praxis ausgebildet wurde; denn Hand in Hand damit gingen die praktischen Erwägungen, welche mit der Communion außerhalb des heiligen Opfers zusammenhängen[3]. Die geschichtliche Entwicklung hat nicht weniger als die theologische Ausbildung dazu geführt, daß, was früher die Ausnahme bildete, später zur Regel wurde[4]. Die Gewohnheit hat zur kirchlichen Vorschrift geführt, diese selbst hat aber nur eine disciplinäre, keine dogmatische Bedeutung, obwohl sie die Transsubstantiation zur Voraussetzung hat. Als Andeutungen hierfür kann man Joh. 6, 59 und 1 Kor. 11, 27 betrachten. Nachdem Jesus erklärt hat, daß sein Fleisch wahrhaftig eine Speise und sein Blut wahrhaftig ein Trank sei, fährt er fort: „Wer dieses Brod ißt, wird in Ewigkeit leben.“[5] Der Apostel sagt: „Wer unwürdig das Brod ißt, oder den Kelch des Herrn trinkt, ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn.“ Das disjunctive „oder“ (ἤ) und die nachfolgende Verbindung mit „und“ deutet wenigstens an, daß einer auch durch den Genuß unter einer Gestalt sich gegen den ganzen darunter gegenwärtigen, untrennbaren Christus verfehlen kann. Beide Gestalten wurden aber gewählt und ihr Genuß den Jüngern beim Abendmahl eingeschärft (Matth. 26, 26 f. Marc. 14, 22 f.), weil nur dadurch die Repräsentation des Kreuzesopfers möglich war und die Seelenspeise nach den beiden Hauptnahrungsmitteln Brod und Wein versinnbildet wurde. Das letzte Abendmahl ist außerdem noch von der Rücksicht auf das zuvor genossene Paschamahl bestimmt. Daß die Feier vom Brodbrechen ihre Bezeichnung erhielt[6], zeigt, daß die Analogie

---

[1] S. 13. c. 5: Atque sic quidem oportuit, victricem veritatem de mendacio et haeresi triumphum agere, ut eius adversarii in conspectu tanti splendoris et in tanta universae ecclesiae laetitia positi, vel debilitati tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant.

[2] *Becanus*, De communione sub utraque specie. Mog. 1609. 1610.

[3] Harnack a. a. O. III, 599 meint, deutlicher könne man wohl nicht den Unfug der „Wissenschaft“ in der Kirche nachweisen als an der Thatsache, daß diese „Wissenschaft“ mit Erfolg sich anmaße, die Stiftung Christi zu corrigiren. „Natürlich aber ist in Wahrheit die Wissenschaft nur der Deckmantel, denn es sind ganz andere Motive, welche die Kirche bestimmt haben, den Laien den Kelch zu entziehen.“

[4] Hoffmann, Geschichte der Laiencommunion bis zum Tridentinum. Speyer 1891. S. 64 ff. 145 ff. 184 ff. [5] Cf. Trid. S. 21. c. 1. *Theiner*, Acta gen. Trid. II, 45 sq.

[6] *Theiner*, Acta gen. Trid. I, 518.

des Paschamahles auch hier nachwirkte. Eine Rücksicht auf die Nasiräer unter den Christen (Apg. 18, 18. 21, 33), welche keinen Wein trinken durften und diese Verpflichtung auch auf die Communion ausdehnten[1], kann als Vermuthung angeführt werden.

Bis zum 12. Jahrhundert wurde die Communion gewöhnlich unter beiden Gestalten empfangen. Eine Ausnahme fand jedoch statt bei Kranken, Kindern und bei Hauscommunionen. Außerhalb der liturgischen Feier communicirten auch die Gläubigen der ersten Jahrhunderte unter der einen Gestalt des Brodes. Eusebius[2] berichtet aus einem Brief des Dionysius von Alexandrien an Papst Fabian, es sei in Alexandrien ein Greis Namens Serapion gewesen, der in der Verfolgung geopfert und deshalb keine Aufnahme mehr gefunden habe. In eine schwere Krankheit gefallen, habe er nach einem Priester geschickt. Es sei aber bereits Nacht gewesen und der Priester krank darnieder gelegen. Weil aber er, der Bischof, befohlen habe, daß man dem Schwerkranken die Absolution ertheile, so habe der Priester dem Boten einen kleinen Theil der Eucharistie gegeben mit der Weisung, daß er denselben in Wasser eintauchen und so dem bewußtlosen Kranken einträufeln solle. Ein anderes Beispiel, auf das man sich auch auf dem Tridentinum berufen hat, erzählt Paulinus aus dem Leben des hl. Ambrosius. Honoratus, der Bischof von Vercelli, habe im obern Stockwerk gelegen und sei in der Nacht durch eine himmlische Stimme aufgefordert worden, herabzusteigen und dem sterbenden Ambrosius zu Hilfe zu kommen. Honoratus sei herabgestiegen und habe dem Heiligen den Leib des Herrn gereicht. Nachdem Ambrosius das Dargereichte genossen gehabt, habe er seinen Geist ausgehaucht[3]. Das angebliche vierte Concil von Carthago 398 bestimmt Can. 76, daß ein Pönitent, wenn er in Todesgefahr sei, durch Auflegung der Hand und Einflößung der Eucharistie reconciliirt werden solle (infundatur ori eius eucharistia). In der Geschichte der Cluniacenser wird erzählt, man reiche den kranken Mönchen die Eucharistie unter der Gestalt des Brodes, das man zuvor in Wein tauche[4], eine Gewohnheit, welche sich bei den Griechen bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Seit dem Trullanum mischen die Griechen das Brod mit Wein und theilen die Communion mit einem Löffelchen aus. Für die Kranken legen sie am Gründonnerstag die consecrirten Brode in kleinen Stücken in den geweihten Kelch, trocknen dieselben und hängen sie in Büchsen (ἀρτοφόριον) hinter dem Altar auf. Beim Gebrauch tauchen sie dieselben zuvor in Wein ein. In der lateinischen Kirche wurde dieser Gebrauch verboten[5] und nur ausnahmsweise gestattet[6]. Doch erlaubt die Synode von Toledo (675 Can. 11), Kranken, die wegen Trockenheit des Mundes das heilige Brod nicht genießen können, nur den Kelch zu reichen. Paschalis II. ordnete an, daß Kranken und Kindern nur unter der Gestalt

---

[1] *Tournely* l. c. p. 275. [2] H. eccl. 6, 44.

[3] De vita Ambros. n. 47.

[4] *Udalricus* l. 3. c. 28. T. IV. Spicileg. bei Tournely S. 277.

[5] Conc. Brac. 675. c. 1. 2. Hefele a. a. O. III, 118. *Pseudo-Iulius* apud Grat. D. II. c. 7 de consecr.

[6] Conc. Clerm. 1095. c. 28. Hefele a. a. O. V, 224. Conc. Lond. 1175. c. 16. Cf. *Thom.* l. c. 3, 83, 5 ad 9.

des Weines die Communion gereicht werde[1], hat aber damit nur die seit Cyprian bekannte Praxis geregelt.

Bei Kindern war es bis zum 12. Jahrhundert üblich, entweder unter beiden Gestalten oder unter der einen oder andern die Communion zu reichen. Schon der hl. Cyprian berichtet von einem wunderbaren Vorkommniß bei der Darreichung des Kelches während des Gottesdienstes an einem Kinde, welches vorher von den heidnischen Opfergaben genossen hatte[2]. Die Synode von Chalons 813 ordnete Can. 19 an, die Priester sollen, wenn sie Messe lesen, den Leib des Herrn nicht unterschiedslos den Kindern und anderen Anwesenden geben. Die Reste der consecrirten Partikeln wurden in der Regel an die Kinder ausgetheilt. Schon die Synode von Maçon 585 hatte Can. 6 vorgeschrieben, daß die Ueberreste des consecrirten Brodes, mit Wein befeuchtet, je am Montag und Freitag unschuldigen Kindern, die aber nüchtern sein müssen, zur Speise gegeben werden sollen. Ebenso machte man es bei Kranken. In späterer Zeit kommt aber auch die Mischung der Gestalten namentlich beim Viaticum und bei der Communion der Kinder vor. Das Concil von Clermont (1095) gestattete noch diese Mischung zur Communion des Volkes[3].

Unmittelbar nach der eucharistischen Feier wurde Abwesenden durch Diakonen die Eucharistie unter beiden Gestalten geschickt. Ob aus der Stelle des Hieronymus[4] zu folgern ist, daß sich die Eucharistie im Weidenkorb und in dem gläsernen Gefäß bloß in der Kirche und in der Wohnung der Priester befand oder auch bei den Gläubigen, ist zweifelhaft; jedenfalls wissen wir, daß, wenn die Partikeln den Gläubigen mitgegeben wurden, damit sie zu Hause zum Genuß aufbewahrt würden, es unter der Gestalt des Brodes geschah[5]. Ambrosius erzählt von seinem Bruder Satyrus, derselbe habe sich bei einem Schiffbruch von denjenigen, von welchen er wußte, daß sie bereits zugelassen seien, das göttliche Geheimniß der Gläubigen geben lassen, es in ein Leintuch geborgen, um seinen Hals geschlungen und sich so in das Meer gestürzt[6]. Aus der griechischen Kirche haben wir ein bezeichnendes Zeugniß vom hl. Basilius. Er berichtet[7]: „Was nun das angeht, daß es, wenn jemand in den Zeiten der Verfolgung, wo kein Priester oder Diakon da ist, die heilige Com-

---

[1] Auf dem Tridentinum sagte ein Vater (Calamonensis), in seiner Kirche, die in Griechenland sei, seien sehr viele, welche unter beiden Gestalten communiciren, und doch habe er in zwölf Jahren keine Verunehrung gesehen. In derselben Kirche an demselben Tag communiciren die einen unter einer, die anderen unter beiden Gestalten; einige in Ungesäuertem, andere in Gesäuertem, und doch habe es niemals eine Unordnung oder einen Streit gegeben. *Theiner*, Acta II, 582.

[2] De laps. 25. Cf. *Aug.*, Ep. 98, 3. 4. 9: derelicto cibo et poculo Domini.

[3] Hoffmann a. a. O. S. 109 ff. *Iust.*, Ap. 1, 65. 67.

[4] Ep. 125, 20 ad Rustic. Cf. adv. *Iovin.* n. 15. Vgl. Probst a. a. O. S. 242. Kraus a. a. O. I, 437 ff. *Minasi*, Dottr. dei dodici ap. p. 140 sg. Er will in der Apostellehre Kap. 9 den Beweis finden, daß man am Ort der gottesdienstlichen Versammlung die Eucharistie, welche man nur am Sonntag consecrirte, aufbewahrte.

[5] *Tert.*, De or. 14. 19. Ad ux. 2, 5. *Cypr.*, De spect. 5. De laps. 26.

[6] De obitu Satyri I. Cf. *Zeno*, De cont. 9. Hoffmann a. a. O. S. 64 f. 73 ff.

[7] Ep. 93 ad Caesariam. Diese Privatcommunion hat sich im Morgenland bis ins zehnte Jahrhundert hinein erhalten, im Abendland verschwindet sie seit dem fünften Jahrhundert allmählich.

munion mit eigener Hand zu nehmen genöthigt ist, keine Sünde sei, brauche ich nicht zu erweisen, weil die lange Gewohnheit durch die Thatsachen selbst bestätigt wird. Denn alle, die in den Einöden leben, wo kein Priester ist, haben die Communion zu Hause und empfangen sie aus eigener Hand. In Alexandrien ferner und in Aegypten hat größtentheils jeder Laie die Communion in seinem Hause und nimmt sie, so oft er will. Denn hat der Priester einmal das Opfer dargebracht und ausgetheilt, so muß derjenige, der es zugleich ganz empfangen hat, indem er es täglich nimmt, glauben, er empfange und nehme es rechtmäßig von dem an, der es gespendet hat. Denn auch in der Kirche spendet der Priester einen Theil, und wer ihn empfängt, hat volle Gewalt darüber und führt ihn mit eigener Hand zum Mund. Rücksichtlich der Wirksamkeit ist es dasselbe, ob jemand einen Theil von dem Priester empfängt oder viele Theile zugleich."

Bei der öffentlichen Communion während des Gottesdienstes war bis zum 12. Jahrhundert die Communion unter beiden Gestalten selbstverständlich, weil sie mit dem Opfer als das Opfermahl verbunden war. Doch haben wir auch von einzelnen Ausnahmsfällen Kunde, welche zeigen, daß man zur vollen Wirkung der Communion nicht beide Gestalten für unumgänglich nothwendig hielt. Als nämlich seit dem vierten Jahrhundert einzelne Secten (Manichäer) nicht unter der Gestalt des Weines communiciren wollten, weil sie den Wein als etwas Böses ansahen, wurde vorgeschrieben, den Genuß unter beiden Gestalten zu verlangen, um die Ketzer zu entlarven[1]. Daraus geht hervor, daß die Communion unter einer Gestalt an sich wenigstens als nichts Unerhörtes galt. Wenn Gelasius darauf drängt, daß diese Häretiker entweder das Sacrament vollständig nehmen oder gänzlich davon ausgeschlossen werden sollen, weil die Trennung eines und desselben Geheimnisses nicht ohne schweren Gottesraub geschehen könne, so hat er zunächst das abergläubische Motiv der Trennung (nescio qua superstitione) und die liturgische Opferfeier im Auge. Einzelne Beispiele, welche von griechischen Geschichtschreibern (Sozomenus, Nicephorus) berichtet werden, haben wohl weniger Bedeutung, aber in Verbindung mit der schon erwähnten, auf die ganze Quadrages ausgedehnten Gewohnheit der missa praesanctificata geben sie doch dem Glauben, daß unter einer Gestalt giltig communicirt werden könne, Ausdruck. In manchen Kirchen war es auch Sitte, bei einer großen Anzahl von Communicanten den consecrirten Wein mit gewöhnlichem Wein zu mischen, besonders wenn der consecrirte nicht ausreichte. Noch zur Zeit des Durandus († 1332) wurde in einzelnen Kirchen für die Communion des Volkes ein wenig von dem göttlichen Blute bei der Communion des Clerus zurückbehalten und, mit gewöhnlichem Wein gemischt, den Laien gereicht. In den orientalischen Kirchen findet sich derselbe Brauch[2]. Vielleicht erklärt sich hieraus auch die Gewohnheit in einzelnen katholischen Kirchen, nach der gemeinsamen Communion wenigstens zur Osterzeit den Laien gewöhnlichen Wein zu reichen.

---

[1] *Leo I.*, Serm. 4 (41) de Quadrag. 5. *Gelas.*, Ep. 37, 2. Cf. *Grat.*, D. II. c. 12 de consecr. Vgl. auch die Confutatio bei Fricker S. 81. *Benedict. XIV.*, De sacr. missae II, 22, 24. Hoffmann a. a. O. S. 153 f.

[2] Hoffmann a. a. O. S. 154 f.

Aus all dem geht hervor, daß der Glaube an die Gegenwart des ganzen Christus unter jeder Gestalt von je her bestanden hat, wenn auch die Communion unter beiden Gestalten mit Rücksicht auf die Liturgie und das Opfer durchaus die Regel bildete. Es war daher dogmatisch nichts Neues und in der bisherigen Disciplin nicht unbegründet, wenn seit dem 11. Jahrhundert das Bestreben dahin ging, mit Rücksicht auf die Ehrerbietung gegen das Sacrament und die leichtere Verwaltung der Eucharistie den Kelch nicht mehr zu reichen. Die sichere dogmatische Begründung seit Guitmund und Anselm hat dieses Bestreben begünstigt, aber weder veranlaßt noch allein geschaffen. Die damalige Auffassung der Sache läßt sich aus einem Memorialvers des Abtes Rudolph von Verdun (um 1118) entnehmen, welcher an die erste Stelle die Gründe der Praxis setzt[1].

Die weitere Entwicklung der Frage ist bekannt. Die Hauptscholastiker zeigten, daß mit Rücksicht auf das Wesen des Sacramentes der Genuß des Kelches bei der Laiencommunion nicht zu fordern sei. Die Praxis dehnte sich immer weiter aus. Die Minoriten, Prediger und Cistercienser ordneten sie für ihre Kirchen an. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts war der Brauch fast allgemein. Zu einer allgemeinen kirchlichen Anordnung wurde die Laiencommunion unter einer Gestalt 1415 in der 13. Sitzung des Concils zu Konstanz erhoben, weil die Husiten (Calixtiner), durch Jakobell veranlaßt, aus dem Laienkelch eine Glaubensfrage gemacht hatten. Martin V. erklärte in der Bulle vom Jahre 1418, daß diese Gewohnheit zur Vermeidung der Gefahren und Aergernisse in der Kirche eingeführt worden sei[2]. Das Basler Concil hat nach langen Verhandlungen seiner Vertreter zu Iglau 1436 für Böhmen und Mähren die Communion unter beiden Gestalten bewilligt, wenn anerkannt werde, daß auch unter einer Gestalt der ganze Christus zugegen sei; in der 30. Sitzung 1437 hat es aber gegen die Taboriten und Calixtiner die katholische Lehre und Praxis vertheidigt. Das Tridentinum trat der Bulle Martins V. bei[3], überließ es aber nach dem Vorgang von Paul III. und Julius III. dem Papst, nach Zeit und Umständen besondere Anordnungen hierüber zu treffen. Auf Verlangen des Kaisers Ferdinand I. und des Herzogs Albrecht V. von Bayern wurde für einen Theil Deutschlands die Communion unter beiden Gestalten gestattet, aber ohne daß der Zweck der Wiedervereinigung

---

[1] Hic et ibi cautela fiat, ne presbyter aegris
Aut sanis tribuat laicis de sanguine Christi,
Nam fundi posset leviter, simplexque putaret,
Quod non sub specie sit totus Iesus utraque.

Tournely l. c. p. 278. Hoffmann a. a. O. S. 187 f.

[2] *Denz.* l. c. n. 585: Licet in primitiva ecclesia huiusmodi sacramentum reciperetur a fidelibus sub utraque specie: tamen haec consuetudo ad evitandum aliqua pericula et scandala est rationabiliter introducta, quod a conficientibus sub utraque specie, et a laicis tantummodo sub specie panis suscipiatur, cum firmissime credendum sit et nullatenus dubitandum, integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis quam sub specie vini veraciter contineri. Cf. Articuli 39, de quibus errorum Wikleff et Hus suspecti . . interrogandi sunt, 18. *Denz.* l. c. n. 562.

[3] S. 21. c. 1. can. 1. c. 3. Cf. Professio Trid. *Denz.* n. 865. *Theiner*, Acta II, 96 sq. Die Rede des Jesuitengenerals Lainez über die communio sub una s. Zeitschrift für kathol. Theologie 1881/82.

erreicht worden wäre. Auf Bitten der Bischöfe wurde die Bewilligung wieder zurückgenommen[1].

Die Reformatoren mußten mit der Verwerfung der Transsubstantiation und der Beschränkung der Gegenwart Christi auf den Augenblick des Genusses die Communion unter einer Gestalt um so mehr verwerfen, als in der ganzen Handlung nur mehr die Erinnerung an den Kreuzestod Christi übrig blieb. Uebrigens hätte schon die allgemeine Gewohnheit der katholischen Kirche in Verbindung mit dem Formalprincip zu dieser Ablehnung hingereicht. Luther erklärte denn auch, wenn ein Concil uns beide Gestalten gebieten oder erlauben würde, so würden wir dem Concil zum Trotz nur eine annehmen[2]. Die Augsburger Confessio handelt über beide Gestalten des Abendmahles[3] und beruft sich dafür auf die Einsetzung durch Christus. Wie schon das Concil zu Konstanz, so hat auch das Tridentinum die Vorwürfe zurückgewiesen, indem es mit Berufung auf das Urtheil und die Gewohnheit der Kirche bemerkte, daß es kein göttliches Gebot gebe, wonach die nicht celebrirenden Cleriker und die Laien zur Communion unter beiden Gestalten verpflichtet wären. Der Ritus des letzten Abendmahles habe nicht den Zweck gehabt, alle Gläubigen zu einem solchen Empfang zu verpflichten[4]. Auch die Rede des Herrn Joh. 6 beweise diese Verpflichtung nicht, wie immer man dieselbe nach den verschiedenen Erklärungen der Väter verstehen möge. Da die modernen Akatholiken nur zum geringsten Theil an die wirkliche Gegenwart Christi glauben, so haben sie um so weniger ein Recht, über die Vorenthaltung des Kelches und die Verstümmelung des Abendmahles zu klagen. Die oft recht nachlässige Behandlung des Weines bei den Protestanten und die Unzuträglichkeiten beim Genusse vieler aus einem Kelche empfehlen diese Einrichtung auch heutigen Tages nicht besonders. Auch die orthodoxen und gläubigen Protestanten müssen aber den lebendigen Christus anerkennen, welcher durch die Gestalten nicht getrennt werden kann. Die Erinnerungsfeier ist aber für den Katholiken im heiligen Meßopfer gegeben, welches mehr als jede Abendmahlsfeier geeignet ist, die heiligsten Gefühle der Reue und Anbetung, des Dankes und Lobes zu erwecken.

---

[1] Vgl. Kirchen-Lexikon 2. A. II, 728. Zeitschrift für kathol. Theologie 1881. S. 688 ff. 1882. S. 39. 1887. S. 125. Knöpfler, Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V., München 1891.

[2] Meßordnung vom Jahre 1526. Werke (Jena) III, 338. Theol. Quartalschrift 1845. S. 210.

[3] Conf. II, 1. Apol. c. 10. Cf. Art. Smalc. III, 6. Form. Conc. I, 7. p. 602. Errores 41 Luth. n. 16. *Denz.* l. c. n. 640. Die Confutatio beruft sich auf Luc. 24, 30, das Augustinus, Chrysostomus, Theophylakt und Beda auf die Eucharistie bezogen haben, auf Apg. 2, 42; 20, 7, auf Ambrosius, Hieronymus, Eusebius, Augustinus, Gregorius, Ignatius und viele Concilien, welche bei der Communion bloß das Brod erwähnen. Bei der Krankencommunion sei ohnehin die Communion unter einer Gestalt Regel gewesen (Fricker a. a. O. S. 76 f.).

[4] Die Aufforderung „Trinket alle daraus“, erklärt sich daraus, daß dieser Kelch allein consecrirt war, während beim Paschamahl jeder Theilnehmer seinen eigenen Kelch hatte. Bickell, Messe S. 82. Er bezieht auch Luc. 22, 17 auf den eucharistischen, dem vierten Paschakelch entsprechenden Kelch, aus dem Jesus nicht selbst trinken wollte. Vgl. aber oben S. 327 f.

§ 30.

Das äußere Zeichen.

Das äußere Zeichen ist bei der Eucharistie zusammengesetzt, weil das Sacrament kraft der Einsetzung einen Doppelcharakter hat. Wie der Verfasser des Hebräerbriefes den Charakter des Hohenpriesters aus dem Vorbild des Melchisedech erklärt, so sind die Gaben desselben vorbildlich für das neutestamentliche Sacrament und Opfer. Melchisedech, der König von Salem, brachte Brod und Wein dar (Gen. 14, 18)[1]. Ebenso unterscheidet sich die Eucharistie dadurch von den anderen Sacramenten, daß die Verbindung von Materie und Form nicht erst beim Vollzug des Sacramentes, sondern zugleich mit der Darbringung des Opfers hergestellt wird. Deshalb kann nur von einer materia remota die Rede sein.

Nach dem Vorgange Jesu beim letzten Abendmahl bilden Weizenbrod und Wein die materia remota. Zwar wird in der Heiligen Schrift einfach Brod (ὁ ἄρτος, panis) angegeben, aber das gewöhnliche Brod bei den Juden war Weizenbrod (Ex. 29, 2), nur für das niedere Volk wurde Gerstenbrod gebraucht, welches deshalb besonders bezeichnet wurde (Richt. 7, 13. Joh. 6, 9. 13). Bloß in theueren Zeiten und etwa in der ersten Zeit nach Beginn der Ernte gebrauchten auch Wohlhabende Gerstenbrod (4 Kön. 4, 42. Ez. 4, 12). Die Gerste wurde vorwiegend als Futter für das Vieh gepflanzt (3 Kön. 4, 28). Zu Opfern, mit Ausnahme des Eiferopfers, und bei Festen war stets Weizenmehl vorgeschrieben und verwendet. Dies galt auch im Alterthum für die Eucharistie als selbstverständlich. Schon Irenäus vergleicht die Wirkungen der Eucharistie mit der des Weizenkornes (κόκκος τοῦ σίτου), welches in die Erde gelegt, aufgelöst wird und vielfältig durch den Geist Gottes aufersteht[2]. Clemens von Alexandrien deutet in der Erzählung von der Brodvermehrung die Fische vom Heidenthum, die Gerstenbrode vom Judenthum; weil aber die Gerste im Sommer früher reif sei als der Weizen, so sei für den Neuen Bund die Nahrung der göttliche Weizen (θεῖον πυρόν). Nennt er hierbei die Eucharistie auch nicht ausdrücklich, so muß er doch vor allem an sie gedacht haben, da er zugleich Jesus den Weinstock, die Eucharistie das Blut des Weinstockes nennt. Origenes führt dieses Bild weiter aus, indem er die Gerste, welche im Alten Bunde mitgetheilt werde, als Nahrung der Thiere, Sklaven, Ungebildeten, den Weizen als die Speise des Evangeliums, der Vollkommenen und Geistigen bezeichnet[3]. Ephräm setzt die Rebe des Weinstocks, das Weizenkorn und das Priesterthum miteinander in Verbindung[4]. In den Katakomben bilden Kornähren und Weinreben und Trauben die Symbole der Einheit[5]. Die Väter bringen Brod und Wein als die Erstlinge der Feldfrüchte oft in

[1] *Cypr.*, Ep. 63, 4 ad Caecil.

[2] Adv. Haer. V, 2, 3. *Clem. Alex.*, Strom. 6, 11. P. 787.

[3] In Gen. H. 12, 5.

[4] De sacerd. 3. Zingerle a. a. O. I, 263. Vgl. Cyrillonas, Ueber den Weizen. Bickell, Ausgewählte Gedichte syrischer Kirchenväter. 1872. S. 59.

[5] Kraus, R.-E. I, 435.

Beziehung zum Opfer (Gen. 1, 11. Ps. 103, 15)[1]. Einzelne Häretiker wollten nach dem Vorbilde Abels und Kains die Erstlinge der Feldfrüchte und Schafheerde als Brod und Käse für die Eucharistie verwenden (ἀρτοτυρῖται)[2], andere mischten das Mehl mit Blut von Kindern (Pepuzianer)[3], ein Theil der Manichäer verunehrte diese Materie in obscöner Weise[4]. Justin und Tertullian halten den Gebrauch in den Mithramysterien, den Einzuweihenden Brod und Wasser unter gewissen Worten darzureichen, für eine Nachäffung der Eucharistie.

Unter Weizen ist das gewöhnliche triticum vulgare (sativum) zu verstehen, denn andere Kornarten wie Mais hatten ihre eigenen Namen; Roggen (secale cereale) ist dem ganzen Alterthum unbekannt. In betreff des Speltes (triticum spelta) oder Dinkels ist es zweifelhaft, ob er in Palästina vorkam. Denn was Ex. 9, 32. Js. 28, 25. Ez. 4, 9 genannt wird, ist wahrscheinlich die Wicke (vicia sativa). Deshalb ist es fraglich, ob das Speltmehl als giltige Materie zu betrachten ist. Alexander von Hales hält es für erlaubt, spelta et crudith zu nehmen, wie es in einzelnen Ländern üblich sei[5]; Thomas ist dagegen[6]. Er hält auch eine Mischung von Spelt und Gerste für ungiltig, wenn diese den Weizen an Menge übertreffen. Estius ist wieder für die Giltigkeit. Eugen IV. schloß sich dem hl. Thomas an. Der römische Katechismus fordert panem ex tritico, welches man gewöhnlich unter Brod verstehe, und verweist dafür noch auf die Schaubrode, welche aus Weizenmehl bereitet werden mußten[7]. Die verschiedenen Bezeichnungen des Speltes haben die Unsicherheit noch gesteigert[8]. Die Ansichten sind heute noch getheilt; die mildere Ansicht ist für die Erlaubtheit[9], die strengere, welche die sententia communis und die pars tutior vertritt, weil geschichtlich und botanisch der Unterschied nicht zu verkennen ist, entscheidet gegen die Giltigkeit[10].

Die Brode hatten nach dem allgemeinen Gebrauch ursprünglich die gewöhnliche Form des Brodes, die Form eines runden, breitgedrückten Kuchens, der vertheilt wurde; doch ist 1 Kor. 10, 17 das eine Brod nicht numerisch, sondern qualitativ zu erklären. Es waren „runde Opferbrode" [11]. Von geformten Hostien (formata) erfährt man zuerst durch eine Synode vom Jahre 998[12].

---

[1] *Iren.* l. c. IV, 17, 5; 18, 1. 4. Or. c. Cels. 8, 34. Const. ap. 8, 10, 3. *Aug.*, De civ. D. 16, 37.

[2] *Epiph.*, Adv. haer. 49, 2. [3] *Aug.*, De haer. 27. 28.

[4] *Cyrill.*, Cat. 6, 23. *Aug.*, De haer. 46.

[5] Q. 10. m. 4. a. 1. § 4. *Soto*, De Palude. Roland für den Nothfall (Gietl a. a. O. S. 231).

[6] S. th. III, 74 ad 2. Opusc. 4 (7), 2: Materia est panis triticeus et vinum de vite, modica aqua permixtum, ita quod aqua transeat in vinum: nam aqua significat populum qui incorporatur Christo. De alio autem pane quam tritici et alio vino non potest hoc confici sacramentum. [7] De euch. 10.

[8] Suarez (D. 44. S. 1, 7) sagt, er wisse nicht recht, was Spelt (zea) sei, denn Plinius und Galenus unterscheiden zea von triticum. Mit Estius stimmen Richard, Carthusianus, Sylvester, Angelus und andere Summisten überein.

[9] A. Schmid, Kirchen-Lexikon I², 601. Oswald, Sacramentenlehre. 3. A. I, 438. Linsenmann, Theol. Quartalschr. 1891. S. 318.

[10] Thalhofer, Handbuch der Liturgik. Freiburg 1890. II, 1, 138.

[11] *Greg. I.*, Dial. 4, 55. *Epiph.*, Anc. 58. Vgl. Benger, Pastoraltheol. II, 148.

[12] Hefele a. a. O. IV, 652.

Diese Hostien erhielten bald unsere noch gebräuchliche kleine und dünne Gestalt, welche seit dem 12. Jahrhundert allgemein üblich ist. Die Größe oder Menge wurde bestimmt durch den Genuß der Gläubigen, der aber nicht sogleich eintreten mußte. Deshalb polemisirt der hl. Thomas gegen einige, welche behaupteten, der Priester könne nicht eine ungeheure Menge Brod und Wein, z. B. alles Brod auf dem Markt oder allen Wein im Faß consecriren[1].

Christus hat beim letzten Abendmahl ungesäuertes Brod gebraucht, denn nach jüdischer Vorschrift mußte schon am Tag vor dem Fest alles Gesäuerte weggeschafft werden. Am ersten Tag der Ungesäuerten hielt Jesus mit seinen Jüngern das Paschamahl nach jüdischem Ritus und im Anschluß daran das Abendmahl. Wenn aber auch nach Johannes der 13. Nisan als der Tag des letzten Abendmahles zu betrachten sein sollte[2], so würde dadurch doch nicht, wie Bellarmin meint, das Fundament der Kirche von Grund aus beseitigt; denn bei der Rücksicht, welche Jesus auf den alttestamentlichen Ritus zu nehmen pflegte, spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß er auch bei der Anticipation des Paschamahles die Vorschrift über das Ungesäuerte einhielt. Die Strenge der damaligen Juden sorgte ohnehin dafür, daß das Gesäuerte möglichst bald entfernt wurde. Ueber den Gebrauch der Apostel fehlt jeder Anhaltspunkt, da an allen Stellen einfach das bekannte Brod genannt wird. Die Vermuthung stände daher für gewöhnliches Brod, wenn man nicht wüßte, daß die Sitte, täglich im Hause zu backen, auch die jeweilige Herstellung des Ungesäuerten sehr erleichterte und der Ausschluß des Gesäuerten vom Opfer auch hier eingewirkt haben muß. Ungesäuertes wird auch jetzt im Orient noch viel genossen, die Beduinen kennen Gesäuertes kaum[3]. Aus der bildlichen Verwendung des Sauerteigs für die Heuchelei und Sünde (Matth. 16, 6. 11. 12. 1 Kor. 5, 8. Gal. 5, 9) kann um so weniger gefolgert werden, als der Herr den Sauerteig auch als Bild für die alles durchdringende Kraft des Himmelreichs verwendet (Matth. 13, 33).

Ueber die spätere Zeit hat die Archäologie noch kein abschließendes Urtheil zu fällen vermocht. Wenn Justin das Weizenmehl, welches die Aussätzigen als Opfer der Reinigung darbrachten, erwähnt[4], so läßt sich daraus für die Beschaffenheit der Abendmahlsbrode nichts folgern. Origenes wirft anläßlich der genannten Stelle im Matthäusevangelium die Frage auf, ob vielleicht überall, wo von Sauerteig die Rede ist, tropisch die Lehre zu verstehen sei, sowohl im Gesetz als in den Schriften, welche dem Gesetze folgen. So könne man auch fragen, ob Gesäuertes auf dem Altar nicht dargebracht werde[5]. Allein diese Stelle hat zunächst das Alte Testament, in welchem nichts Gesäuertes geopfert werden durfte, im Auge, und würde vielmehr voraussetzen, daß Gesäuertes geopfert wurde. Epiphanius sagt von den Ebioniten, sie feiern unter Nachahmung der Kirche auch alljährlich gewisse Geheimnisse mit Ungesäuertem und Wasser[6]. Da er aber weder über das eine noch über das andere, welches sicher von der kirchlichen Gewohnheit abwich, sich äußert, so

---

[1] S. th. III, 74, 2.

[2] Vgl. Commentar zu Johannes S. 554 f. Dagegen Catech. rom. de euch. 11. *Bellarmin* l. c. III, 321. [3] Riehm, Handw. I, 140.

[4] Dial. c. Tr. 41. [5] In Matth. t. 12, 6.

[6] Adv. Haer. 30, 16: Διὰ ἀζύμων καὶ τὸ ἄλλο μέρος δι' ὕδατος μόνου.

ist kein Schluß auf die kirchliche Praxis zu ziehen. Später tadelt er die Ebioniten, daß sie sich des Fleisches enthalten, da doch der Herr selbst das jüdische Pascha gegessen habe, welches aus dem Paschalamm und ungesäuerten Broden bestanden habe.

In der auf Basilius und Chrysostomus zurückgehenden griechischen Liturgie heißt es: „Das heilige Brod (προσφορά) ist gesäuertes Weizenbrod in Gestalt eines ziemlich großen, runden Kuchens gebacken." Sicher ist, daß seit dem sechsten Jahrhundert in der griechischen Kirche der Gebrauch des Gesäuerten allgemein ist; denn Philoponus will daraus, daß man Gesäuertes gebrauche, beweisen, daß Christus das Abendmahl vor dem Tag des Ungesäuerten gehalten habe. Thatsächlich hat umgekehrt die Annahme der Griechen, daß Christus das Abendmahl am 13. Nisan gefeiert habe, dieselben im Gebrauch des Gesäuerten bestärkt, wenn sie nicht die Veranlassung zur Einführung desselben gewesen ist. Dagegen tadelt Rabulas von Edessa († 435) gewisse Asceten, daß sie die Eucharistie zu ihrer gewöhnlichen Nahrung machen und deshalb ihre Hostie mit reichlichem Sauerteig und recht nahrhaft backen, während das Sacrament des Leibes Christi durch das Ungesäuerte dargestellt werde. Denn als Jesus mit seinen Jüngern das Pascha hielt, legte er ihnen ungesäuertes Brod vor[1]. Auch die Monophysiten und Armenier verwenden Azyma; doch könnte bei ihnen die Verschärfung des Schisma seit dem sechsten Jahrhundert die Einführung der Azyma gefördert haben[2]. Die Nestorianer stimmen mit den Melchiten oder Griechen überein. Es läßt sich hieraus leicht abnehmen, daß gerade die Gegenden, welche dem Sitz des Judenthums am nächsten liegen, auch am getreuesten an dem apostolischen Gebrauch des Ungesäuerten festgehalten haben. Die Berufung auf den siebenten apostolischen Canon und das Nicänum, wonach man Ostern nicht mit den Juden feiern dürfe, entscheidet über den Gebrauch nicht, obwohl sich die Griechen später darauf berufen und dem Abendland das Judaisiren vorgeworfen haben[3].

Im Abendland kann der unechte Brief Alexanders I., welcher die ungesäuerten Brode für die Opfergaben angeordnet haben soll, nicht in Betracht kommen, denn man findet aus den ersten elf Jahrhunderten kein Zeugniß dafür vor. Im Pontificalbuch wird von Melchiades (311—314) berichtet, er habe verordnet, daß die consecrirten Opfergaben von der Consecration des Bischofs weg an die Kirchen geschickt werden sollen, was als Ferment erklärt wird. Ebenso wird von Siricius (384—398) berichtet, er habe verordnet, daß kein Priester in der ganzen Woche Messe lesen dürfe, wenn er nicht die consecrirte Hostie von dem Bischofe des bestimmten Ortes erhalte, was wiederum Ferment genannt wird. Offenbar liegt hier eine Wiederholung des ersten Decrets vor. Es ist auch wahrscheinlich, daß dieser Gebrauch erst der Zeit des Siricius angehört. Eine sichere Bestätigung des Gebrauches erhalten wir

---

[1] Rabulas an den Bischof Gemellinus von Perrha. Bickell, Syrische Kirchenväter. 1874. S. 251. 256.

[2] *Duchesne,* Les Origines p. 72. n. 3.

[3] Vgl. auch Chrysostomus (H. de prod. Iud. c. 5), der die Juden tadelt, daß sie noch Ostern mit Ungesäuertem feiern, obwohl der Tempel zerstört und die Erfüllung gekommen sei. „Siehst du, wie unrein das Ungesäuerte ist? wie ungesetzlich das Fest der Juden?"

von Innocenz I. (402—417): „In betreff des Fermentes, welches wir am Sonntag an die Kirchen senden, wolltest du überflüssigerweise uns befragen, da alle unsere Kirchen innerhalb der Stadt liegen. Die Priester derselben erhalten, weil sie an diesem Tage wegen der ihnen anvertrauten Gemeinde sich nicht mit uns versammeln können, durch die Akolythen das von uns bereitete Ferment, damit sie sich nicht besonders an diesem Tage von unserer Gemeinschaft getrennt wähnen."[1] Doch entscheidet auch hier das Wort „Ferment" nicht über die Frage; denn der Ausdruck ist vielleicht figürlich zu deuten, weil nach dem römischen Ordo (22) bei den Worten: „Pax Domini sit semper vobiscum" die Opfergaben in den heiligen Kelch gelegt, dadurch mit dem Opfer- und Abendmahlskelch vermischt und als wirksamer Stoff betrachtet wurden, durch welchen die Einzelkirchen mit der Hauptkirche und mit dem Haupte in ein und demselben Sacrament innerlich vereinigt wurden.

Andere genauere Nachrichten liegen aus der ältern Zeit nicht vor; denn die Theilnahme der Gläubigen an den von der Gemeinde beigesteuerten Opfergaben[2], welche in gewöhnlichem Brod bestanden, ist deshalb nicht entscheidend, weil zwischen der Eucharistie und den Spenden an die Bedürftigen unterschieden werden kann. Cyprian tadelt die reiche Wittwe, welche nichts in den Opferstock legt, in das Haus des Herrn ohne Opfer kommt und doch einen Theil von dem Opfer, welches der Arme dargebracht hat, in Empfang nimmt[3]. Auch aus der Bemerkung des Maximus über das gewöhnliche Brod bei der Feier[4] läßt sich keine sichere Folgerung auf die Beschaffenheit des Brodes ziehen, weil das Brod nicht nothwendig als das vom Empfänger dargebrachte erklärt werden muß und das gewöhnliche Brod wegen der äußern Gestalt so genannt werden kann. Dagegen berichtet Johannes Diaconus aus dem Leben Gregors des Großen[5], eine Frau, welche beim Empfang der Eucharistie zu den Worten: „Corpus Domini conservet animam tuam" gelacht, habe auf Befragen über den Grund ihres Lachens geantwortet: „Weil du das Brod, von dem ich wußte, daß ich es mit eigenen Händen zubereitet habe, als Leib des Herrn dargereicht hast." Dieses Brod konnte nur gewöhnliches, gesäuertes Brod aus dem Haushalt sein. Etwas Aehnliches erzählt Gregor selbst in seinen Dialogen. Ein Priester habe an einem Badeort regelmäßig einen Mann, der ihn bediente, angetroffen. Um ihm zu danken, habe er sich vorgenommen, einmal etwas mitzubringen. „Hierauf nahm er zwei runde Opferbrode. . . . Als er nach dem Bade schon angekleidet den Ort verlassen wollte, bot er das Mitgebrachte dem dienstfertigen Manne an und bat ihn, freundlich anzunehmen, was dankbare Liebe ihm reiche."[6]

---

[1] Ep. 25 ad Decent. 8 (5).

[2] Hoffmann, Laienkelch S. 68 meint, der Umstand, daß die Gläubigen selbst das Brod darbrachten, und die Darstellung der Eucharistie in den Katakomben (runde, abgeplattete Brode), lassen auf gesäuertes Brod schließen. Vgl. über die Frage auch Giese, Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azyma als Element der heiligen Eucharistie. Münster 1852.

[3] De op. et eleem. 15.

[4] De sacr. 4, 4, 14: Tu forte dicis: meus panis est usitatus. Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum: ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi. [5] 2, 41. [6] Dial. 4, 55.

Auch die Beschlüsse der Concilien und die Sacramentarien geben uns keinen nähern Aufschluß. Die Synode von Nantes 658 bestimmt Can. 9, daß von den Gaben, welche die Gläubigen darbringen und die zur Consecration verwendet werden, ein Theil in einem reinen Gefäß gesondert aufbewahrt und nach einer besondern Weihe als Eulogien den Nichtcommunicirenden ausgetheilt werden solle. Der Canon 6 der Synode von Toledo 693 ist ebenso zweideutig. Zunächst zeigt er, daß die Geistlichen vielfach von ihrem Hausbrod (de panibus suis usibus praeparatis), das zweifelsohne gesäuert war, verwendeten, indem sie ein rundes Stück ausschnitten. Sodann tadelt die Synode diesen Mißbrauch, schreibt aber nur vor, daß ganzes Brod, nicht abgeschnittene Stücke, und zwar mit Sorgfalt zubereitetes ganzes Brod, nicht zu groß, sondern nach der Gewohnheit der Kirche eine mäßige Oblate (modica oblata) zur Consecration auf den Altar gelegt werde. Doch kann die Bemerkung über die sorgfältige Zubereitung des Brodes auf eine Unterscheidung vom gewöhnlichen Hausbrod hinweisen. Jedenfalls erfahren wir von Alkuin, daß ein Jahrhundert später alle Spanier mit den übrigen Lateinern im Gebrauch des Ungesäuerten übereinstimmten[1]. Sein Schüler Rabanus bemerkt nicht nur ausdrücklich, es sei ungesäuertes Brod zu gebrauchen, sondern beruft sich dafür auf die apostolische Tradition, was wenigstens eine längere Gewohnheit voraussetzt[2]. Leo IX. schreibt gegen Michael Cärularius und Leo von Achrida: „Ungefähr 1020 Jahre seit dem Tode Christi feiert die römische Kirche das Abendmahl, von Petrus selbst so belehrt, und jetzt soll sie von euch lernen, wie sie es machen soll. Ihr überlegt nicht, wie frech es ist, zu behaupten, daß Gott dem Petrus die rechte Weise der Abendmahlsfeier verborgen habe.“ [3] Dennoch fordert er von den Griechen keine Anbequemung an den lateinischen Ritus, vielmehr betont er, daß man selbst den griechischen Klöstern innerhalb und außerhalb Roms stets volle Freiheit gestattet habe, weil derartige nach Zeit und Ort verschiedene Gewohnheiten dem Heile der Gläubigen nichts schaden, wenn ein Glaube, der durch die Liebe thätig sei, alle dem einen Gott empfehle[4].

Die Griechen verurtheilten die abendländische Praxis[5], aber aus ihrer Polemik geht doch hervor, daß der Gebrauch gesäuerter Brode auch im Morgenland nicht allgemein war. Die Patriarchen von Jerusalem und Alexandrien haben zeitweise die Geheimnisse mit Ungesäuertem gefeiert. Auf den Unions-

---

[1] Ep. ad Lugdun.: Tria sunt, quae in sacrificio . . offerenda sunt: panis, aqua et vinum . . Panis, qui in corpus Christi consecratur, absque fermenti illius alterius infectione debet esse mundissimus. Hoffmann nennt Ildefons, Erzb. v. Toledo (657 bis 667), als den ersten, der die Forderung gestellt habe (M. P. L. 106, 883 sqq.).

[2] De inst. cleric. 1, 31: Et istum ordinem ab apostolis apostolicisque viris traditum romana ecclesia et per totum pene occidentem omnes ecclesiae eandem traditionem servant.

[3] Hefele a. a. O. IV, 768 ff. *Denz.* l. c. n. 289. Hergenröther, Photius III, 710 ff. *Will,* Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae extant. 1861.

[4] Vgl. auch Card. Humbert, Petrus Damiani, Dominicus von Grado, Anselm von Canterbury. Kirchen-Lexikon I, 1778 f. Werner, Gesch. der apol. Literatur III, 106 ff.

[5] Cf. *Denz.* l. c. n. 361. Dagegen die Concilien von Lyon 1274 und Florenz 1439 (*Denz.* l. c. n. 388. 587).

concilien haben sie wenigstens äußerlich den abendländischen Ritus anerkannt. Gregor XIII., Urban VIII. und Benedict XIV. haben dieses Bekenntniß ausdrücklich verlangt [1]. Die Secten haben ohnehin hierin eine mehr den Abendländern zuneigende Praxis. Die Synode vom Berge Libanon 1736 sagt, die Armenier und Maroniten bedienen sich seit undenklicher Zeit der Azymen [2].

Die Scholastiker erklären den schwankenden Gebrauch daraus, daß die Kirche anfänglich in Ungesäuertem, später im Gegensatz zu den Ebioniten in Gesäuertem und nach deren vollständiger Ueberwindung wieder in Ungesäuertem das heilige Opfer dargebracht habe. Der Cardinal Bona leitet den allgemeinen Uebergang zum Gebrauch der Ungesäuerten aus dem Aufhören der Gaben der Gläubigen und der allgemeinen Communion bei der heiligen Messe ab. Daher sei allmählich das Brod auf eine kleine Quantität, deren Herstellung den Priestern und Clerikern überlassen geblieben sei, reducirt worden. Weil aber die Ungesäuerten leichter zubereitet werden und durch keinen Canon verboten gewesen, so sei die Gewohnheit allmählich auf alle Kirchen übergegangen. Ihm stimmt in der Hauptsache Tournely bei, welcher die Frage für historisch unlösbar hält. Die Kirche hat zu Lyon und Florenz beide Riten anerkannt, aber jedem Priester den Ritus seiner Kirche zur Pflicht gemacht [3].

Der Katechismus fügt noch bei, es sei nicht bestimmt, wie viel Materie man zum Vollzug des Sacramentes nehmen soll, da auch die Zahl derjenigen, welche die heiligen Mysterien empfangen müssen oder können, nicht bestimmt werden könne. Damit ist wenigstens die allgemeine Directive gegeben, daß der Zweck der Communion die Quantität bestimme und nicht jede beliebige Quantität consecrirt werden könne. Schon das „hoc“ weist darauf hin, daß die Materie gegenwärtig und moralisch wahrnehmbar sein muß. An und für sich hat allerdings der Priester eine unbedingte Gewalt [4], aber die mit der Bedeutung des Sacramentes gegebenen Grenzen bieten doch einige Anhaltspunkte für den schwer zu bestimmenden „terminus magnitudinis in hac materia“ (Thomas).

Die Protestanten haben die Oblaten (ungesäuertes Brod) beibehalten, nehmen weißen (nicht rothen) Wein und reichen das Abendmahl unmittelbar in den Mund. Die reformirte Abendmahlsdoctrin hat im Gegensatz zu dem „mündlichen Genuß“ (manducatio oralis) der Protestanten zu der Darreichung des Sacramentes durch die Hand geführt und verlangt als wesentlich zur vollständigen Darstellung der symbolischen Handlung den Gebrauch wirklichen und zwar gesäuerten Brodes anstatt der Hostien sowie das Brodbrechen [5].

Die zweite Materie ist der natürliche Wein, vinum de vite. Da Jesus die Eucharistie bei der Paschafeier einsetzte, so kann der Kelch der Ein-

---

[1] *Denz.* l. c. n. 869. 874.

[2] Collectio Lacensis II, 190. Thalhofer, Handbuch der Liturgik II, 1, 137 mit Verweisung auf Kössing, Nilles' Kalendarium, Giese.

[3] Decretum unionis in bulla Eugenii IV.: Item, in azymo sive fermentato pane triticeo, corpus Christi veraciter confici; sacerdotesque in altero ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet iuxta suae ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem. Cf. Cat. rom. de euch. 11.

[4] *Suarez,* D. 43. S. 8, 7. mit Thomas gegen Alexander.

[5] Röhm a. a. O. IV, 263 f.

setzungsberichte nur mit Wein gefüllt gewesen sein. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß Jesus beifügte: „Von nun an werde ich nicht mehr von diesem Gewächse des Weinstockes trinken bis zu dem Tag, an welchem ich es neu mit euch trinken werde im Reiche meines Vaters" (Matth. 26, 29), ohne daß hieraus gefolgert werden müßte, Jesus habe selbst aus dem Abendmahlskelche getrunken. Nach jüdischer Tradition wurde beim Paschamahl rother Wein gebraucht[1], doch galt die Farbe immer als gleichgiltig. Unter Wein verstand man nur geklärten Traubensaft; frischer Weinmost wäre zwar nicht ungiltig, aber unerlaubt[2]. Jede andere Materie ist ungiltig. Der Wein ist auch neben dem Brod durch die Typen des Alten Testaments so vorgebildet, daß an eine Aenderung nicht gedacht werden konnte. Brod und Wein galten als die Hauptnahrungsmittel (Ps. 103, 15 f.)[3], als die hauptsächlichsten Producte der Erde, von welchen Gott die Erstlinge dargebracht werden sollten, als die Mincha, welche vornehmlich aus ungesäuertem Weizenbrod und Wein bestand[4]. Melchisedech brachte Brod und Wein dar, und der Wein wird oft als Gabe des Himmels gerühmt (Ps. 103, 15. Eccl. 31, 35—39).

Es waren religiöse Motive, welche einzelne Häretiker veranlaßten, den Wein von der Eucharistie auszuschließen. Das im Orient nicht seltene Weinverbot wurde von ihnen principiell aus dem Dualismus begründet und auf die Eucharistie ausgedehnt (vgl. Röm. 14, 21). Dies war bei den Ebioniten, Enkratiten, Marcioniten, Apostolikern und wohl auch bei den Manichäern der Fall. Bei den Ebioniten konnte der Grund auch in der Meinung liegen, daß durch die Eucharistie, welche nur in Verbindung mit der Taufe gespendet wurde, die Vollendung der Wiedergeburt bewirkt werde. Irenäus wirft ihnen vor, daß sie die Mischung zurückweisen, weil sie die Gottheit in der Person Jesu nicht anerkennen[5]. Gegen diesen Mißbrauch wendet sich bereits Clemens von Alexandrien, und viele Väter folgen ihm[6]. Der hl. Cyprian hat an Cäcilius eine geharnischte Epistel (63) gegen die Aquarier geschrieben, in welcher er sich auf die allein entscheidende Anordnung des Herrn und auf die Typen des Alten Testaments (Gen. 9, 21; 14, 18; 49, 11. Sprichw. 9, 1—5. Is. 63, 2) beruft.

Zugleich bemerkt er, daß der Kelch mit Wein gemischt sei (calix mixtus) und nach der Ueberlieferung des Herrn gemischt werde. Diese Tradition ist um so wahrscheinlicher, als die Morgenländer den Wein nie ohne Beimischung von Wasser trinken (2 Macc. 15, 40) und beim Paschamahl die Juden $^1/_4$ oder $^1/_5$ Wasser beimischten[7]. Dies ist auch heutzutage noch bei den Arabern allgemeine Sitte[8]. Schon Justin erwähnt den „Becher mit Wasser und Mischung, Wein und Wasser"[9]. Irenäus scheint dasselbe anzudeuten, wenn

---

[1] Vgl. Sepp, Leben Jesu 6, 71.

[2] Cf. Rituale rom. de defect. In apokryphen Apostelacten wird er einigemal erwähnt (Lipsius a. a. O. III, 10, 88).

[3] Veith, Eucharistie, bei Thalhofer II, 145.

[4] Haneberg, Religiöse Alterthümer der Bibel. 2. A. München 1869. S. 386 f. 433. Schegg a. a. O. S. 505 f.

[5] Adv. Haer. V, 1, 3.

[6] Paed. 2, 2. P. 186. Strom. 1, 19. P. 375. *Chrys.*, In Matth. H. 82, 2. *Aug.*, De haer. 64. Vgl. Lipsius, Apokr. Apostelg. I, 341. III, 17. II, 175. E. 46.

[7] Franz, Die eucharistische Wandlung. I, 27. Bickell, Messe S. 41. 56 ff. 105.

[8] Goldziher, Muhammedanische Studien. 1889. I, 23.

[9] Apol. 1, 65. 67. Dial. c. Tr. c. 117: τροφὴ ξηρὰ καὶ ὑγρά. Wenn er im (Kap. 70.)

er in dem Opfer eine Anerkennung des göttlichen Wortes findet, durch welches das Holz fruchtbar wird, die Quellen fließen und die Erde zuerst den Halm, dann die Aehre und endlich das volle Weizenkorn in der Aehre hervorbringt[1]. Clemens bekämpft an den Enkratiten nur, daß sie beim Opfer Brod und Wasser anders gebrauchen, als es die kirchlichen Canones vorschreiben, und warnt vor übermäßigem Trinken des Weines, aber nicht vor dem Weingenuß, da der Herr selbst am letzten Abend Wein gebraucht habe. Irenäus deutet den Wein von der Gottheit, das Wasser von der Menschheit; Clemens sieht im Wasser den Menschen, welchem durch das Blut das Heil in Christus zu theil wird, wie dem Wasser der Wein beigemischt wird[2]. Cyprian sucht diese Symbolik näher zu erklären. Da nach Isaias[3] das israelitische Volk der Weinberg des Herrn und nach Apok. 17, 15 das Wasser die Heidenvölker vorstelle, aber durch Christus zu Kana das Wasser in Wein verwandelt worden sei, so werde in der Mischung des Kelches die Verbindung des Volkes mit Christus dargestellt. Dies könne nicht geschehen, wenn bloß Wein oder Wasser dargebracht werde; denn wenn bloß Wein, so fange das Blut Christi an ohne uns, wenn bloß Wasser, so fange das Volk an ohne Christus. Wenn beides gemischt und durch die einigende Mischung untereinander verbunden werde, so werde das geistige und himmlische Sacrament vollbracht.

Die späteren Schriftsteller erwähnen diesen Gebrauch als selbstverständlich. Die Synode von Hippo 393 schreibt Canon 23 vor, daß beim Sacrament des Leibes und Blutes Christi nichts geopfert werden solle als Brod und Wein, mit Wasser vermischt. Die dritte Synode von Carthago 397 wiederholte diese Verordnung. Ebenso das Concil von Orleans 541, Canon 4. Unter dem Namen Julius' I. (337—352) befindet sich im Decret[4] ein dem hl. Cyprian nachgebildeter Canon der Synode von Braga 675, welcher „nach den Anordnungen der Canones" die Mischung von Wein und Wasser fordert. „Deshalb sei es von nun an niemanden erlaubt, bei dem göttlichen Opfer etwas anderes darzubringen als (nach dem Ausspruche der alten Concilien) nur Brod und den Kelch, mit Wein und Wasser gemischt." Gennadius beruft sich hierfür auf Joh. 19, 34[5]. Der hl. Thomas gibt als zweite Materie „vinum de vite, modica aqua permixtum" an, was Eugen IV. mit den Worten umschreibt: „Cui ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet." In der Begründung beruft sich der Papst auf die Einsetzung des Herrn, auf den unechten Brief Alexanders I., auf die symbolische Bedeutung der Ver-

---

Is. 33, 13—19 auf die Eucharistie anwendet (ἄρτος δοθήσεται αὐτῷ, καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν), so ist daraus doch nicht zu folgern, daß er Brod und Wasser allein für die Materie ansah. Das Wasser wird ja oft bildlich von der Gnade gebraucht. Das ποτήριον ist für sich klar. Gegen Harnack, Brod und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin. 1891 vgl. Zahn, Brod und Wein im Abendmahl der alten Kirche. 1892.

[1] Adv. Haer. IV, 18, 4; 33, 2. V, 1, 1: temperamentum calicis. V, 2, 3: mixtus calix. [2] Paed. 2, 2. P. 177.

[3] 5, 1 ff.; 8, 7; 17, 12. Jer. 47, 2. Ps. 45, 4. [4] D. II. c. 7. de consecr.

[5] De eccles. dogm. 75. Vgl. Acta Matthaei bei Lipsius III, 122. Die Florianer Sentenzen und die Epitome, welche auf der Theologie Abälards beruhen, nehmen an, in der primitiven Kirche sei kein Wasser beigemischt worden. Diese Beimischung des Wassers als eines Zeichens des Volkes, sei von den römischen Päpsten eingeführt worden, als sich die heidnischen Völker bekehrt haben (Gietl, Rolands Sentenzen. S. 231. A. 8).

bindung des Volkes mit Christus, welche bereits Julius I. dargelegt habe, und auf die allgemeine Ueberlieferung aller Kirchen. Weil die Lutheraner die Mischung für eine eitle Erfindung, die älteren Calvinisten für einen häretischen Gebrauch erklärten, so ermahnte das Tridentinum, das kirchliche Gebot, daß bei der Darbringung des Kelches Wasser in den Wein gemischt werde, zu beobachten, sowohl weil man von dem Herrn glaube, daß er es so gemacht habe, als auch, weil aus seiner Seite Wasser mit Blut zugleich herausgeflossen sei und weil dadurch die Vereinigung des gläubigen Volkes mit dem Haupte Christi dargestellt werde[1]. Diese Begründung eignet sich der Katechismus an. Ueberall wird aber die Beimischung des Wassers als congruent, nicht als wesentlich vorgeschrieben[2]. Daher wurden die Armenier, welche, entgegen dem allgemeinen Gebrauch, die Mischung untersagten[3], von der Kirche nicht verurtheilt, doch wurde von den unirten Armeniern dieselbe verlangt[4].

Ueber die Menge des Wassers geben die alten Schriftsteller keine nähere Bestimmung. Es scheint aber aus den allgemeinen Angaben hervorzugehen, daß mitunter eine fast gleichmäßige Mischung von Wein und Wasser (1:3; 1:2; 2:3) stattgefunden hat. Eine Synode von Tribur 895 verordnet mit Berufung auf eine (pseudo-isidorianische) Anordnung des Papstes Evaristus, daß der Wein zwei Drittel, das Wasser ein Drittel betragen soll, weil die Majestät des Blutes Christi größer sei als die Niedrigkeit der menschlichen Natur. Honorius III. (1216—1227) verbot, mehr Wasser als Wein zu nehmen, vielmehr soll das Verhältniß umgekehrt sein[5]. Thomas räth, „modica aqua“ zu nehmen[6]; Eugen V. „modicissima“; der Katechismus „modica“. Der Grund ist klar, denn der Wein ist als Materie genannt, nicht Wasser und Wein. Deshalb muß der Wein so weit überwiegen, daß die Mischung noch Wein genannt werden kann. Gewöhnlich nimmt man an, daß dies nicht mehr zutreffe, wenn das Wasser ein Drittel der Mischung übersteigt. Alle anderen Beimischungen von Flüssigkeiten sind untersagt, wenn sie die Materie des Weines alteriren. Tragen sie aber nur zur Erhaltung desselben bei, so sind sie gestattet. So hat die Congregation der heiligen Inquisition auf das Ansuchen französischer Bischöfe erlaubt, daß mit Wein-Alkohol versetzter Wein gebraucht werden dürfe, wenn der Alkohol nicht zwölf Procent übersteige[7].

---

[1] S. 22. c. 7. Cat. rom. de euch. 12.

[2] Cat. rom. 14: Sine mortali peccato praetermittere non licet. *Bellarmin.* l. c. III, 328: Non est adeo certum, doch opinio communis. Auf dem Tridentinum empfiehlt ein Vater (Muticensis) die Gewährung des Laienkelchs in Böhmen, Ungarn und Oesterreich mit Berufung auf Gregor VII., der einigen Deutschen erlaubt habe, mit Wasser zu consecriren. *Theiner,* Acta II, 582.

[3] Hefele a. a. O. III, 324. A. 2. Nach *Duchesne,* Orig. p. 72. n. 3 ist dieses Verbot erst seit der Verschärfung des Schisma (sechstes Jahrhundert) im Gegensatz zu den Griechen gegeben worden. Vgl. Trull. (692) Can. 32 gegen die Armenier, welche seit dem Abfall zum Monophysitismus nur Wein, als Zeichen der einen Natur, gebrauchten.

[4] Congreg. de Propag. 30. Ian. 1635 nach Greg. VII., Alex. VIII., Calixt. III., Eugen III. u. IV., Joh. XXII. und Paul V.

[5] Cap. Perniciosus De celebr. Missae.

[6] Opusc. 4 (7), 2. S. th. III, 74, 8: Tutius est parum de aqua apponere, et praecipue si vinum sit debile.

[7] Decret. 31. Iul. 1890. Cf. Université cath. 1890, 10. p. 320.

Die alten Schriftsteller geben auch nicht genau an, wann die Mischung hergestellt werden soll. Doch läßt sich aus der Darstellung Cyprians schließen, daß es unmittelbar vor der Consecration geschah. Damit stimmen auch die alten Liturgien überein. „Auf gleiche Weise, nachdem er den Kelch mit Wein und Wasser gemischt und geheiligt hatte, gab er ihnen denselben, sprechend: Trinket u. s. w.“ Diese Gewohnheit wurde allgemein und in den genannten Decreten ausdrücklich vorgeschrieben. Die Griechen gießen vor Beginn der Liturgie Wein und Wasser in den Kelch und mischen nach der Consecration wegen Joh. 19, 34 noch einmal (lauwarmes) Wasser bei, zugleich mit einem Theil des consecrirten Brodes, welchen sie in den Kelch legen, um beides in einem Löffel darzureichen[1]. Die abendländische Kirche hat diesen Brauch anerkannt; doch würde bei einer größern Menge Wassers die reale Gegenwart aufgehoben[2].

Die Frage, ob das beigemischte Wasser zuerst in Wein und mit diesem in das Blut Christi verwandelt werde oder zurückbleibe oder unmittelbar verwandelt werde, hat die Scholastik viel beschäftigt[3]. Im 12. Jahrhundert entstand hierüber in Frankreich ein heftiger Streit. Manche entschieden sich auf Grund der aristotelischen Naturauffassung dahin, daß, wenn der Wein vorherrsche, die Gestalt des Wassers aufgelöst und dann in Wein verwandelt werde. Nur so könne das Wasser verwandelt werden, denn Brod und Wein werden verwandelt[4]. Doch ist die gewöhnliche Ansicht die, daß die Mischung, d. h. was im Kelch ist, verwandelt werde. Diese Ansicht hat auch Innocenz III. für die wahrscheinlichere erklärt[5]. Die andere ist schon durch die „Physiker“ widerlegt. Dagegen recipirt der Katechismus, wie gewöhnlich, die Meinung des hl. Thomas[6].

Ueber die Bedeutung der Doppelmaterie bei einem Sacramente haben die Väter und Theologen verschiedene Betrachtungen angestellt. Die Aehnlichkeit mit den gewöhnlichen Nahrungsmitteln, welche durch die Aufnahme in den Leib in Fleisch und Blut umgewandelt werden, ist geeignet, eine Vorstellung von der Verwandlung in das Fleisch und Blut Christi zu vermitteln; der Gegensatz zwischen Gestalt und Substanz gibt eine Analogie für die innere Umwandlung der Seele ohne äußere Kennzeichen; die Bereitung der Materie aus zahlreichen Weizenkörnern und Traubenbeeren bietet ein Bild von der Vereinigung der Gläubigen zu dem einen Leib Christi. Die Beziehung auf

---

[1] Thalhofer a. a. O. II, 1, 47. 51. Die Armenier verwerfen diese Sitte. Synode zu Tarsus (1177) Can. 5.

[2] *Benedict. XIV.*, De sacrif. Miss. 3, 10. 16 nach *Thom.* III, 77, 8 als Erklärung zu *Innoc. III.* in cap.: Cum Marthae. Anders entscheiden sich viele bei dem Zusatz von gleichem Wein: sed in his scholasticorum disputationibus nolumus partes suscipere.

[3] Vgl. Rolands Sentenzen S. 231. Aehnlich die Fragen, ob der nach der Consecration für die Laiencommunion beigemischte Wein umgewandelt werde und, wenn nicht, das Sacrament aufhebe. Die erste Frage wurde allgemein verneint; die zweite von Thomas verneint für den Fall, daß die Quantität des beigemischten Weines kleiner sei; von den Späteren (Dur., Suarez, Vasquez, Lugo u. a.) ohne diese Bedingung verneint.

[4] *Bonav.*, S. IV. D. 11. p. 2. a. 1. q. 3. dub. 5. 12. p. 1. a. 2. q. 2. *Thom.*, Opusc. 4 (7), 2 (XXVII, 179).

[5] L. III. D. 41. 6. *Denz.* l. c. n. 346.

[6] De euch. 14: Nam ecclesiasticorum scriptorum sententia et iudicio aqua illa in vinum convertitur. *Suarez*, D. 45. S. 4, 8.

die Einheit der Kirche, welche durch das aus vielen Körnern gesammelte Brod dargestellt wird, hebt schon die Apostellehre hervor, Irenäus dehnt das Bild auf die zahlreichen Beeren der Traube aus und Cyprian verbindet beides[1].

Die Form wurde, wie die ganze Handlung, der Einsetzungsfeier entnommen. Mit den Worten: „Thut dies zu meinem Andenken" hat Jesus seinen Jüngern den Auftrag gegeben, dasselbe, was er gethan und gesprochen hat, bei der Erinnerungsfeier zu wiederholen. Der vierfache Bericht der heiligen Schriftsteller aber, welcher jedenfalls die wesentlichen Momente enthalten muß, zeigt uns nur die Worte: „Dies ist mein Leib" u. s. w. als die Worte, welche Jesus angewendet und angeordnet hat. Hierfür spricht die älteste Beschreibung der Abendmahlsfeier im ersten Korintherbrief und die ganze sich daran anschließende Ueberlieferung. Die Worte des Herrn galten als die wirksame Form des Sacramentes. Denn die Bittgebete und die Danksagung (εὐχαὶ καὶ εὐχαριστία), auf welche das Volk mit „Amen" antwortete, können sich nur auf die mit εὐχαριστήσας eingeführten Worte des Herrn beziehen. Denn Justin bemerkt, Jesus habe den Jüngern also zu thun geboten, als er nämlich das Brod nahm, dankte und sprach: „Thuet das zu meinem Andenken, dies ist mein Leib." Auf gleiche Weise nahm er den Kelch, dankte und sprach: „Dies ist mein Blut." Wenn Justin von der kraft des mit seinem (Christi) Wort gesprochenen Gebetes gesegneten Nahrung des Fleisches und Blutes Jesu redet, so kann er unter „Gebet" nicht das Gebet des Herrn, Vaterunser[2], sondern nur die vom Logos selbst angewandte Danksagung verstehen. Die Belehrung, auf welche sich Justin hierfür beruft, ist nur die apostolische, welche auch im Korintherbrief gegeben ist. Ebenso gebraucht Irenäus gratias agere oder läßt durch das „Wort Gottes" Brod und Wein in Fleisch und Blut verwandelt werden, beschreibt aber den ganzen Hergang des Abendmahles[3]. Damit zeigt er, wie die „Anrufung" bei der Eucharistie zu verstehen ist; wie er auch den Gnostiker Marcus tadelt, daß er sich den Schein gebe, den mit Wein gemischten Kelch zu segnen, und die Anrufung zu weit ausdehne[4]. Clemens von Alexandrien sagt von Christus: „Er segnete den Wein, als er sagte: Nehmet, trinket, dies ist mein Blut."[5] Origenes verbindet bei der Erklärung der Brodvermehrung in gleicher Weise den Segen und das Gebet: „Jesus segnete die fünf Brode und die zwei Fische, indem er durch sein Wort und seinen Segen sie vermehrte." Gregor von Nyssa bemerkt: „Wir glauben mit Recht, daß auch jetzt das durch das Wort Gottes geheiligte Brod in den Leib des göttlichen Logos verwandelt wird . . Das Brod wird, wie der Apostel sagt (1 Tim. 4, 5), geweiht durch das Wort Gottes und das Gebet, indem es . . sofort zum Leibe durch das Wort sich umgestaltet, wie von dem Logos gesagt wurde: Dies ist mein Leib." Chrysostomus, auf den sich die Griechen zu Florenz berufen haben, sagt: „Das Wort (des Priesters): Dies ist mein Leib, verwandelt das Daliegende." Wie der Segen Gottes in der Schöpfung fortwirke, so bewirke auch dieses Wort, einmal gesprochen, in den Kirchen auf

---

[1] Cf. Cat. rom. 15.
[2] Cf. *Greg. I.*, Ep. 7, 64. Franz a. a. O. II, 112 f.
[3] IV, 18, 4. V, 2, 3. IV, 17, 5. [4] I, 13, 2.
[5] Paed. 2, 2. P. 186.

jedem Altar von damals an bis heute und bis zu seiner Wiederkunft das vollkommene Opfer [1].

Im Abendland schloß man sich noch enger an das Vorbild Jesu an. Tertullian gebraucht zwar ebenso die Ausdrücke benedicere, gratiarum actio, consecrare [2], aber er fügt bei, diese Consecration bestehe in dem Sprechen der Worte Jesu. „Das in die Hand genommene und den Jüngern vertheilte Brod machte Jesus dadurch zu seinem Leib, daß er sprach: Dies ist mein Leib, d. i. das Bild (figura) meines Leibes." [3]. Der hl. Cyprian verweist die Aquarier nachdrücklich auf das Vorbild des Herrn und das Beispiel des Apostels [4]. Wenn es also vom Herrn befohlen und von seinem Apostel bestätigt und überliefert wird, so müssen auch wir beobachten, was befohlen worden ist. Ambrosius bemerkt, daß bei der göttlichen Consecration die Worte des Herrn und Heilandes selbst wirken. Denn das Sacrament, welches du empfängst, wird durch die Rede des Herrn vollzogen [5]. Maximus drückt sich noch genauer aus: „Wenn man dazu kommt, daß das ehrwürdige Sacrament vollzogen wird, so gebraucht der Priester nicht mehr seine Worte, sondern die Worte Christi. Also bewirkt das Wort Christi dieses Sacrament."

In den Erklärungen der heiligen Messe seit dem achten Jahrhundert (Florus) werden die Worte des Herrn als die Consecrationsworte aufgeführt. 1079 unterschrieb Berengar, daß Brod und Wein durch das Geheimniß des heiligen Gebetes und die Worte unseres Erlösers dem Wesen nach verwandelt werden. Die Scholastiker betrachten alle die Worte als die Form des Sacramentes, nur sind sie darüber nicht ganz einig, ob am letzten Abendmahl die Worte ganz allein für sich genügten (Alexander) oder erst in Verbindung mit der Segnung (Thomas) oder ob Jesus durch einen „innern Act" consecrirte, aber den Aposteln die Form vorschrieb, wie Innocenz III. vor der Erhebung zum Pontificat glaubte, und ob für die Späteren der ganze Canon nothwendig sei, weil man es nicht gewiß wisse (Scotus). Verschiedene Synoden (Lombez 1176, Exeter 1278, Lüttich 1287, Cypern 1298, Sis in Armenien 1342) [6] lehren, daß die Einsetzungsworte Christi die Form des Sacramentes seien. Eugen IV. lehrte dasselbe im Decret für die Armenier [7] mit dem hl. Thomas. Im Unionsdecret wird zum Schluß, mit Berufung hierauf, die im Abendland gebräuchliche Form genannt. Das Tridentinum drückt sich weniger bestimmt aus, wenn es sagt, es sei stets der Glaube der Kirche gewesen, daß sogleich nach der Consecration der Leib und das Blut des Herrn gegenwärtig seien [8],

---

[1] *Greg. Nyss.*, Cat. 104. *Chrys.*, De prod. Iud. H. 1, 6. In II. ep. ad Tim., H. 2, 1. Cf. *Ioh. Damasc.*, De fide orth. 4, 13. Syrische Väter siehe bei Franz S. 49 f. [2] De praescr. 47. Adv. Marc. 1, 23. De an. 17.

[3] Adv. Marc. IV, 40. [4] Ep. 63, 9. 10.

[5] De myst. 9, 52. *Max.*, De sacr. IV, 4, 14. Cf. *Aug.*, Serm. 227.

[6] Franz a. a. O. II, 132 ff. Hefele a. a. O. VI, 660. Odo, Bischof von Cambray († 1113) versetzte den Consecrationsact Christi beim letzten Abendmahl in die Benediction. Franz a. a. O. I, 18. 81. Dies sucht noch zu beweisen Hoppe, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Kirchen und der römische Consecrationscanon. Schaffhausen 1864.

[7] Forma huius sacramenti sunt verba salvatoris, quibus hoc conficit sacramentum: sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum.

[8] S. 13. c. 3. 4. can. 4. Cat. de euch. 16.

während es Canon 1 die Einsetzung nach den Evangelien und dem Korintherbrief bespricht. Offenbar wollte es dem Schulstreit über die Zugehörigkeit der Benediction und über die Epiklese ausweichen. Dagegen lauten die Worte des Katechismus wieder unzweideutig für die Consecrationsworte als die einzige Form. Doch fügt er hinzu, daß man zu dieser Form das „benedixit“ hinzurechnen könne; denn man könne den Evangelisten auch so verstehen, als ob er gesagt hätte: „Indem er das Brod nahm, segnete er es, sagend: Dies ist mein Leib.“ Alle Liturgien betrachten aber das Sprechen der Worte nicht bloß als eine Recitation, sondern als Gebet[1]. Die Schriften des Ambrosius Catharinus und Cheffontaine, welche annahmen, Christus habe verwandelt, bevor er gesprochen, und die Einsetzungsworte werden von dem Priester nur in Erzählungsform vorgebracht, außer ihnen seien auch die Gebete, welche den Worten Christi entweder vorangehen, wie bei den Lateinern, oder nachfolgen, wie bei den Griechen, zur Consecration nothwendig, wurden auf den Index gesetzt.

Der Wortlaut der Form ist schon in der Heiligen Schrift nicht gleich wiedergegeben. Die Liturgien stimmen weder mit der Schrift noch unter sich ganz überein, weil jede Kirche die ihr überlieferte Form sorgfältig bewahrte und in ihrer Eigenthümlichkeit aufrecht hielt. Doch berühren die Abweichungen nur Nebendinge, wären aber nicht erklärlich, wenn sie der Schrift entnommen worden wären. Sie müssen also auf die älteste apostolische Tradition für die liturgische Feier, welche älter als die Schrift ist, zurückgehen. Alle sind in der Form eines Referats gehalten und heben, ähnlich wie der Apostel, die Erinnerungsfeier stark hervor. Diese Abweichungen beweisen also nicht, daß man die Worte nicht „als wirksame Weiheworte, sondern als Erläuterung der sinnbildlichen Handlung wußte“[2], sondern nur, daß man nicht an eine schriftliche Vorlage gebunden war.

Die Liturgie des hl. Jacobus berichtet: „Jesus nahm das Brod in seine heiligen Hände, blickte zum Himmel, zeigte es dir, Gott dem Vater, dankte, heiligte, brach und gab es uns, seinen Jüngern und Aposteln, indem er sprach: Nehmet, esset, dieses ist mein Leib, der für euch gebrochen und hingegeben wird zur Vergebung der Sünden.“ „Ebenso nahm er nach dem Essen den Kelch, mischte ihn mit Wein und Wasser, blickte zum Himmel auf, zeigte ihn dir, Gott dem Vater, dankte, heiligte, segnete ihn, erfüllte ihn mit dem Heiligen Geist, gab ihn uns, seinen Jüngern und sprach: Trinket alle daraus, dies ist mein Blut, das Blut des Neuen Bundes, das für euch und für viele vergossen und hingegeben wird zur Vergebung der Sünden.“ „Dies thut zu meinem Andenken, denn so oft ihr dieses Brod esset und diesen Kelch trinket, verkündigt ihr den Tod des Menschensohnes und bekennet seine Auferstehung, bis er kommt.“ Die Apostolischen Constitutionen sagen: „Dieses ist das Geheimniß des Neuen Bundes, nehmet von ihm, esset, dies ist mein Leib, der für viele gebrochen wird zur Vergebung der Sünden.“ „Trinket aus ihm alle, das ist mein Blut, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“[3] Die mozarabische Liturgie hat für beide eine kürzere Einleitung

---

[1] Franz a. a. O. II, 77 ff. [2] Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter. 1886. S. 597.

[3] VIII, 12. 16. Cf. *Orig.*, In Lev. H. 7, 10. Chrys. u. a. In einem Missale der Maroniten steht nur: „Dies ist mein Blut.“ Franz a. a. O. II, 166. Justin. (Apol. I, 66) ebenso.

und die Formel: „Dies ist mein Leib, der für euch wird dahingegeben werden." „Dies ist der Kelch des Neuen Bundes in meinem Blute, welches für euch und für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden." Die ambrosianische Liturgie sagt: „Der am Tage, bevor er zu unserem und aller Menschen Heil litt, das Brod nahm, die Augen zum Himmel, zu dir, seinem allmächtigen Vater, erhob, dir dankte, segnete, brach, seinen Jüngern reichte und zu ihnen sprach: Nehmet hin und esset alle davon, denn dieses ist mein Leib." „Auf gleiche Weise nahm er nach dem Abendmahl den Kelch, erhob die Augen zum Himmel, zu dir, o Gott, seinem allmächtigen Vater, dankte dir ebenso, segnete, gab ihn seinen Jüngern und sprach zu ihnen: Nehmet hin und trinket alle daraus, denn dies ist der Kelch meines Blutes, des Neuen und ewigen Bundes, das Geheimniß des Glaubens, das für euch und für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden." „Auch gab er ihnen den Auftrag mit den Worten: So oft ihr dieses thut, thut es zu meinem Andenken, prediget meinen Tod, verkündiget meine Auferstehung, hoffet auf meine Ankunft, bis ich wieder vom Himmel herab zu euch komme." Diese Form ist durchaus identisch mit der römischen[1]. Es ist aber wahrscheinlich, daß dieselbe erst später in der ambrosianischen Liturgie so umgeformt wurde, denn ursprünglich soll sie gelautet haben: „Denn dies ist mein Leib, der für viele wird gebrochen werden"; „dies ist mein Blut."

Seit Paschasius Radbertus ist die noch gebräuchliche Form unseres Canons allgemein üblich. Die Abweichungen von dem Wortlaute der Heiligen Schrift erklärten die Scholastiker aus dem verschiedenen Zweck der Liturgie und der heiligen Schriftsteller. Die Apostel hatten in der Liturgie die Pflicht, genau nach dem Vorbild des Herrn zu handeln, während die Evangelisten zum Zweck der Erzählung weniger auf den Wortlaut, als auf den Sinn zu achten hatten[2]. Nur darüber stritt man sich, ob die ganze Formel beim Kelch wesentlich sei[3]. Gewöhnlich war man der Ansicht, daß die Worte: „Hic est calix sanguinis mei" genügen, das Uebrige aber zur Vollständigkeit diene[4]. Eugen IV. hat entgegen seinem Vorbild (Thomas) die Worte nicht aufgenommen, weil über diese an sich kein Streit war, wohl aber über ihr Verhältniß zur Epiklese. Dagegen werden die Worte, welche die heilige römische Kirche, durch die Lehre und die Autorität der Apostel befestigt, immer bei der Consecration gebraucht habe, in den Unionsdecreten nachgetragen[5]. Die Reformatoren konnten der Form nur eine geschichtliche Bedeutung beilegen; doch benützte sie Luther und nach ihm die Concordienformel zum Beweis der wirklichen Gegenwart Christi[6]. Das Tridentinum begnügt sich mit dem Hinweis auf das Bekannte, der Katechismus beweist die Form für das Brod aus der Heiligen Schrift. Zu der Form für den Kelch bemerkt er, mehreres davon sei aus den Heiligen Schriften

---

[1] Hoc est enim corpus meum. Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescunque feceritis, in meam commemorationem facietis.

[2] *Bonav.*, S. IV. D. 8. p. 2. a. 1. q. 2. [3] *Thom.*, S. th. III, 78, 3.

[4] *Suarez*, D. 60. S. 1. [5] *Denz.* l. c. n. 606. Franz a. a. O. II, 138. 154 ff.

[6] Form. Conc. II, 7, 41: Accipite, comedite, hoc est corpus meum, quod pro vobis traditur. Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis effunditur in remissionem peccatorum.

genommen, einiges aber in der Kirche aus der apostolischen Tradition erhalten worden. Zugleich gibt er nach dem Vorgang der Scholastik eine Erklärung dieser Form. Der Kelch sei metonymisch gebraucht, deute aber gut die Bestimmung des Inhalts als Trank für die Gläubigen an, denn zum Trinken sei ein Gefäß nothwendig. Das „novi testamenti“ weise auf die wirkliche Hingabe des Blutes Christi hin, im Gegensatz zu der figürlichen Verwendung des Blutes im Alten Bund (Hebr. 9, 18), durch „mysterium fidei“ werde nicht die Wahrheit der Sache ausgeschlossen, sondern das geheim Verborgene, dem Sinne der Augen Entrückte als Gegenstand des sichern Glaubens bezeichnet. Doch könne dies auch auf das tiefe, schwer begreifliche Geheimniß des Todes des Gottmenschen bezogen werden. Deshalb werde auch hier mit mehr Recht als bei der Consecration des Leibes das Leiden des Herrn erwähnt. Das „pro vobis et pro multis“ habe die Kirche aus Matthäus und Lucas vereinigt, um die Früchte der Erlösung anzuzeigen. Denn wenn die Kraft des Erlösungswerkes sich auch auf alle Menschen erstrecke, so werde die heilsame Frucht desselben doch nur einer Anzahl zu theil (Hebr. 9, 28. Joh. 17, 9)[1].

Der Priester spricht die Worte der Consecration erzählend, aber in der Person Christi, wie schon Maximus und Paschasius hervorgehoben haben. Er hat zum voraus die Absicht, in dieser Person, als Stellvertreter des menschgewordenen Gottessohnes, welcher diese Wiederholung anbefohlen hat, zu sprechen und zu handeln. Es ist Christus, welcher, wie in den Sacramenten überhaupt, so ganz besonders in diesem Sacrament, welches er allein zugleich eingesetzt und vollzogen hat, in welchem er auch vor dem Empfang zugegen ist, wirksam ist durch seinen Heiligen Geist, welcher kraft der göttlichen Allmacht das Wunder wirkt[2]. Die von Christus eingesetzten Diener sind die Werkzeuge, deren er sich bei der Ausführung bedient. Die hervorragende Bedeutung des Heiligen Geistes für die Consecration wird von den Vätern und den Liturgien oft geschildert. In allen Liturgien gehen der Consecration Gebete voraus mit der Bitte um die Herabsendung des Heiligen Geistes. Die Liturgie des hl. Jacobus bittet im Vorbereitungsgebet um Erneuerung und Stärkung durch den Heiligen Geist, um Heiligung und Reinigung. Die koptische Liturgie des hl. Gregor von Nazianz hebt die Wirksamkeit des Heiligen Geistes hervor; die Liturgie der unirten Griechen betet: „Himmlischer König, Tröster, Geist der Wahrheit, der du überall gegenwärtig bist und alles erfüllst, Inbegriff der Güter und Spender des Lebens, komm und wohne in uns und reinige uns von allen Flecken und bewahre, o Guter, unsere Seelen.“ Auch die Sacramentarien der römischen Kirche erflehen die Sendung des Heiligen Geistes zum Zwecke sittlicher Vorbereitung für die eucharistische Feier.

Auch darin stimmen die Väter und Liturgien miteinander überein, daß, wie der Heilige Geist die Menschwerdung und Heiligung Christi bewirkte, er auch in der Herstellung des eucharistischen Leibes Christi zu unserem Heile wirksam ist. Ueberall wird dem Heiligen Geiste diese Wirksamkeit in der

---

[1] De euch. 18. Cf. *Innoc. III.*, Decr. III. t. 41. c. Cum Marthae.

[2] *Thom.*, S. th. III, 78, 5. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes. S. 572 ff. 578 ff.

Eucharistie besonders appropriirt. Dagegen gehen die Ansichten darüber, wann der Act dieser Wirksamkeit in der Eucharistie anzusetzen ist, beträchtlich auseinander. Alle alten orientalischen und griechischen Liturgien enthalten fast ausnahmslos [1], abweichend von der Heiligen Schrift, also aus sehr alter Zeit, eine dem referirenden Einsetzungsacte nachfolgende Anrufung des Heiligen Geistes. So heißt es in der Liturgie des hl. Jacobus, nachdem an den Herrscher und Lebendigmacher, welcher mit dem Vater und Sohn gleichwesentlich und ewig ist, an den Geist, der durch die Propheten gesprochen hat, in Gestalt einer Taube auf Jesus herabstieg, in Gestalt feuriger Zungen auf die Apostel herabkam, erinnert worden ist, folgendermaßen: „Diesen deinen allheiligen Geist sende, Herr, auf uns und auf die vorliegenden heiligen Gaben herab, damit er komme und durch seine heilige, gute und herrliche Ankunft dieses Brod heilige und zum heiligen Leibe deines Christus mache und diesen Kelch zu dem kostbaren Blute deines Christus." In der Liturgie des hl. Marcus heißt es: „Sende noch auf uns und auf diese Brode und auf diese Kelche deinen Heiligen Geist, damit er sie als allmächtiger Gott heilige und vollende, und mache dieses Brod zum Leibe und den Kelch zum Blute des Neuen Bundes, zum Blute unseres Herrn, Gottes, Heilandes und Allbeherrschers Jesus Christus."

Benedict XII. zählt unter den armenischen Irrthümern auch den auf, daß alle Armenier behaupten, die Wandlung trete nicht durch die Consecrationsworte, sondern erst durch ein späteres Gebet an den Heiligen Geist ein [2]. Doch erwiederten die Armenier darauf, alle Armenier ohne Ausnahme glauben und behaupten, daß Brod und Wein durch die Worte Christi, die im Canon der Messe recitirt werden, wahrhaft verwandelt werden in den Leib und das Blut Christi. Die Armenier haben allerdings in dem Missale des hl. Athanasius, dessen sie sich bedienen, nach der Wandlung eine Epiklese, wie sich auch in den Liturgien des Basilius und Chrysostomus solche finden, aber sie seien nicht der Meinung, daß die Wandlung jetzt erst eintrete, denn sie sei ja schon geschehen [3]. Ebenso sprachen sich die Maroniten auf der Synode auf dem Libanon 1736 aus. Die Epiklese erklären sie entweder so, daß der auf die Umwandlung durch den Heiligen Geist bezügliche Theil eigentlich auf den Act vor der Wandlung zu beziehen, oder daß die Anrufung des Heiligen Geistes anders zu formuliren sei, nicht mit Bezug auf die Umwandlung, sondern mit Bezug auf den Genuß [4]. Nach solcher Abänderung habe sie nichts Bedenkliches an sich. Freilich wollen die Orientalen eine solche Abänderung nicht treffen; wo man aber die alte Form beibehält, bleibt auch die Schwierigkeit bestehen.

Auch die Väter, welche die Consecrationsworte als den wirksamen Factor bezeichnen, erwähnen doch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Des Irenäus wurde bereits gedacht. Das zweite der Pfaff'schen Fragmente [5], das aber

---

[1] Franz, Die eucharistische Wandlung und Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien. 2 Bde. 2. A. 1880, weiß II, 32 mit Renaudot nur die Liturgie der hl. Apostel Adäus und Maris dagegen anzuführen. In dieser und in vier der syrischen Liturgien (unter 90) fehlen die Einsetzungsworte, und in einer andern syrischen sind sie verstümmelt. [2] Hefele a. a. O. VI, 656. 660.

[3] Steck, Liturgie der katholischen Armenier. S. 61. 64 f. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik. Tübingen 1864. II, 56.

[4] Vgl. Thalhofer a. a. O. II, 1, 234. [5] *Stieren* l. c. I, 854.

berechtigten Zweifeln unterliegt, berichtet von der Darbringung des Brodes und des Segenskelches, von der Danksagung (praefatio) und „dann, nachdem die Darbringung vollendet ist, rufen wir den Heiligen Geist an, auf daß er dieses Opfer und Brod als Leib Christi und den Kelch als Blut Christi darstelle, damit diejenigen, welche diese Antitypen empfangen, Nachlaß der Sünden und das ewige Leben erlangen". Von den mit Gebet dargebrachten Broden, „welche durch das Gebet ein heiliger Leib geworden sind", von „Gottes Wort und Gebet" spricht auch Origenes [1].

Aehnlich sagt auch Nilus: „Vor dem Gebet des Priesters und der Herabkunft des Heiligen Geistes ist es bloß Brod und Wein, nach seinen ehrfurchtgebietenden Anrufungen (ἐπικλήσεις) und der Herabkunft des Heiligen Geistes ist es der Leib und das Blut Christi." Auch Cyrill von Jerusalem führt die Umwandlung auf die Herabkunft des von Gott erflehten Heiligen Geistes zurück [2]. Chrysostomus hebt dies an verschiedenen Stellen hervor, um die Zweifler an dem Wunder zum Schweigen zu bringen. „Es wirkt nicht der Gegenwärtige selbst, noch sind die vorliegenden Opfergaben eine Vollbringung menschlicher Natur, sondern die gegenwärtige und allen zu theil werdende Gnade des Geistes bereitet jenes geheimnißvolle Opfer. Denn wenn auch ein Mensch da ist, so ist es doch Gott, der durch ihn wirkt. Betrachte also nicht die Natur dessen, den du siehst, sondern denke an die unsichtbaren Gnaden. Was auf diesem Altar geschieht, ist nichts Menschliches." [3] „Das geheimnißvolle Fleisch und Blut würde nicht werden ohne die Gnade des Geistes, noch würden wir Priester haben, denn diese Weihe kann unmöglich ohne die Herabkunft des Heiligen Geistes ertheilt werden." Johannes von Damascus faßt die Erklärungen der Griechen zusammen und sucht dieselben zu interpretiren, indem er an die Macht des göttlichen Wortes in der Schöpfung erinnert und die Analogie mit den Einsetzungsworten hervorhebt, aber gleichfalls das Herabsteigen des Heiligen Geistes im Bilde des befruchtenden Regens darstellt und auf die Menschwerdung durch den Heiligen Geist, welche die Grundlage der Eucharistie ist, verweist. „Wie Gott alles, was er gemacht hat, durch die Wirksamkeit des Geistes gemacht hat, so vollbringt auch jetzt die Wirksamkeit des Geistes das Uebernatürliche, welches nur der Glaube fassen kann .. Der Heilige Geist kommt herab und bewirkt, was über Verstand und Begriff hinausgeht." [4] Das Wort des zweiten Schöpfungstages wirkt durch die Kraft des Heiligen Geistes fort. „Es ist der Leib wahrhaft mit der Gottheit verbunden, der Leib aus der heiligen Jungfrau, nicht weil der aufgenommene Leib vom Himmel herabkommt, sondern weil Brod und Wein selbst in den Leib und das Blut Gottes verwandelt werden. Wenn du aber nach der Art und Weise frägst, wie dies geschieht, so genügt es dir, zu hören, daß es durch den Heiligen Geist geschieht, wie auch der Herr aus der heiligen Gottesgebärerin sich und in sich durch den Heiligen Geist das Fleisch hervorgebracht hat." Vgl. Hebr. 9, 14 die Thätigkeit des Heiligen Geistes bei der Darbringung des Opfers am Kreuze.

---

[1] Probst, Liturgie. S. 163.

[2] Cat. M. 5, 7. 19. Cf. 1, 7, 3, 3. Probst, Die hierosolymitische Messe nach den Schriften des hl. Cyrill, im Kath. 1884. I, 253—270.

[3] Hom. de resurr. 8. Cf. De sacerd. 6, 4. [4] De fide orthod. 4, 13.

Kabasilas, um 1354 Erzbischof von Thessalonich, und Marcus Eugenicus, Metropolit von Ephesus († um 1447), haben wenigstens in den referirenden Worten des Priesters eine Fortwirkung der Kraft der Worte des Herrn anerkannt. Isidor, Erzbischof von Kiew und Metropolit von Rußland, vertrat zu Florenz denselben Standpunkt. Ebenso urtheilte Simeon, Erzbischof von Thessalonich († 1429) und Samonas, Erzbischof von Gaza, und Jeremias, Patriarch von Constantinopel († 1594), an welchen sich die Lutheraner wiederholt gewandt haben. Weiter ging Petrus Mogilas, Metropolit von Kiew, indem er im Anschluß an Theodorus, Bischof von Andida in Pamphylien (vor dem 12. Jahrhundert), und an Theodorus Meliteniota im 14. Jahrhundert die Consecration ausschließlich in das den Einsetzungsworten folgende Gebet, Epiklese, verlegte (1640)[1]. Dieses wurde von sämmtlichen Patriarchen des Orients bestätigt und auf der 1672 unter dem Patriarchen Dositheus von Jerusalem versammelten Synode der orientalischen Bischöfe allgemein angenommen. Photius Haddelmur, Bischof der Melchiten von Heglon und Ptolemais, sprach in einem dogmatischen Brief 1716 ein förmliches Anathem über diejenigen aus, welche glauben, daß mit den Worten Christi die Verwandlung geschehe. Und dies ist auch jetzt noch die Lehre der orientalischen und griechischen Kirchen. Man kann diese Epiklese nicht bloß für das „Erscheinen" (ἀποφαίνειν) des gegenwärtigen Christus erklären, denn die Orientalen betonen fast durchgehends die Verwandlung.

In der abendländischen Kirche wurde diese Wirkung des Heiligen Geistes weniger betont, weil hier überhaupt die Menschheit Christi als das Werkzeug der Erlösung und Heiligung mehr in den Vordergrund trat. Doch finden wir auch bei Augustinus, Hieronymus, Optatus, Fulgentius und Gregor die Lehre, daß das „prece mystica consecratum . . non sanctificatur, ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei"[2]. Jedenfalls muß zu jener Zeit in der afrikanischen Kirche bei der Opferfeier nach der Consecration eine Herabrufung des Heiligen Geistes über den Altar stattgefunden haben, aber, wie es scheint, nicht zu dem Zweck der Verwandlung, sondern nur, um das Opfer des Leibes Christi, welches wir darbringen, zu heiligen. Es will damit unter Bezugnahme auf die Analogie bei der Menschwerdung dem Gedanken Ausdruck gegeben werden, daß der Heilige Geist das Werk Christi in der Kirche fortsetzt, indem er die wunderbaren Wirkungen, welche zur Heiligung des Menschen nothwendig sind, hervorbringt. Eine sachliche oder zeitliche Trennung ist dadurch um so weniger angezeigt, als dieselben Väter an anderen Stellen gerade in dem Vorbild des Herrn das entscheidende Moment anerkennen. Daraus erklärt sich auch das Fehlen der Epiklese in den abendländischen Liturgien[3], denn das „Supplices te rogamus" im Missale kann nicht als Epiklese im Sinne der griechischen Lehre gelten.

---

[1] Franz a. a. O. I, 14 f. II, 183.

[2] De trin. III, 4, 10. Vgl. Hoppe a. a. O. S. 255. Thalhofer a. a. O. S. 235. Franz a. a. O. II, 188.

[3] Mit Ausnahme der alten gallikanischen Liturgie, wenn sich auch hier die Epiklese nur in einzelnen Messen findet. Franz a. a. O. II, 183. Vgl. aber Thalhofer a. a. O. S. 237 ff. gegen eine Epiklese im Abendland.

Aber auch die griechische Epiklese hatte ursprünglich nicht ausschließlich die Bedeutung für die Verwandlung. Die griechische Kirche geräth in Widerspruch mit ihrer Tradition und mit sich selbst, wenn sie behauptet, daß durch die Epiklese consecrirt werde. Dies geht namentlich deutlich aus den Worten des Chrysostomus, in dessen Liturgie doch die Epiklese denselben Platz wie bei allen Griechen einnimmt, hervor: „Der Priester, wenn er dort steht und sein Flehen opfert, ist nur Darsteller und Vertreter des Heilandes; die Gnade und die Macht aber, die alles wirkt, ist des Herrn. ‚Dies ist mein Leib', spricht er. Durch dieses Wort wird das, was vor uns liegt, verwandelt." [1] Ebenso sagt Chrysostomus: „Gleichwie die Worte, welche aus Gottes Mund gekommen, dieselben sind, welche der Priester heute spricht, so ist es auch mit dem Opfer und der Taufe, welche Gott dem Priester übertragen hat." [2] Vor ihrer Abreise haben denn auch die Griechen zu Florenz auf Chrysostomus verwiesen, um ihre Uebereinstimmung mit dem Abendland darzuthun [3].

Die Epiklese kann auch nicht auf die sittliche Heiligung noch auf die nachfolgende Communion allein bezogen werden, sondern ist zugleich mit dem Consecrationsact zu verbinden. Sie ist als Anrufung des durch die Consecrationsworte und mit den Consecrationsworten mit Christus als Mitconsecrator (συλλειτουργός) wirkenden Heiligen Geistes zu verstehen, wird aber nachgesetzt, um die dem Abendmahl des Herrn genau nachgebildete Feier nicht zu unterbrechen. Die vorausgehende Epiklese würde die referirenden Einsetzungsworte zu sehr in den Hintergrund drängen, eine gleichzeitige ist nicht möglich. Daher folgt sie als Erklärung des durch die Consecrationsworte bewirkten innern Umwandlungsactes nach, wie es in den liturgischen Büchern nicht selten der Fall ist, daß sie auf das zurückkommen, was bereits geschehen ist, und darum bitten, als ob es noch nicht geschehen wäre [4]. Dies hat bei der eucharistischen Feier um so mehr Berechtigung, als dadurch die Verbindung zwischen der Consecration und Communion, zwischen der Umwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi und der Umwandlung des Menschen durch die Eucharistie hergestellt wird. Deshalb weisen auch die Gebete der abendländischen Kirche mehr auf die gottgefällige Opferdarbringung und den gesegneten Genuß der Communion hin.

---

[1] De prod. Iud. I, 6.

[2] Hom. 2, 4 in ep. 2. ad Tim.

[3] Vgl. auch das Concilium Ruthenorum Zamosciense 1720 und Pius VII. an den antiochenischen Patriarchen der Melchiten vom 8. Mai 1822 bei Franz a. a. O. II, 158 f.

[4] Franz a. a. O. II, 191 f. Als ungenügende Erklärungen bezeichnet er: 1. Bloßes Communiongebet (Bellarm., Lugo); 2. Nur Beziehung auf den mystischen Leib; 3. Intention der Kirche, welche gleichsam gleichzeitig ausgesprochen werden sollte (Le Brun, Henke, Oswald); 4. Mystische Wiederbelebung (Cienfuegos); 5. Causa impetrans gegenüber der causa efficiens der Einsetzungsworte (Toutten, Lämmer); 6. Bitte um das, was man sonst hat (Bessarion); 7. Opfercharakter; Bitte der Kirche an den himmlischen Priester und Bundesengel, wie im mosaischen Opfer der Laien an den Priester (Scheeben); 8. Ausdruck des Glaubens an die Wesensverwandlung (Bossuet); 9. Gebet der Kirche als Dienerin (Hoppe); 10. Dankgebet (Probst); 11. Rituelle Ausdehnung des Consecrationsmoments zur Erbauung des Volkes (Bessarion).

§ 31.

Die Wirkungen der heiligen Eucharistie[1].

In den Verheißungsworten hat Jesus als Wirkung des Genusses seines Fleisches und Blutes wie vorher als Wirkung des geistigen Genusses im Glauben die Erlangung des ewigen Lebens versprochen. Hat er vorher gesagt: Wer glaubt, hat das ewige Leben; ich bin das Brod des Lebens; euere Väter haben das Manna gegessen und sind gestorben; dieses ist das Brod, das vom Himmel gekommen ist, auf daß ein jeder, der davon ißt, nicht sterbe, so versprach er alsbald darauf, daß wenn einer von seinem Brode esse, er in Ewigkeit leben werde. „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, so habet ihr das ewige Leben nicht in euch" (Joh. 6, 54). Wie aber dieses ewige Leben gemeint sei, zeigt die folgende Erklärung: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken" (55). Den innern Grund aber für die wahrhaftige Speise und den wahrhaftigen Trank gibt der Herr durch den Hinweis auf die Verbindung an, in welche der Empfänger mit ihm und dem Vater tritt. „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich wegen des Vaters lebe, so wird auch, wer mich ißt, leben wegen meiner." Und feierlich wiederholt er noch einmal: „Dies ist das Brod, welches vom Himmel herabgestiegen ist; nicht wie die Väter gegessen haben und gestorben sind; wer dieses Brod ißt, wird in Ewigkeit leben" (59.) Indem Jesus damit zum Ausgangspunkte seiner Rede zurückkehrt, zeigt er den tiefen Gedankengang derselben. Nicht sinnliche, sondern geistige Speise zu bringen, ist er vom Himmel herabgekommen. Er hat den Himmel verlassen und sich der göttlichen Majestät entäußert, um unter der Hülle der menschlichen Natur dem Volke mittelst des Glaubens an das göttliche Geheimniß der Menschwerdung die geistige Verbindung mit Gott anzubieten. Die menschliche Natur soll aber nicht nur dem Glauben eine Stütze zur Erhebung zum Göttlichen gewähren, sondern auch ein Mittel darbieten, die geistige Verbindung durch den Glauben zu einer wirklichen, für den Leib und die Seele des Gläubigen fruchtbaren Vereinigung mit dem Gottmenschen zu gestalten. In Wirklichkeit will Jesus seinen Jüngern auch sein Fleisch und Blut zur Nahrung geben, um dem Leib den Keim der glücklichen Auferstehung einzupflanzen und die Seele für das Schauen Gottes vorzubereiten. Durch die menschliche Natur Christi soll der Gläubige im Genusse der Eucharistie mit dem ganzen Christus nach Leib und Seele, Menschheit und Gottheit und durch den Gottmenschen mit dem Vater selbst verbunden werden. Diese Verbindung dauert nicht nur fort, wenn die Gestalten aufgelöst sind, sondern sie wird selbst das Grab überdauern und einstens die Wiedervereinigung mit dem verklärten Auferstehungsleib nach sich ziehen.

Man muß diese Lehre des Herrn über die Eucharistie mit dem Gesammtcharakter seiner Lehre im vierten Evangelium vergleichen, um sie ganz zu ver-

[1] Heimbucher, Die Wirkungen der heiligen Communion. Reg. 1884. Theol. Quartalschrift 1862. S. 262 ff.

stehen. Jesus ist in die Welt gekommen, nicht um sie zu richten, sondern um sie zu erlösen, auf daß ein jeder, welcher an ihn glaubt, das ewige Leben habe. Dieses kann aber niemand erlangen, der nur aus dem Fleisch geboren ist. Das Fleisch muß abgethan werden, indem der Mensch aus dem Wasser und Geist geboren wird. Der Wiedergeborene erhält nur im Fleisch und Blut des Gottmenschen die Nahrung, welche sein neues Leben unterhält, stärkt und befestigt, so daß das hier begründete ewige Leben des Menschen auch im Jenseits fortdauert und nach seinem ganzen Umfang sich entfaltet. Wie der Baum des Lebens im Paradies dem ersten Menschen die Speise zur Unsterblichkeit dargeboten hat, so ist im lebendigen und lebenspendenden Gottmenschen ein neuer Lebensbaum gepflanzt, welcher ewiges Leben spendet. Zwar wird der zeitliche, physische Tod nicht aufgehoben, aber er bedeutet nur eine vorübergehende Trennung der mit Gott und der heiligen Seele Christi[1] verbundenen Seele des Menschen vom sterblichen Leibe; denn „wie der Vater die Todten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn diejenigen lebendig, welche er will" (5, 21). „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer mein Wort hört und an den glaubt, welcher mich gesandt hat, der hat das ewige Leben, und er kommt nicht in das Gericht, sondern ist vom Tod ins Leben übergegangen. Wahrlich, wahrlich ich sage euch, es kommt die Stunde, und sie ist jetzt da, wo die Todten die Stimme des Gottessohnes hören werden, und die, welche hören, werden leben" (25). Die Stunde ist schon da; denn bereits frohlockte Abraham, als er die Stimme des Menschensohnes hörte, bereits erwarten die Väter der Vorhölle das selige Wort der Befreiung. Christus aber zeigt in der Auferweckung des Lazarus, wie der Anfang seiner belebenden Macht zu verstehen ist. „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, der wird leben, wenn er schon gestorben ist, und ein jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben" (11, 25. 26).

Der Lebensbaum im Paradies hat bei den heidnischen Völkern in dunkler Erinnerung fortgelebt. Denn die Lehre vom Soma der Inder und vom Haoma der Iranier erinnert unwillkürlich an die Speise für die Unsterblichkeit. Die Theilnahme am Trank der Götter sollte die Sterblichen des Privilegiums der Unsterblichen theilhaftig machen. Ja die Göttermahlzeiten der Heiden waren überhaupt das Zeichen der Gemeinschaft mit den Göttern und das Mittel, in die bleibende Gesellschaft derselben zu kommen. Selbst das Menschenopfer und die Menschenfresserei zeigen im tiefsten Grund noch diesen religiösen Gedanken der Verbindung der Menschen mit ihren mehr oder weniger menschlich gedachten Göttern. Man hat neuerdings aus den ägyptischen Hieroglyphen herausgelesen, daß die Aegypter nach ihrem Tode die Götter jagen und essen, um ihres göttlichen Wesens theilhaftig zu werden. Ein Zusammenhang mit der Eucharistie ist nicht nachzuweisen, aber diese Lehre zeigt die religiöse Grundidee: der Mensch soll sich mit dem göttlichen Wesen nähren, um ein ewiges, göttliches Leben leben zu können. Die Nahrung theilt ihre Eigenschaften dem Genießenden mit[2].

Diesen Gedanken führt auch der hl. Paulus aus, wenn er die Analogie der Eucharistie zu den jüdischen Opfern und den Gegensatz zu den heidnischen

---

[1] Cf. *Bonav.*, Stimulus amoris 2, 3.

[2] Maspero. Cf. Controverse 1884. p. 84 s.

Götzenmahlzeiten darstellt. Die Israeliten, welche das Opfer genießen, sind Genossen des Altars. Ob der Götze oder das Götzenopfer etwas sei, ist nicht die Frage, „aber daß die Heiden das Opfer den Dämonen bringen und nicht Gott. Ich will aber nicht, daß ihr in die Gemeinschaft der Dämonen kommt. Ihr könnt nicht den Becher des Herrn trinken und den Becher der Dämonen, ihr könnt nicht am Tische des Herrn theil haben und am Tische der Dämonen" (1 Kor. 10, 19—21). „Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brod, welches wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brod, ein Leib sind wir viele, denn wir alle haben an dem einen Brode theil" (16. 17). Und wenn Paulus zahlreiche Krankheiten und Todesfälle auf den unwürdigen Genuß des Leibes und Blutes des Herrn zurückführt, so ist darin zunächst eine Strafe des Frevels zu erkennen; aber es läßt sich daraus doch auch folgern, daß die Eucharistie ein Mittel zur Wohlfahrt des Leibes, zur Befreiung von Leiden und Tod ist. Die Gemeinschaft der Christen mit Christus und unter sich zum geistigen, ewigen Leben in Verbindung mit dem „vergeistigten Leib" ist die Wirkung des gemeinsamen Herrenmahles.

Es kann daher nicht auffallen, wenn die ältesten Väter die Wirkung der Eucharistie für die Unsterblichkeit in den Vordergrund stellen. Schon in der Apostellehre wird die geistige Speise und der geistige Trank ewiges Leben genannt, die Wirkung für die Erkenntniß, den Glauben und die Unsterblichkeit hervorgehoben. Ignatius gebraucht den Ausdruck Arznei der Unsterblichkeit, Heilmittel gegen den Tod; Justin läßt unser Fleisch und Blut durch diese Speise genährt werden[1]. Ausführlich handelt Irenäus hierüber. „Gleichwie das in die Erde gesenkte Rebholz zu seiner Zeit Frucht bringt und das in die Erde gesäete und aufgelöste Weizenkorn durch den allmächtigen Odem Gottes mannigfaltig aufersteht, darauf durch Gottes Weisheit zur Verwendung der Menschen kommt und durch das Hinzutreten des Wortes Gottes Eucharistie, d. i. Fleisch und Blut Christi wird, so werden auch unsere durch die Eucharistie genährten und gestärkten Leiber, seines Leibes Glieder, und unser mit seinem Blute gemischtes und genährtes Blut nach der Beisetzung und Auflösung in der Erde auferstehen, indem das Wort Gottes unsere irdischen Leiber seiner unverweslichen Leibessubstanz theilhaftig macht zu Ehren des Vaters, der das Sterbliche mit der Unsterblichkeit umgibt und dem Verweslichen die Unverweslichkeit zuführt."[2] Auch die mehr spiritualisirenden Väter Clemens und Origenes geben schließlich doch dieser Speise eine Beziehung auf den Leib. Sie zeigen durch ihre geistige Auffassung nur, daß man sich vor einer rein sinnlichen Deutung zu hüten hat. Muß bezüglich des Origenes, dem nachgesagt wird, daß „seine Abendmahlslehre genau ebenso weit von dem Glauben der Einfältigen entfernt ist als seine Lehrweise selbst", zugestanden werden, daß er sich, „wo es nöthig schien, auch hier diesem Glauben accommodirt"[3], und daß ihm das nicht schwer angekommen sei, so ist zugegeben, daß dies der allgemeine Kirchenglaube war, den Origenes nicht bestreiten konnte, weil er „Symbole und Mysterien" nicht missen wollte. Die Kindercommunion beweist dies aller-

[1] Doctr. ap. 10, 2. 3. *Ign.* ad Eph. 20, 20. *Iust.*, Ap. 1, 66.
[2] Adv. Haer. V, 2, 23. Cf. IV, 18, 5. Oben S. 335.
[3] Harnack a. a. O. I, 398.

dings zur Genüge. Selbst die altchristliche Malerei gab diesem Gedanken Ausdruck, indem sie mit der Brodvermehrung und Eucharistie zugleich die Auferstehung des Lazarus vereinigte und diesen nicht als Erwachsenen, sondern als Kind abbildete, um dadurch nicht eine historische, sondern eine ideale Person, die durch den Genuß von Christi Fleisch und Blut den Keim der glorreichen Auferstehung in sich trägt, darzustellen. Die Poesie huldigte den gleichen Ideen. Prudentius deutet in einem Berichte über die wunderbare Brodvermehrung an, daß die zwölf von den Aposteln mit übrig gebliebenen Stücken gefüllten Körbe geheimnißvolle Gaben enthalten haben. Weil er aber fürchtete, durch eine nähere Erklärung das Geheimniß zu entweihen, läßt er plötzlich den Lazarus aus dem Grabe auferstehen, um dadurch den Eingeweihten die Wirkung jenes Geheimnisses vorzuführen [1].

Die Beziehung der Eucharistie zur Incarnation und Auferstehung ist also sehr alt und sehr allgemein, so alt als die Eucharistie überhaupt, und nicht eine Folge des spätern Vordringens des „religiösen Materialismus“, die „folgenschwerste That innerhalb dieser Entwicklung“ [2] seit dem dritten Jahrhundert nur insofern, als die Folgerungen der apostolischen Einrichtung ganz gezogen wurden. Die Entwicklung ist ohne Unterbrechung fortgegangen. Christus als Gottmensch lebt und wirkt in der Kirche durch die Eucharistie fort, nährt und belebt die einzelnen Glieder des mystischen Leibes und bereitet sie für das Leben der Unsterblichkeit vor. Was die späteren Griechen wie Gregor von Nyssa und Chrysostomus von der Vergottung der menschlichen Natur durch die Eucharistie berichten, ist nur die Consequenz dessen, was Ignatius und Irenäus nach der Heiligen Schrift darüber gelehrt haben. Die Griechen gehen hierin allerdings manchmal etwas weit, malen den ganzen Vorgang zu realistisch aus, scheinen „apollinaristisch-monophysitisch, nicht dyophysitisch“ in Bezug auf das Abendmahl zu lehren; aber, von der Form abgesehen, wollen sie doch nur die reale Gegenwart des Gottmenschen und seine Wirkung auf den Leib des Menschen veranschaulichen. Kraft der Verheißungsworte und der Bezeichnung als Nahrung konnten sie eine wesentlich leibliche Wirkung des Genusses lehren. Die geistige Wirkung war ja damit ebenso wenig verneint als im Johannes-Evangelium. Waren „Monophysiten und Orthodoxe beim Abendmahl stets eines Sinnes“ [3], so muß diese Lehre als die allgemeine Kirchenlehre von jeher gegolten haben; nur die Einsicht in das Geheimniß, nicht der Glaube und die Lehre wurden durch die christologischen Streitigkeiten gefördert.

Deshalb ist auch nicht „eigentlich erst“ dem Cyrill der Zusammenhang zwischen Incarnation und Abendmahl aufgegangen, um nun nicht mehr verloren zu gehen [4]. Denn wohl führt er gegen die Häretiker die Gedanken von der Theilnahme am Leib und Blut Christi am entschiedensten durch, gebraucht nach Eph. 3, 6 die Ausdrücke σύσσωμος, σύναιμος und verwirft die Gegenwart in uns κατὰ σχέσιν, vertheidigt die Gegenwart κατὰ μέθεξιν φυσικήν, wie er in der Christologie die physische Einigung betont. Wir werden in Christus umgewandelt [5], aber bleiben doch Menschen; denn auch in Christus lehrt Cyrill keine Verwandlung der menschlichen Natur. Diese Art der Umwandlung durch

[1] Apotheos. V, 739 sq. Kraus, R.-E. I, 447 f.

[2] Harnack a. a. O. II, 428. [3] S. 438. [4] S. 438.

[5] In Ioann. t. 10, 2. p. 15, 1. Cf. *Cornely* ad 1 Cor. p. 294. A. 1.

die Eucharistie lehrt schon Justin, und sie ist dem Abendland durchaus nicht unbekannt. Hilarius benützt bereits die Analogie zwischen der Incarnation und Eucharistie, um die wahre Gottheit des Heiligen Geistes zu beweisen. Denn in der Eucharistie ist der Gottmensch durch sein Fleisch und Blut, und wir leben durch ihn, wie er durch den Vater. Haben wir den wirklichen Christus in uns durch sein Fleisch, so muß auch er den Vater in sich haben, indem die Geburt nicht eine fremde oder verschiedene Natur brachte, sondern er durch die Geburt den Vater in der Kraft der Natur in sich hat. Mit Unrecht berufen sich diejenigen, welche nur ein moralisches Verhältniß zwischen dem Vater und Sohn annehmen, darauf, daß auch wir zum Sohn und durch den Sohn zum Vater bloß ein moralisches (obsequio et voluntate) Verhältniß haben und keine Eigenthümlichkeit der creatürlichen Vereinigung durch das Sacrament des Fleisches und Blutes zugegeben werde, da doch durch die Ehre, welche uns im Sohne gegeben ist, und durch den fleischlich in uns bleibenden Sohn wir, die wir in ihm körperlich und unzertrennlich geeinigt sind, das Geheimniß der wahren und natürlichen Einheit zu verkünden haben [1]. Augustinus sieht darin die geistige Nahrung durch das tägliche Brod, die Incorporation in den Leib Christi, die Liebe und Einheit; aber durch diese Eingliederung ist nach ihm auch der Grund für die Auferstehung gelegt. Weiß auch Leo I. davon zu reden, so ist dies ein Beweis für den Glauben des ganzen Abendlandes; denn wie in der trinitarischen Entwicklung, so ist das Abendland auch in der Christologie dem Morgenland vorausgeeilt. Johannes von Damascus drückt den Glauben der ganzen Kirche aus, indem er die Theilnahme am Leib und Blut Christi auf dem Altare lehrt. Theilnahme heißt das Mysterium, weil wir durch dasselbe an der Gottheit Jesu theilhaben; Gemeinschaft, weil wir mit Christus Gemeinschaft haben, durch die Speise miteinander verbunden werden, ein Leib Christi, Glieder an seinem Leibe werden.

Der Leib selbst ist aber vom Apostel als Tempel des Heiligen Geistes dargestellt worden. Er fordert die Gläubigen auf, die Glieder des Leibes nicht zur Sünde zu mißbrauchen. In diesem Kampfe gegen die Sünde bedarf der Leib um so mehr der Stärkung, als die Concupiscenz, welche aus der Sünde stammt und zur Sünde führt, auch im Gerechtfertigten als Mittel zur Tugendübung zurückbleibt. Dadurch wird die Eucharistie für den Menschen eine Nahrung, die den Körper im Streben nach Sündenlosigkeit und Reinheit kräftigt und stärkt. Sie ist das Brod der Engel, weil sie den Reinen geboten wird und die Reinigkeit schützt und hegt, der Wein, welcher Jungfrauen erzeugt (Zach. 9, 17).

Der Leib steht hierbei im Dienste der Seele, deren Organ er ist. Ist die Eucharistie kraft der Worte eine Nahrung des Leibes, so ist sie wegen der unzertrennlichen Verbindung beider Naturen in Christus und der engen Beziehung zwischen Leib und Seele im Menschen wahrhaft eine Nahrung der Seele; denn der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts, das wahre Leben des Menschen beruht in der geistigen Thätigkeit der Seele. Indem Tertullian die Taufe und die Eucharistie in Parallele setzt, sagt er: „Das Fleisch wird abgewaschen, damit die Seele entmakelt werde"; „das Fleisch genießt den Leib und das Blut Christi, damit auch die Seele von Gott

[1] De trin. 8, 16. 17.

genährt werde".... „Durchaus keine Seele kann das Heil erlangen, außer wenn sie, solange sie im Fleische war, glaubte: so sehr ist das Fleisch der Angelpunkt des Heiles."[1] Die Kirche hat von Anfang an diese Beziehung auf die geistige Nahrung der Seele dadurch zur Anschauung gebracht, daß sie die biblischen Lesungen und geistlichen Reden mit der Liturgie verband. Man brachte, wie Firmilian sagt[2], kein Opfer dar ohne das Sacrament der gewöhnlichen Predigt. Nach dem Worte des Herrn (Joh. 7, 38) hat die Kunst die Wirkung dieser Predigt durch einen Brunnen veranschaulicht, ähnlich wie der Lahme, der sein Bett trägt, die Wirkung der Taufe, der auferweckte Lazarus die Communion, das Mahl der Sieben die Frucht des Opfers versinnbildet[3]. Das Wort Gottes in seiner doppelten Bedeutung wirkt durch den leiblichen Organismus zum Heile der Seele.

Die Worte des Herrn von dem Leib, der für euch dahingegeben wird, von dem Blut, das für viele vergossen wird, könnten vor allem auf die Sündennachlassung als die geistige Wirkung der Eucharistie hinweisen. Doch ist damit zugleich der Opfercharakter ausgesprochen. Eine unmittelbare Beziehung zur Communion ist wenigstens in den Worten nicht zu erkennen. Dies wird durch den Apostel noch genauer bestimmt, da er auf die Gedächtnißfeier einen Nachdruck legt und eine vorausgehende Prüfung des Gewissenszustandes fordert. Denn diese setzt voraus, daß man den Leib und das Blut des Herrn nur mit sündelosem, reinem Herzen empfange. Diese Wahrnehmung wird durch die Ueberlieferung durchaus bestätigt. Denn die Väter denken gar nicht an die Nachlassung der Sünden in der Eucharistie, und sie konnten schon aus dem Grunde nicht daran denken, weil in der Regel und immer beim ersten feierlichen Empfang die Taufe zur Vergebung der Sünden vorausging. Auch bei den späteren Communionen machten sie diese Annahme nicht, weil Reue und Buße vorhanden sein mußten. Ob das Bußsacrament vorher empfangen wurde oder nicht, jedenfalls ist es unrichtig, daß es bis zum 10. Jahrhundert noch kein Bußsacrament gab, weil man glaubte, die nach der Taufe begangenen Sünden werden durch das Abendmahl erlassen[4]. Schon die Apostellehre ermahnt: „Niemand esse oder trinke von euerer Eucharistie, außer diejenigen, welche im Namen Jesu getauft worden sind; denn hierüber hat der Herr gesagt: Gebet das Heilige nicht den Hunden hin." „Am Sonntag kommt zusammen, brechet das Brod und saget Dank, nachdem ihr euere Sünden bekannt habet, auf daß euer Opfer rein sei."[5] Die Danksagung aber bezieht sich auf das Leben und Wissen, welches Gott durch seinen Sohn Jesus uns kundgethan, auf das Wissen, den Glauben und die Unsterblichkeit, welche Gott durch seinen Sohn Jesus uns geoffenbart hat. Mit Berufung auf die Schöpfung

---

[1] De res. 8. [2] *Cypr.*, Ep. 75, 10. [3] Kraus, R.-E. I, 448.

[4] Hahn a. a. O. S. 99. Steitz, Das Bußsacrament S. 48 f. Vgl. dagegen Harnack a. a. O. I, 398. A. 2; III, 143. A. 3. „Eine besondere Beziehung des Genusses der heiligen Elemente auf die Sündenvergebung sucht man vergebens; sie wäre nach der ganzen Vorstellung von Sünde und Vergebung damals unmöglich gewesen" (I, 180). Ritschl, Cyprian S. 187: „Das Abendmahl hatte nach der Anschauung der damaligen Zeit nicht die Wirkung der Sündenvergebung, sondern setzte dieselbe voraus. Taufe oder Buße mußten vorausgehen." Langen, Kirchenväter S. 167.

[5] 9, 5; 14, 1. 2.

und auf den Glauben Gottes in Speise und Trank wird der Dank für die geistige Nahrung und den geistigen Trank und das ewige Leben durch den Sohn Gottes ausgesprochen. Justin bemerkt, an dieser Speise dürfe nur theilnehmen, wer glaube, daß das von uns Gelehrte wahr sei, und die Taufe zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt empfangen habe und so lebe, wie es Christus vorgeschrieben habe. Denn nicht als gemeines Brod und gemeinen Trank empfangen wir dieses[1]. Der hl. Cyprian hat in seinen Briefen und in seiner Schrift über die Gefallenen die Priester streng gewarnt, die Gefallenen ohne ernste Buße zu den Geheimnissen zuzulassen. Er tadelt die Priester, welche „vor der Handauflegung zur Buße durch den Bischof und Clerus für jene (die Gefallenen) opfern und das allerheiligste Sacrament, d. h. den heiligen Leib des Herrn, (durch Darreichung) zu verunehren wagen, da doch geschrieben steht: Wer unwürdig ißt u. s. w."[2] „Ohne daß sie Buße gewirkt, ohne daß sie die Beicht (Exomologese) abgelegt, ohne daß der Bischof und die Geistlichkeit ihnen die Hand aufgelegt, reicht man ihnen das heilige Abendmahl, da doch geschrieben steht: Wer unwürdig ißt u. s. w." Daraus folgt gewiß, daß an einer andern Stelle[3] nicht die Sündenvergebung „natürlich" (Steitz) dem Abendmahle beigelegt ist, sondern nur die belebende und beseligende Wirkung auf das noch von der Sündenangst beherrschte Gemüth ausgesprochen wird. Dies beweist auch die Mahnung, die Gläubigen sollen sich nicht durch schwerere Vergehen der Zulassung zur täglichen Communion berauben[4].

Nach der Erklärung der wunderbaren Speisung fährt der hl. Ambrosius fort: „Niemand empfängt die Speise Christi, außer er sei vorher geheilt worden." „Deshalb soll durchaus die Ordnung des Geheimnisses gewahrt werden, daß zuerst durch Nachlassung der Sünden den Wunden eine Arznei dargereicht werde, und nachher die Nahrung des himmlischen Tisches reichlich vorhanden sei."[5] In gleicher Weise sagt der hl. Chrysostomus: „Wie dieses Sacrament bewunderungswürdig ist, so bist du, wenn du rein hinzugetreten bist, zum Heile hinzugetreten, wenn aber mit schlechtem Gewissen, zur Strafe und zur Qual." „Weil ich euch aber an die heiligen, schrecklichen und geistlichen Geheimnisse (des Altars) erinnert habe, bitte und beschwöre ich euch recht inständig, jegliche Sünde abzulegen und so euch diesem furchtbaren Tische zu nahen."[6] Der hl. Augustinus erinnert an 1 Kor. 11, 29 und an das Beispiel des Judas: „Sehet also, Brüder, daß ihr das himmlische Brod geistig esset, bringet die Unschuld zum Altar. Wenn die Sünden nur alltägliche und nicht tödtliche sind, ehe ihr zum Altar hinzutretet, habet Acht auf das, was

---

[1] Ap. I, 66. Clemen, Die religionsphilos. Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie. 1890. S. 81: „Von einer sündentilgenden Wirkung der Eucharistie verlautet kein Wort." Wenn er aber beifügt: „Und hat Justin überhaupt sich eine solche als Verdienst Christi denken können?", so darf man nur die von Clemen mißhandelten Stellen von der Taufe nachlesen, um sich von dem Gegentheil zu überzeugen und den Grund kennen zu lernen, warum Justin bei der Eucharistie nicht von der Sündenvergebung redet. Cf. Dial. c. Tr. 43.

[2] Ep. 15, 1; 16, 2; 17, 2. [3] Ep. 63, 8.

[4] De or. 18. [5] In Luc. VI, 71.

[6] In Ioann. H. 46, 4. De paen. H. 6, 5; 9, 1. Cf. De stat. 11, 5; 20, 1 sq. De nat. 7.

ihr saget: Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldnern." [1] Leo I. u. a. lehren ebenso. Die alten Concilien (Elvira) haben die öffentlichen Sünder von der Communion ausgeschlossen, weil nur den Reinen das Reine gebühre.

Doch ist der Mensch nie ganz rein von Sünden. Wollte man also eine absolute Reinheit verlangen, so würde der Mensch nie der Communion würdig sein. Wenn er aber mit aufrichtiger Bußgesinnung, mit tiefer Reue und heiliger Sehnsucht zu dem Tische des Herrn hinzutritt, so darf er zuversichtlich hoffen, daß die noch blutenden Wunden der Seele geheilt werden. Die Reste der Sünden werden getilgt, der Rost des alten Menschen vom Feuer der göttlichen Liebe verzehrt. Hieraus und aus dem Opfercharakter erklärt es sich, daß dieselben Väter, welche so nachdrücklich die Reinheit und Unschuld für den Empfang der Eucharistie fordern, doch allzu ängstliche Seelen wieder trösten, damit sie sich der nöthigen Kraft in der Eucharistie nicht aus Furcht vor Verunehrung berauben. Hippolyt muntert die Gläubigen zum Empfang der Eucharistie auf, denn Christus habe sein göttliches Fleisch und sein kostbares Blut zur Nachlassung der Sünden zu essen und zu trinken gegeben [2]. Cyprian deutet die fünfte Bitte des Vaterunsers von der Eucharistie, um die wir täglich bitten, damit wir, die wir in Christus sind und die Eucharistie täglich zur Speise des Heiles empfangen, nicht durch die Dazwischenkunft des schwerern Vergehens, indem wir uns enthalten und nicht communicirend vom himmlischen Brode getrennt werden, von der Liebe Gottes getrennt werden, da er selbst sagt (Joh. 6, 51. 53), wer mein Fleisch ißt, der lebt in Ewigkeit. Deshalb bitten wir täglich um unser Brod, d. i. um Christus, damit wir, die wir in Christus bleiben und leben, von seiner Heiligung und seinem Körper nicht zurücktreten [3].

Auf den Einwand, man dürfe nicht täglich die Communion empfangen, sondern müsse diejenigen Tage auswählen, an welchen man reiner und enthaltsamer lebe, oder man müsse, wenn die Wunde der Seele und der Drang der Krankheit so groß sei, daß solche Heilmittel verschoben werden müssen, nach der Anordnung des Bischofs Buße thun und reconciliirt werden, antwortet Augustinus: „Das heißt unwürdig essen und trinken, wenn man zu der Zeit, wo man Buße thun soll, das Sacrament empfängt; denn nicht nach eigener Willkür soll man sich, wie es beliebt, der Communion entziehen oder hingeben. Im übrigen, wenn die Sünden nicht so groß sind, daß einer der Excommunication verfallen sollte, so darf er sich nicht von dem täglichen Heilmittel des Leibes des Herrn fern halten. Daher schließt man den Streit (über tägliche Communion) besser, wenn man ermahnt, daß man vor allem im Frieden Christi verharre: es thue aber jeder, was er nach seinem Glauben für recht hält ... nur die Verachtung will jene Speise nicht, wie auch das Manna nicht den Ekel." [4] Aehnlich schreibt Maximus [5]: „Du hörst also, daß

---

[1] In Ioann. 26, 11. 18. De pecc. mer. et rem. I, 24, 34 stellt er Taufe und Eucharistie mit der negativen und positiven Wirkung für das ewige Leben nebeneinander.

[2] In Prov. 9, 1. Vgl. Probst, Sacramente S. 231. [3] De or. 18.

[4] Ep. 54, 3.

[5] De sacr. 5, 4, 25. Cf. *Ambr.*, De paen. 2, 3: Quotiescunque peccata donantur, corporis eius sacramentum sumimus, ut per sanguinem eius fiat peccatorum remissio.

täglich das Opfer dargebracht, der Tod des Herrn, die Auferstehung Gottes, die Erhöhung Gottes (elevatio) dargestellt wird, und die Nachlassung der Sünden: und du empfängst dieses Brod nicht täglich? Wer eine Wunde hat, der sucht eine Arznei. Die Wunde besteht darin, daß wir unter der Sünde sind; die Arznei ist das himmlische und verehrungswürdige Sacrament." Cyrill von Alexandrien sagt [1], man solle nicht allzu ängstlich sein. Wann wird man eigentlich würdig sein? Du wirst niemals zu sündigen aufhören; demnach dürftest du niemals communiciren. Nimm dir also vor, ein frömmeres, gesetzmäßigeres Leben zu führen, und empfange dann die heilige Communion, die auch als Heilmittel für Seelenkrankheiten gilt. Christus stillt dann in uns wohnend die Leidenschaft, die Sünden uns nicht anrechnend, in denen wir uns befinden, sondern unsere Krankheiten heilend. „Wir communiciren, um von unseren Fehlern gereinigt zu werden", bemerkt Nilus; „diese Speise löst alle Sünden", sagt Anastasius. In den alten Liturgien wird den Einsetzungsworten Christi beigefügt: „Quod vos praeparat ad remissionem peccatorum et vitam aeternam." Eine Synode von Rouen (c. 700) schreibt Can. 2 für die Austheilung der Eucharistie die Worte vor: „Corpus Domini et sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam." Benedikt XII. hält es den Armeniern als einen Irrthum vor, daß sie nicht für den würdigen Empfang die Sündennachlassung lehren, sondern nur von dem Einwohnen Christi sprechen und darum einem Priester, der Messe gelesen, verbieten, innerhalb der nächsten drei Tage zur Ader zu lassen [2].

Es wird kaum nöthig sein, eine Ausgleichung zwischen beiden Ansichten herzustellen. Die Alten haben nicht so streng wie die Späteren zwischen Todsünden und läßlichen Sünden unterschieden, obwohl schon Augustinus peccata mortifera und quotidiana, venialia kennt; aber sie haben nach dem Gesagten sicher angenommen, daß man nicht mit schweren Sünden belastet zum Tische des Herrn hinzutreten dürfe. Sie fordern außerdem eine bußfertige Gesinnung und wo möglich eine vorausgehende Buße. Also vereinigen sich beide scheinbar einander widersprechenden Ansichten in dem Glauben, daß der Mangel der stets unvollkommenen Vorbereitung durch den Herrn des Lebens ergänzt, die verwundete Natur des Menschen durch den Leib des Herrn geheilt werde. Ohne tiefe Reue im Stande schwerer Sünde zum Altare hinzuzutreten, galt stets als Frevel am Leib und Blut Christi; aber wer in frommer Stimmung die Geheimnisse empfängt, wird für die geringeren Sünden Nachlassung erlangen. Der Verfasser des Compendium totius theologiae (Bonaventura?) meint, deshalb folge auf die Bitte um das tägliche Brod die Bitte um die Vergebung der Schuld, weil durch die Eucharistie die läßlichen Sünden getilgt werden. Wenn die Scholastiker die Frage aufgeworfen haben, ob eine Todsünde durch die Eucharistie getilgt werde, so meinten sie nur die unbewußte, der Erinnerung entschwundene Todsünde. Die Bejahung der Frage [3] kann sich auf die im vorhergehenden dargelegte Väterlehre stützen, aber sie muß doch

---

[1] In Ioann. l. IV, 17. Vgl. auch Nilus und Anastasius Sinaita. Dazu Langen a. a. O. S. 166 ff. Auch *Chrys.*, In Ioann. H. 45, 3. In ep. ad Hebr. H. 19, 4. 5: negative und positive Heiligung.

[2] Hefele a. a. O. VI, 656. 660.

[3] Thomas, Antoninus, Soto, Bell., Suarez, Sylvius, Nat. Alex., Billuart, Alphons.

die allgemeine Reue voraussetzen, und deshalb wird besser die contritio cum voto sacramenti als wirksam angesehen. Nach dem Tridentinum (S. 6, 14) wird keine Todsünde ohne das betreffende Sacrament oder das Votum nachgelassen. Dies muß auch bei der Eucharistie gelten, wenn die mittelbare Nachlassung angenommen wird[1], nur kann der Empfang des Sacraments selbst zur Steigerung der Reue beitragen.

Um so mehr wird aber die Seele gegen Versuchung und Sünde gestärkt, da der Herr des Lebens selbst sich mit ihr vereinigt. Die Seele wird geheiligt, d. h. gereinigt, erleuchtet, von der göttlichen Wahrheit erfüllt. Durch den Genuß des Blutes des Herrn wird das Andenken des alten Menschen ausgewischt, die Erinnerung des alten, weltlichen Wandels getilgt, das früher durch die Sünde geängstigte Herz mit Freude und Vertrauen erfüllt. „Der Wein erfreut des Menschen Herz." Der Kelch des Herrn macht die Trinkenden trunken (Ps. 22, 5), indem er die Seele zu geistiger Weisheit führt und vom weltlichen Wissen zur Erkenntniß Gottes wendet[2]. Der Glaube wird in der Taufe verliehen, die Erkenntniß (Gnosis) in der Eucharistie. Sie ist die starke Speise, welche die Vollkommenen genießen sollen, und die vollkommen macht; sie ist der Baum des Lebens, die Weisheit Gottes, das Brod der Engel. In ihr kommt Christus in die Seele und theilt seine Güter und die Kindschaft Gottes mit[3]. Die Christen nehmen nach der Aufforderung des Herrn theil an dem Nahrungsstoffe Christi, um ihn in sich selbst aufzunehmen, zu hinterlegen, den Heiland in die Brust einzusenken und dadurch die Gebrechen des Fleisches zu heilen[4]. In der Eucharistie schützt Christus die Gläubigen vor dem Bösen, stärkt sie, den Kelch des Martyriums zu trinken, daß sie im Bekenntniß ihres Glaubens ihr Blut verspritzen. Christus, der einmal den Tod besiegt hat, besiegt ihn fortwährend in uns, krönt und wird gekrönt im Streite[5]. In der Eucharistie gilt das Wort des Apostels: „Nicht mehr ich lebe, sondern Jesus in mir, von dessen Liebe mich nichts scheiden kann, nicht Feuer, nicht Schwert, keine Drangsal." „Das Fleisch und Blut, welches wir hier empfangen, bewirken, daß wir in Christus und Christus in uns ist. Oder ist dies nicht die Wahrheit? Es wäre nur für diejenigen nicht wahr, welche läugnen, daß Christus wahrhaftiger Gott ist. Er ist also selbst in uns durch sein Fleisch, und wir sind in ihm, weil mit ihm das, was wir sind, in Gott ist." „Wie er durch die göttliche Natur im Vater ist, so sind wir in ihm durch seine körperliche Geburt und er in uns durch das Geheimniß der Sacramente" (Joh. 14, 19 ff.). „Es ist keine Einheit des Willens, sondern der Natur" (Joh. 6, 56 f.)[6].

Neben der höhern Erkenntniß und der Versicherung des ewigen Lebens bewirkt die Eucharistie in dieser Vereinigung mit Christus als der Weisheit

---

[1] *Suarez*, D. 28. S. 4, 3: Per accidens, quia semper fit per respectum ad sacramentum poenitentiae vel cum voto illius. S. 5, 9: Intercedente bona fide delet peccatum homini attrito propter virtutem quam habet ad dandam gratiam saltem indirecte et per accidens et non sine habitudine ad sacramentum poenitentiae cum voto illius. Vgl. Vasquez, Lugo u. a. Cat. rom. de euch. 43. 45.

[2] *Cypr.*, Ep. 63, 11. [3] *Orig.*, In Matth. t. 11, 14. Orat. 27.

[4] *Clem. Alex.*, Paed. 1, 6. P. 133. [5] *Cypr.*, Ep. 57, 2—4; 15, 1.

[6] *Hilar.*, De trin. 8, 14.

und Liebe Gottes die höchste Gottesliebe. Der Gläubige ist zum Tische des Herrn geladen, um den Erweis der göttlichen Liebe zu empfangen, um mit dem aus Liebe zu den Sündern am Kreuz gestorbenen Sohn Gottes den Geist der Wahrheit und der Liebe mit seinen Gaben in das Herz aufzunehmen. Wer sollte hierbei nicht von dem Feuer der göttlichen Liebe entzündet werden? Im Gegensatz zu den sacrilegischen Mysterien, welche den Menschen mit den Dämonen verbinden[1], haben die Christen das Mahl der göttlichen Liebe. „Es gibt eine andere Speise, welche Heil und Leben mittheilt, welche den Menschen dem höchsten Gott empfiehlt und zurückgibt, welche den Lahmen erfrischt, den Irrenden zurückführt, den Gefallenen aufrichtet, dem Sterbenden die Auszeichnung der Unsterblichkeit schenkt. Das Brod Christi, den Kelch Christi suche, damit die irdische Gebrechlichkeit verachtet und die Substanz des Menschen mit unsterblicher Nahrung gesättigt werde." Dieses Brod wird den Gott geweihten Personen dargeboten, den sacrilegischen und gottlosen verweigert. Es ist eine süße, himmlische Nahrung und hat in sich nicht die traurige Qual des elenden Hungers und schließt den Saft des aus dem Mark der Menschen kommenden Giftes aus. „Wir trinken das unsterbliche Blut Christi; mit unserem Blute wird das Blut Christi verbunden: dieses ist ein heilsames Mittel gegen deine Verbrechen, dieses schließt täglich das tödtliche Gift von dem verdorbenen Volke aus."[2]

Sind die Gläubigen beim heiligen Mahle mit Christus und dem Vater in heiliger Liebe geeint, so werden sie auch unter sich durch die christliche Nächstenliebe verbunden. Erinnert schon die äußere Gemeinschaft an demselben Tisch und demselben Brod an die Vereinigung aller Gläubigen zu einem Reiche Gottes auf Erden, so wird durch die innere Gemeinschaft in Christus der mystische Leib der Brüder des Herrn hergestellt. Die Väter haben für diese Gemeinschaft der Gläubigen auf die Vereinigung der Weizenkörner im Brod und der Beeren im Wein verwiesen[3]. „O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis!" ruft der hl. Augustinus aus[4]. „Christus will, daß man in dieser Speise und in diesem Trank die Gemeinschaft seiner Glieder verstehe, welche die heilige Kirche in den Prädestinirten, berufenen, gerechtfertigten Heiligen und Gläubigen ist." „Das Geheimniß dieser Sache, d. h. der Einheit des Leibes und Blutes Christi wird an manchen Orten an bestimmten Tagen auf dem Tisch des Herrn bereitet und auf dem

---

[1] Eine Ableitung der Mahlzeit aus dem heidnischen „Blutbad" ist willkürlich. Man habe früher durch Uebertragung des Bluts Blutsverwandtschaft hergestellt, Bündnisse geschlossen; später habe man Blut und Wein gemischt oder Wein allein genommen und getrunken (Ilias 3, 269). Zwar sei die Sitte nur noch selten und den Juden ein Greuel gewesen, aber die Jünger seien aus Galiläa, wo heidnische Einflüsse wirksam waren, gekommen. Auf dem Blut liege der Nachdruck, nur im Blut, nicht im Fleisch liege der Bund. Brod und Fleisch seien nur als eine Parallele der Analogie hinzugekommen, als man das Bundesmahl an Stelle des Bundestrunkes gesetzt habe. Auch Paulus habe schon, indem er neben dem Blutbund die Mahlzeit aufgenommen, die Angabe des Factums vor ihrer Redaction an dem thatsächlichen Brauch der Jesusjünger geprüft (Lippert, Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch. 1882. S. 81 ff.). Es ist nicht nöthig, diese unbeweisbare „Vermuthung" erst zu widerlegen.

[2] *Firmicus Mat.*, De err. prof. rell. 18, 20—22.

[3] Doct. ap. 9, 4. Vgl. Joh. 11, 52. Cat. rom. 15.

[4] In Ioann. 26, 13. 15.

Tisch des Herrn empfangen, von den einen zum Leben, von den anderen zum Verderben; die Sache selbst aber, deren Sacrament es ist, gereicht jedem Menschen zum Leben, keinem zum Verderben, wer immer derselben theilhaftig wird."

Fulgentius findet als ersten Zweck der Eucharistie die Liebe Gottes, welche den einzelnen Menschen mit dem höchsten Gute verbindet und in seiner Individualität heiligt. Der zweite Zweck sei die Verbindung der Kirche mit ihrem Haupte und werde durch die bräutliche Liebe mit Christus hergestellt. Der dritte Zweck sei die Befestigung der Glieder des mystischen Leibes Christi in übernatürlicher Einmüthigkeit, wodurch die vollkommene Nächstenliebe dem Herzen eingeflößt werde[1].

In der ersten Monographie des Abendlandes über die Eucharistie findet man bereits eine Zusammenfassung der Väterlehre über die Wirkungen der Eucharistie. Paschasius betont mit den Griechen, daß unsere Seele und unser Leib durch diese Speise zur Unsterblichkeit genährt werden. Zwar meint er, daß dieses durch die Taufe, das Abendmahl und die Heilige Schrift geschehe; aber beim Abendmahl hebt er doch besonders hervor, „daß auch unser Fleisch durch dasselbe zur Unsterblichkeit und Unverweslichkeit wiederhergestellt werde". „Wir werden dadurch in die Unverweslichkeit umgewandelt." Die Beziehung zur Sündenvergebung ist schon damit klargelegt, daß Paschasius zwischen der würdigen und unwürdigen Communion unterscheidet. Das Mahl der Eucharistie ist das Mahl der Heiligen, der Erwählten. Nur wer zu Christus gehört, Glied an seinem Leibe ist, genießt die Speise würdig, ja er allein genießt die Geistesspeise wirklich; denn die Ungläubigen erhalten wohl das Sacrament, aber nicht die Kraft des Sacramentes, das Sacrament wird ihnen zum Verderben. Für die würdige Communion ist damit die Vergebung der leichten Sünden und die Incorporation in Christus gegeben. Letztere aber ist die Quelle der Gottes- und Nächstenliebe, der Anfang des ewigen Lebens.

Der hl. Thomas bezeichnet zunächst die Umwandlung als Wirkung dieses Sacramentes. Eine andere Wirkung, welche das Sacrament in der Seele des würdig Empfangenden hervorbringe, sei die Einigung (adunatio) des Menschen mit Christus (Joh. 6, 57). Und weil der Mensch durch die Gnade Christus incorporirt und mit seinen Gliedern geeint wird, so folgt daraus, daß in den würdig Empfangenden die Gnade vermehrt wird. Daher ist in diesem Sacrament etwas, das bloß Sacrament ist, nämlich die Species von Brod und Wein, etwas, das Sache und Sacrament ist, nämlich der Leib Christi, und etwas, das nur Sache ist, nämlich die Einheit des mystischen Leibes, d. i. der Kirche, welche dieses Sacrament versinnbildet und verursacht[2]. Näher geht Thomas auf den Gegenstand in der theologischen Summa[3] ein. Zuerst sagt er, daß die Eucharistie Gnade mittheile, weil sie Christus, welcher die Quelle und der Ursprung aller Gnade ist, enthalte (Joh. 1, 17). Dadurch werden dem Menschen die Früchte des Erlösungswerkes zu theil, worauf der Herr selbst bei der Einsetzung hingewiesen hat. Aus der Seite des Herrn sind Wasser und Blut geflossen, um die Mysterien des Glaubens darzustellen. „Daher hat dieses Sacrament in Bezug auf das geistige Leben alle die Wir-

[1] Vgl. Schell a. a. O. S. 596 ff.
[2] Opusc. 4 (7), 2 (XXVII, 180). [3] S. th. III, 79, 1—4.

kungen, welche die materielle Speise auf das körperliche Leben ausübt, indem es dasselbe erhält, vermehrt, wiederherstellt und erfreut.“ Durch die Gestalten, in welchen das Sacrament vollzogen wird, ist die Einheit der Kirche symbolisirt, da, wie Augustinus bemerkt, Brod und Wein aus vielen Körnern und Beeren gewonnen werden. Weil Christus und sein Leiden die Ursache der Gnade und der geistigen Erfrischung sind und die Liebe ohne Gnade nicht bestehen kann, so folgt aus dem Gesagten, daß dieses Sacrament die Gnade mittheilt. Näher wird diese Gnade als eine Vermehrung der Gnade und eine Vollendung des geistlichen Lebens bezeichnet, auf daß der Mensch durch die Verbindung mit Gott in sich selbst vollendet sei [1]. Obwohl der Leib nicht unmittelbar Subject der Gnade ist, so strömt doch von der Seele die Wirkung auf den Leib über. Während wir im gegenwärtigen Leben unsere Glieder als Waffen der Gerechtigkeit verwenden (Röm. 6), wird unser Leib im zukünftigen Leben die Unverweslichkeit und die Herrlichkeit der Seele erlangen. Damit ist das Unterpfand der Erlangung des ewigen Lebens gegeben; denn diese Speise macht nach Augustinus diejenigen, welche sie empfangen, unsterblich und unverweslich in der Gemeinschaft der Heiligen, wo Frieden und vollkommene Einheit sein wird.

Was die Sündennachlassung anbelangt, so ist zu bemerken, daß dieses Sacrament als geistige Nahrung, welche nur den geistig Lebenden zukommt, den Geist, der die Neigung zur Sünde noch hat, mehr beschwert als reinigt, obwohl es wegen des Leidens, aus dem es seine Kraft hat, alle Sünden nachzulassen vermag und die Nachlassung auch der Todsünden in dem, welcher ohne Bewußtsein und Neigung zur Sünde dasselbe fromm und ehrfurchtsvoll empfängt, bewirkt. Doch bemerkt er restringirend, daß derjenige, welcher das votum sacramenti hatte, aber vielleicht noch nicht hinlänglich zerknirscht (contritus) war, wenn er fromm und ehrfurchtsvoll hinzutritt, durch dieses Sacrament die Gnade der Liebe, welche die Reue vollkommen macht, erhalten wird. Dagegen sei es ganz klar, daß die Eucharistie die läßlichen Sünden nachlasse [2]. Denn die Nahrung sei dem Leibe nothwendig zur Wiederherstellung dessen, was durch die Wirkung der natürlichen Wärme verloren gehe. Geistigerweise aber gehe uns täglich infolge der Wärme der Concupiscenz durch die läßlichen Sünden, welche das Feuer der Liebe vermindern, etwas verloren, welches durch diese Nahrung wieder ersetzt werden müsse. Das Wesen (res) dieses Sacra-

---

[1] Dalgairns a. a. O. S. 181 bemerkt, die goldenen Worte des hl. Thomas (S. th. III, 79, 1 ad 2) sagen mehr von der Thätigkeit des heiligen Sacramentes als ganze Bände der Theologie. „Das heilige Sacrament verleiht Gnade mit der Kraft der Liebe. Weshalb der hl. Johannes es mit der glühenden Feuerkohle vergleicht, die Isaias sah. Diese Kohle war nicht nur eine einfache Kohle, sondern sie war mit Feuer vereinigt. So ist das Brod der heiligen Communion nicht nur einfaches Brod, sondern es ist mit der Gottheit vereinigt. Nun sagt der hl. Gregor: „Wo immer die Liebe Gottes ist, ist sie nie müßig; wenn sie überhaupt lebt, so muß sie wirken.“ Deshalb wird uns durch dieses Sacrament nicht nur der Zustand der Liebe, sondern sie wird angetrieben, zu handeln.“

[2] Cf. *Hugo*, Sent. 6, 2. Roland (Gietl) a. a. O. S. 215 f. *Lomb.*, Sent. IV. D. 8, 3. D. 12, 6. Suarez bemerkt (D. 63. S. 10, 2): ex opere operato, so daß nicht ein fervor caritatis zur Disposition nothwendig ist, sondern das Nichtvorhandensein eines Affectes für die betreffende Sünde genügt.

mentes sei die Liebe, nicht bloß als Habitus, sondern auch als Actus, der in diesem Sacramente erweckt werde, auf daß durch ihn die läßlichen Sünden getilgt werden. Doch werde nicht die ganze Strafe der Sünde nachgelassen, sondern nach dem Maße der Frömmigkeit der Empfänger werde ein gewisser Theil gemindert oder nachgelassen; denn das Sacrament sei nicht hierzu, zur Genugthuung, eingesetzt, sondern bewirke sie nur per concomitantiam mit dem Nachlaß der Sünden. Gegen zukünftige Sünden sei das Sacrament ein Heilmittel, weil der Mensch innerlich gestärkt werde (Ps. 103, 5) und äußerlich die Dämonen vertrieben werden [1].

Nach einer langen Aufzählung der Wirkungen der Eucharistie für das geistige Leben der Seele zur vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe, zur Nachlassung der Sünden und Stärkung in der Versuchung u. s. w. citirt der Verfasser des Compendium totius theologiae nach dem hl. Bernhard die Stelle: „Corpus Christi est aegris medicina, peregrinantibus via, debiles confortat, valentes delectat, languorem sanat, sanitatem conservat.“ Eugen IV. stimmt hiermit überein, indem er mit Thomas die Vermehrung der Gnade und die Wirkungen nach Analogie der leiblichen Nahrung aufzählt [2].

Luther hat als hauptsächlichste Wirkung die Sündennachlassung bezeichnet und das stärkste Sündenbewußtsein für die beste Vorbereitung erklärt [3]. Die Eucharistie ist ihm ein Siegel der Vergebung der Sünden. Die symbolischen Bücher sprechen sich hierüber weniger zuversichtlich aus, wenn auch alle an der Sündenvergebung festhalten. Denn hat auch bei der Confessio und Apologie, welche die Beibehaltung der Beicht lehren, die Rücksicht auf die Verhandlungen mit den Katholiken mitgewirkt, so lauten doch die Stellen über die Absolution zu bestimmt [4], als daß man sie nur aus Connivenz erklären könnte, freilich über eine Absolution auf Grund des Vertrauens auf das Leiden Christi. Es wird ausdrücklich bemerkt: „Die Beicht ist bei uns nicht abgeschafft, denn man pflegt den Leib des Herrn nur Geprüften und Absolvirten zu reichen.“ [5] Allein diese Sätze stehen im Widerspruch zum ganzen System und zur ganzen Praxis [6], wie sich bei Chemnitz zeigt, der den Standpunkt

[1] L. c. a. 5. 6.

[2] Pro Armenis. *Denz.* l. c. n. 593: Omnemque effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem: in quo, ut inquit Urbanus Papa, gratam Salvatoris nostri recensemus memoriam, a malo retrahimur, confortamur in bono, et ad virtutum et gratiarum proficimus augmentum.

[3] Predigt über die Vorbereitung zum Sacrament der Eucharistie. 1518. Ueber die Buße und Eucharistie. 1519. Babylonische Gefangenschaft. 1520. Ueber die Abschaffung der Messe. 1521. Ueber die Communion des Volkes. 1523. Ueber die Eucharistie. 1526. Cat. maior p. V, 17. p. 555 sq. Vgl. Röhm a. a. O. IV, 236 f. 240. Hoffmann a. a. O. S. 181 ff.

[4] Conf. 1. a. 12. Ap. c. 4. a. 9. c. 6. a. 12.

[5] Conf. 2, 4. Cf. *Fricker* l. c. p. 104: Quomodo explorentur et absolvantur communicandi in multis locis dolenter scimus; quoniam multi saepe ante eundem sacerdotem simul genuflexi confitentur se peccatores, et sacerdos unica absolutione indiscussos absolvit et hinc ad utriusque speciei communionem accelerant.

[6] Luther selbst mußte bald unliebsame Erfahrungen über die brutale Verunehrung des heiligen Sacramentes machen. „Die rohen, wüsten Leute brauchen die Gnade Gottes zu ihrem Muthwillen und zum Deckel ihrer Bosheit, laufen hin mit Unvernunft, ohne Zucht und Scheu wie die Säue zum Troge.“

Luthers und der Confessio zu vereinigen sucht. Jedenfalls ist die Sündennachlassung als Hauptwirkung allgemein reformatorische Lehre geblieben. In einem ähnlichen Widerspruch bewegt sich auch Calvin, wenn er zuerst Reue und Buße als Vorbereitung fordert, dann aber doch die Katholiken tadelt, weil sie den Stand der Gnade verlangen; denn die Eucharistie werde, wenn nicht Todsünden vorhanden seien, vergebens empfangen, da sie den Kranken eine Arznei, den Sündern ein Trost, den Armen eine Spende sei, was alles für die Gesunden, Gerechten, Reichen keinen Werth habe. Nur die Neigung zur Sünde (affectus peccati) dürfe der Mensch nicht zum Tische des Herrn bringen[1].

Diejenigen protestantischen Theologen, welche den Standpunkt Luthers und den Wegfall des Bußsacramentes rechtfertigen wollen, müssen an dieser Lehre über die Wirkung der Eucharistie festhalten. Sie sagen, ebenso im Abendmahl wie in der Taufe werde die von Christus erworbene Sündenvergebung zur sacramentlichen Aneignung dargeboten, und da beide das ganze christliche Leben umfassen, sei ein besonderes Sacrament der Vergebung für die nach der Taufe begangenen Sünden völliger Ueberfluß. Darin liege auch der Grund, warum der Protestantismus die Absolution, welche noch die Apologie unter den Sacramenten aufzählte, im Fortschritt seiner Entwicklung als sacramentalen Act abgeworfen und einfach als Act der Verkündigung des göttlichen Wortes bestimmt habe[2]. Ich will hier nicht auf die Consequenzen, welche ebenso die Taufe wie das Abendmahl überflüssig machen müßten, hinweisen, sondern nur bemerken, daß andere lutherische Theologen hieran selbst Anstoß genommen haben. Sie finden, daß die lutherische Zweckbestimmung des Abendmahles unbegründet ist. Luther entziehe der Grundthatsache von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ihre Kraft, wenn er in ihr nicht den Zweck des Abendmahles, sondern nur eine Bürgschaft der Aneignung des Wortes von der Vergebung der Sünden suche. Dieses Wort sei nur ein Attribut des Leibes Christi, worauf nicht das Hauptgewicht ruhe. „Dies ist mein Leib", darauf komme alles an. Dies sei die Hauptsache, das andere: „der für euch dahingegeben wird für die Sünden der Welt", sei die Folge[3].

Das Tridentinum brauchte nur die alte Lehre der Kirche in Erinnerung zu bringen, um die Behauptung, daß die vorzügliche Frucht der Eucharistie die Sündennachlassung sei, zurückzuweisen[4]. Es schreibt deshalb

[1] Ueber Zwingli, der die professio fidei und die brüderliche Gemeinschaft betont, vgl. Lobstein a. a. O. S. 198. Nur bei den Reformirten kehre dieser Gedanke mit Gewalt wieder: Ut panis ex granis multis fit etc. In dieser Rückkehr zur ursprünglichen Tradition ein Symptom des Rationalismus oder religiöser Trockenheit zu erkennen, sei ein Beweis tiefer Unwissenheit oder sehr schlechten Glaubens.

[2] Steitz, Das Bußsacrament S. 181, und Die Privatbeichte und Privatabsolution der lutherischen Kirche aus den Quellen des 16. Jahrhunderts, hauptsächlich aus Luthers Schriften und den alten Kirchenordnungen. Frankfurt 1854. S. VI f.

[3] Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl S. 326 f. Vgl. Röhm a. a. O. IV, 77 f. Lobstein a. a. O. S. 189 ff.

[4] S. 13. can. 5: S. q. d., vel praecipuum fructum sanctissimae eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire, a. s. Ursprünglich hatte der Canon gelautet: eucharistiam institutam esse ob solam remissionem peccatorum. Dagegen bemerkten einige Theologen, das solam werde von den Häretikern nicht

vor, daß diejenigen, welche eine Todsünde auf dem Gewissen haben, wenn sie sich auch für noch so zerknirscht halten, doch, wenn ein Beichtvater zu haben sei, zuvor die sacramentale Beicht empfangen sollen (Can. 11). Positiv aber fordert die Synode zum würdigen Genuß „sacramentaliter et spiritualiter" auf, damit dieses Brod wahrhaft das Leben der Seele und die fortwährende Gesundheit des Geistes sei, und die Gläubigen durch diese Kraft gestärkt von dem Wege dieser elenden Wanderschaft zum himmlischen Vaterland gelangen können (Kap. 8).

Der Katechismus geht davon aus, daß die Eucharistie der Quelle, die übrigen Sacramente den Bächlein zu vergleichen seien. Denn in Wahrheit und nothwendig müsse sie als Quelle aller Gnaden bezeichnet werden, da sie die Quelle der himmlischen Gnadengaben und Geschenke und den Urheber aller Sacramente, den Herrn Christus selbst in bewunderungswürdiger Weise in sich enthalte, von welchem als der Quelle, was die übrigen Sacramente von Gutem und Vollkommenem besitzen, herabströme. Vor allem sei der Charakter der Speise und des Trankes zu berücksichtigen. Der große Unterschied zu der Wirkung der gewöhnlichen Nahrung bestehe aber darin, daß diese in unsere Natur verwandelt werde, während wir durch die Nahrung in der Eucharistie in die göttliche Natur umgewandelt werden. Wenn durch Christus die Gnade und Wahrheit gekommen sei, so werde sie der Seele durch die Communion zu theil, indem wir dem Leibe Christi incorporirt werden. Doch sei dies nicht so zu verstehen, als ob man vor dem Genuß keine Gnade besitzen solle, vielmehr sei die Nahrung dem lebendigen Organismus nothwendig, sie diene zur Erhaltung, nicht zur Herstellung des Lebens. Die erste Gnade aber, die alle besitzen müssen, welche die Eucharistie würdig empfangen wollen, werde niemandem mitgetheilt, außer wenn er dieses Sacrament durch das Verlangen und Gelübde empfange. Denn es sei das Ziel aller Sacramente und das Symbol der kirchlichen Einheit und Verbindung. Außerhalb der Kirche könne niemand die Gnade empfangen. Die Nahrung trage aber auch zum Wachsthum und Wohlbefinden des Leibes bei. So gewähre auch die Eucharistie der Seele Kräfte und bewirke, daß dieselbe mehr und mehr Wohlgefallen an den göttlichen Dingen erlange. Deshalb werde sie mit Recht dem Manna verglichen, aus welchem alle Annehmlichkeiten des Geschmackes genossen worden seien (Weish. 16, 20)[1].

Die Seele heilt die Eucharistie von den Wunden leichterer Sünden, indem sie, ähnlich wie die Nahrung die verloren gehende Wärme, so die Kräfte der Seele ergänzt. Mit Ambrosius[2] ist zu sagen: „Ipse panis quotidianus sumitur in remedium quotidianae infirmitatis." Ebenso ist sie ein Heilmittel gegen die Versuchungen, indem sie dieselben durch das Feuer der Liebe auslöscht. Endlich, um mit einem Worte alles zu sagen, hat die Eucharistie die höchste Kraft zur Erwerbung der ewigen Herrlichkeit (Joh. 6, 55). Durch die Gnade dieses Sacramentes genießen die Gläubigen den höchsten Frieden und die Ruhe des Gewissens; durch seine Kraft gestärkt steigen sie nicht anders

---

behauptet und ohne dieses sei der Artikel katholisch. Deshalb solle man ihn ganz weglassen. Viele wünschten ihn aber beibehalten mit solam s. praecipue.

[1] De euch. 39—43. [2] Auctor de sacr. 5, 4.

als Elias, welcher kraft des Aschenbrodes bis zum Berg Horeb wanderte, zur ewigen Herrlichkeit und Seligkeit auf [1].

Je größer die Wirkungen der würdigen Communion sind, desto schrecklicher erscheint das Verbrechen einer unwürdigen Communion. Ein abschreckendes Beispiel ist Judas, welches die Väter, die mit wenigen Ausnahmen Judas am Abendmahl theilnehmen lassen [2], den Gläubigen oft vor Augen halten. Diejenigen, welche ihren Brüdern nachstellen, mit denen sie so oft an demselben Tische des Leibes Christi und an demselben Tranke des Blutes Christi waren, gleichen Judas, der seinen Meister mit der Speise des göttlichen Tisches und Kelches verrathen hat [3]. Der Apostel beschreibt im Korintherbrief die Folgen der unwürdigen Communion für Seele und Leib. Der hl. Cyprian erklärt dieselben für schwerer als den Abfall vom Glauben [4]. Durch die unwürdige Communion wird der göttliche Unwille in hohem Grade erregt und der Sacrilegische vom Leibe Christi getrennt [5]. Er führt verschiedene Beispiele an, in welchen sich der sacrilegische Act sichtbar gerächt hat. Ein Kind, welches durch die Schuld seiner Amme heidnische Opferspeise genossen hatte, mußte die danach erhaltene Eucharistie erbrechen; eine Erwachsene stürzte zappelnd und zitternd zusammen. Einer, der die Eucharistie in das hierfür bestimmte Gefäß (arca) einschloß, sah beim Oeffnen Feuer hervorschlagen; ein anderer, der sie in der Hand hielt, fand, als er die Hand öffnete, Asche. Wenn die heilsame Gnade Unwürdigen gegenüber in Asche verwandelt wird, so gereicht ihnen das, was sie empfangen, nicht zum Heile. Wie viele werden heute, weil sie keine Buße thun und ihre Vergehen nicht bekennen, von bösen Geistern besessen und wahnsinnig. Jeder beachte doch, nicht was anderen widerfahren ist, sondern was er selbst zu leiden verdient hat [6]. Leben oder Tod (vita — interitus), sagt Augustinus, bringt die Eucharistie den Empfängern, je nachdem sie disponirt sind. Die Gegenüberstellung hat auch Eingang in den Hymnus des hl. Thomas „Lauda Sion“ erhalten. Gute und Böse empfangen den Leib Christi, aber mit ungleichem Erfolg des Lebens oder des Verderbens [7].

§ 32.

Der Verwalter der Eucharistie.

Weil das Sacrament der Eucharistie vor dem Genuß mit dem Opfer unzertrennlich verbunden ist, so ist der Priester, welcher das heilige Opfer darbringt, auch der ordentliche Verwalter des Sacraments. Indem der Herr den Aposteln sagte: „Thuet dies zu meinem Andenken“, hat er ihnen den Auftrag

[1] De euch. 44—47.

[2] Vgl. Commentar zu Matth. S. 511, zu Lucas S. 509. *Fillion*, Essais d'exegèse. Lyon-Paris 1884. p. 311 s.

[3] *Orig.* in Matth. Ser. n. 82. [4] De laps. 15. 16. [5] Ep. 16, 2. De or. 18.

[6] De laps. 25. 26.

[7] *Hugo*, Sent. 6, 7: Boni et mali sacramentum corporis et sanguinis Domini sumunt, rem vero sacramenti boni tantum accipiunt. Sacramentum in hoc loco ipsum corpus et ipsum sanguinem Domini appellamus, rem vero sacramenti efficaciam sacramenti quam Hieronymus vocat spiritualem carnem Christi. Vgl. Gietl a. a. O. S. 229.

gegeben, wie das Opfer zu feiern, so den Leib und das Blut den Gläubigen, denen er diese Speise versprochen hatte, zum Genuß zu reichen. Haben die Apostel beim letzten Abendmahl selbst die Gemeinde, die Kirche repräsentirt, so wurden sie durch jenen Auftrag zu Stellvertretern Christi beim Vollzug seiner Stiftung, zu Priestern des Neuen Bundes eingesetzt. Die Apostelgeschichte und die Briefe geben uns keinen weitern Aufschluß über den Ritus beim „Brodbrechen". Nur dies erfahren wir, daß die Feier des Herrenmahles die gesammte Gemeinde vereinigte. Der Verfasser des Hebräerbriefes aber führt allgemein den Gedanken durch, daß nur die wie Aaron von Gott eingesetzten Priester in den Gott betreffenden Dingen thätig sein dürfen (5, 1 ff.; 8, 1 ff.). Indem der hl. Paulus die Apostel und ihre Gehilfen als Verwalter der Geheimnisse des Herrn bezeichnet (1 Kor. 4, 1) und den apostolischen Dienst mit dem der alttestamentlichen Priester, welche den Gottesdienst versehen und von dem Tempel essen, des Altares warten und von ihm ihren Theil bekommen, vergleicht (1 Kor. 9, 13—15), hat er zugleich auf den Altar hingewiesen, von dem die Gläubigen essen. Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß er 1 Kor. 10, 16 „jeden christlichen Mann" den Segen sprechen läßt. Auch sonst spricht er so von sich und seinen Gehilfen im Plural, hier aber berechtigte noch die Theilnahme der Gemeinde zu dieser Wendung.

An die alttestamentliche Ordnung für das Opfer und Priesterthum knüpft Clemens von Rom an, wenn er, um der in Korinth eingerissenen Unordnung zu steuern, ermahnt, alles müsse in Ordnung geschehen. Das Opfer und die Liturgie sollen zur bestimmten Zeit, von den hierzu verordneten Personen und am bestimmten Ort dargebracht werden. Es soll daher nicht jeder in seiner Ordnung Dank sagen, sondern die Kirche sei einem Leibe gleich, der verschiedene Glieder mit verschiedenen Dienstleistungen habe, einem Heere, in welchem verschiedene Führer verschiedene Stellungen einnehmen. Die Apostel seien von Christus, Christus von Gott geschickt worden. Sie haben Bischöfe und Diakonen aufgestellt, wie schon im Alten Testament vorausgesagt worden sei (Is. 60, 17). Moses habe einst, als Eifersucht in der Priesterschaft entstanden sei, durch Sammlung der Stäbe der zwölf Stämme Gott selbst zum Urtheil veranlaßt und dadurch Aaron zum Priester erhoben. Auch die Apostel haben, weil sie Streitigkeiten vorausgesehen haben, die Bischöfe und Diakonen aufgestellt und ordinirt, um ihnen ihren Dienst zu hinterlassen. Deshalb dürfen die Bischöfe, die heilig und ohne Tadel der Heerde Christi gedient haben (λειτουργήσαντες), ihres Amtes (λειτουργίας) nicht entsetzt werden [1]. Die Vergleichung mit dem alttestamentlichen Opfer und Priesterthum wie das charakteristische Wort Liturgie für den Gottesdienst beweisen, daß die Bischöfe mit den Diakonen als die Verwalter der Eucharistie galten.

Der hl. Ignatius fordert nicht nur die Anwesenheit des Bischofes mit dem Presbyterium und den Diakonen bei der eucharistischen Feier im Interesse

[1] Ad Cor. I, 41—43. 37. Vgl. Apostellehre 15, 1, wo es mit Rücksicht auf die Feier des Brodbrechens heißt: „Wählet also Bischöfe und Diakonen, welche des Herrn würdig sind u. s. w." Im übrigen geht die Apostellehre nicht näher auf diesen Punkt ein, sondern beschreibt nur das, was für alle Christen bei der Eucharistie von Bedeutung war. Matth. 7, 6 erinnert an die Arcandisciplin.

der Einheit [1], sondern ermahnt auch die Gläubigen, dem Bischofe zu gehorchen wie Jesus Christus dem Vater, und dem Presbyterium wie den Aposteln, die Diakonen aber sollen sie verehren als Gebot Gottes [2]. Getrennt vom Bischof soll niemand etwas thun, was die Kirche angeht. Jene Eucharistie soll für giltig gehalten werden, welche unter dem Bischof oder unter dem, welchem er es gestattet hat, gefeiert wird. Hat auch der Gegensatz zu der häretischen Feier die Veranlassung zu dieser Ermahnung gegeben, so folgt doch allgemein daraus, daß der Bischof in der Kirche der gewöhnliche Verwalter der Eucharistie war, daß er aber das Amt auch einem andern (fremden Bischof, Presbyter) übertragen konnte. Dagegen sind die Diakonen Diener der Geheimnisse Jesu Christi [3], der Kirche Gottes, indem sie die Geheimnisse anderen austheilen.

Die Bedeutung der Bischöfe für die Feier der für die Einheit der Gemeinde wichtigen Eucharistie erklärt es auch, warum anderwärts einfach der „Vorstand" (wie bei der jüdischen Paschafeier) als der bei der Handlung thätige Verwalter genannt wird. Hat doch schon der Apostel die Vorsteher der Gemeinden erwähnt (1 Thess. 5, 12 f. Röm. 12, 8), welche nach der Adresse des Philipperbriefes (Bischöfe mit Diakonen), nach den Pastoralbriefen und nach der Apostelgeschichte (20, 28) nur die Bischöfe mit den Presbytern und Diakonen sein können. Wenn Justin einfach erzählt, es werde dem „Vorsteher der Brüder" Brod und Wasser und Wein dargebracht und, nachdem dieser die Danksagung gesprochen, theilen die Diakonen einem jeden von dem consecrirten Brod und Wein und Wasser aus und bringen es den Abwesenden, so ist es nur eingetragen, daß er „in Vertretung der Gemeinde" gehandelt habe. Das Amen der Gemeinde ist nicht „erst selbst der allseitige Ausfluß jenes Bewußtseins", sondern nach der hebräischen Gewohnheit eine apostolische Uebung (1 Kor. 14, 16). Die hierarchische Einrichtung des Alten Testaments ist wie überall, so auch hier unverkennbar.

Irenäus nennt die Päpste Presbyter, die der Kirche vorstehen (οἱ προιστάντες) [4], und Eusebius gibt dem Papst Victor den Namen Vorsteher der römischen Kirche (τῆς Ῥωμαίων προεστὼς ἐκκλησίας). Da nun Justin seine Apologie in Rom geschrieben, Irenäus seinen Brief nach Rom gerichtet hat, so sind die Vorsteher der Kirche die Bischöfe, welche Irenäus auch sonst Presbyter nennt. Irenäus erzählt auch, daß Papst Anicet und Polykarp in Rom, obwohl sie sich über die Osterfrage nicht haben einigen können, doch miteinander Gemeinschaft gepflogen haben, indem Anicet den Polykarp die Eucharistie habe feiern lassen. Aehnlich ist der Vorsitz der Aeltesten (praesidentes, seniores) bei Tertullian [5] zu verstehen, denn er rechnet das Opfern zu den priesterlichen Handlungen [6]. Durch den Priester (sacerdos) werden die Verstorbenen beim Opfer Gott empfohlen, wie die Gläubigen beim Opfer die Eucharistie aus der Hand der Vorsteher empfangen [7]. Selbst aus dem Spott, daß bei den Katholiken ihr Priester der Koch sei [8], läßt sich die allgemeine Lehre, daß die Priester die Eucharistie verwalteten, entnehmen.

---

[1] Ad Philad. 4. [2] Ad Smyrn. 8, 1. [3] Ad Trall. 2, 3. Ad Magn. 6, 1.
[4] *Eus.*, H. e. V, 24 (22), 14. [5] Apolog. 19. Probst a. a. O. S. 216.
[6] De virg. vel. 9. Adv. Iud. 2. [7] De cor. 3. Vgl. Probst, Liturgie. S. 204 ff. [8] Adv. psych. 16.

Zur Zeit des hl. Cyprian war wie die Hierarchie überhaupt, so auch ihre Befugniß für die Verwaltung der Eucharistie allgemein anerkannt. Nach Cyprian ist der Priester, d. h. der Bischof und Presbyter, Minister der Eucharistie, weil er Stellvertreter Christi ist. „Denn wenn Jesus Christus selbst der höchste Priester Gottes des Vaters ist und sich selbst zuerst dem Vater als Opfer dargebracht und befohlen hat, daß dieses zu seinem Andenken geschehe, so vertritt fürwahr nur jener Priester in Wahrheit die Stelle Christi, welcher das, was Christus gethan hat, nachahmt, und bringt nur dann in der Kirche Gottes dem Vater ein wahres und vollkommenes Opfer dar, wenn er so darzubringen beginnt, wie er sieht, daß Christus selber dargebracht habe." [1] Die Cleriker und Diener Gottes dürfen nicht zu Vormündern aufgestellt werden, da sie dem Altar und Opfer zu dienen haben [2]. Cyprian selbst brachte das Opfer dar, rühmt den Papst Lucius, der um so würdiger am Altare stehe, nachdem er für den Glauben Zeugniß abgelegt habe, wie er den Fortunatianus tadelt, weil er nach seinem Fall die priesterlichen Functionen fortsetze [3], und verbietet, zurückkehrenden abtrünnigen Priestern das Opfer darzubringen. Den Presbytern gibt er Anweisungen, wie sie nach der Vollmacht des Bischofs die Eucharistie verwalten sollen. Von den Diakonen begleitet, sollen sie die gefangenen Bekenner besuchen und im Gefängniß das Opfer feiern [4]. Die Diakonen sollen nur den Kelch reichen [5]. Die Eucharistie bei den Häretikern anerkennt er nicht, weil sie keinen Altar und keine Kirche zur Heiligung des Oeles und der Eucharistie haben [6].

Augustinus verbietet die Flucht aller Cleriker zur Zeit der Verfolgung, damit nicht der Teufel die Gläubigen, denen der tägliche Dienst des Leibes fehlte, zum Abfall verführe [7]. Hieronymus bemerkt, die Luciferianer können die Kirche nicht haben, weil sie keine Presbyter und Bischöfe haben, welche die Eucharistie herstellen können [8].

Origenes sagte, die Priester seien bei der Taufe thätig und nach derselben spenden sie jene verehrungswürdigen und erhabenen Sacramente, welche bloß die Eingeweihten kennen [9]. Altar und Priester gehören wesentlich zusammen. Wer am Altar steht, der zeigt, daß er das Amt des Priesters verwaltet [10]. Zum Altar gehört wie das Priesterthum, so das Opfer [11]. Der Hohepriester unserer Gebete und Opfer ist zwar Jesus Christus, aber er ist nicht nur Priester, sondern Priester der Priester, nicht bloß Bischof, sondern Bischof der Bischöfe, nicht bloß Fürst der Priester, sondern Fürst der Priesterfürsten [12]. Denn unter dem einen Hohenpriester stehen andere Priester, die wie er opfern. Er meint sogar, Christus opfere sich auch im Himmel durch den Dienst der Priester, wenn es dort solche gebe [13].

Die Apostolischen Constitutionen verbieten den Laien die Vornahme priesterlicher Handlungen. Keiner nehme sich die Ehre, als welcher von Gott berufen wird (Hebr. 5, 4); denn durch die bischöfliche Handauflegung wird diese Würde

---

[1] Ep. 63, 14. [2] Ep. 1, 1. [3] Ep. 61, 2; 65, 1; 72, 2. [4] Ep. 5, 2. [5] De laps. 25. Cf. *Aug.*, Serm. 37. [6] Ep. 60, 2. [7] Ep. 228, 6. [8] Adv. Lucif. 7. Cf. Ep. 101. [9] In Iesu Nave H. 4, 1. [10] In Num. H. 10, 2. [11] L. c. H. 11, 3. In lib. Reg. H. 1, 8. [12] C. Cels. 8, 13. In Lev. H. 6, 2. [13] In Lev. H. 1, 3.

verliehen, wer sie aber an sich reißt, wird die Strafe des Ozias erleiden[1]. Bloß die Bischöfe und Presbyter durften opfern, und die Diakonen sollten ihnen dienen. In erster Linie ist der Bischof zum Opfer befähigt. Wenn ein fremder Bischof in die Kirche kam, so sollte ihm der Ortsbischof die Ehre, die Eucharistie darzubringen, überlassen[2]. Doch sollen die Bischöfe auch die Presbyter die Eucharistie feiern lassen[3]. Die Diakonen mußten beim Gottesdienste für die Aufrechterhaltung der Ordnung sorgen, die Gaben herbeibringen und den Gläubigen den Kelch reichen[4], während der celebrirende Bischof oder Presbyter nur das heilige Brod darreichte.

Dasselbe berichten die arabischen Canones des Hippolyt. Der Bischof vollendet das Gebet und das Opfer der Messe[5]. In seiner Abwesenheit tritt ein Presbyter für ihn ein, der dann als Stellvertreter eine höhere Ehre genießt[6]. Er soll das (gesegnete) Brod austheilen und vor Sonnenuntergang brechen. Ist der Presbyter abwesend, so kann der Diakon ihn vertreten im Gebet und in der Brechung des Brodes, welches er den Eingeladenen austheilt. Für den Laien aber geziemt es sich nicht, das Brod zu segnen; er soll es nur brechen und nichts weiter thun[7]. Da vorher bemerkt wird: der Diakon soll dem Volke die Communion austheilen, wenn es der Bischof oder Priester erlaubt, so kann sich hier das Segnen nur auf das Austheilen beziehen[8].

Ursprünglich hatten also die Diakonen die Communion auszutheilen (Justin). Später veränderte sich dies dahin, daß der Diakon nur den Kelch reichte (Cyprian, Apostol Constit.). Nach den Canones Hippolyts[9] reicht der Bischof den Neophyten von dem Leibe des Herrn, indem er sagt: „Dieses ist der Leib des Herrn", worauf jene mit „Amen" antworten. Diejenigen, welchen der Kelch gereicht wird, antworten ebenfalls mit „Amen", nachdem der Darreichende gesagt hat: „Dieses ist das Blut Christi". Die Apostolischen Constitutionen bestätigen diese Einrichtung, bemerken aber, daß der Diakon den Kelch reiche, sprechend: „Das Blut Christi, der Kelch des Lebens". In der sogen. vierten carthagischen Synode wurde verordnet[10], daß, wenn die Noth zwinge, der Diakon in Anwesenheit des Priesters und auf dessen Befehl dem Volk die Eucharistie (eucharistiam corporis Christi) reichen solle. Das Trullanum schreibt vor[11]: „Wenn ein Bischof, Priester oder Diakon da ist, so darf sich kein Laie die heiligen Mysterien selbst reichen, bei Strafe einjähriger Excommunication". Den Mißbrauch, daß selbst Frauen den Leib und das Blut des Herrn dem Volke spenden, verwirft die Synode von Paris (829) mit Berufung auf ältere Canones[12]. Innocenz III. bestimmte[13], die Diakonen dürfen das Evangelium predigen, den Tisch zubereiten, die Eucharistie austheilen, nämlich mit der Erlaubniß des Bischofs oder Priesters. Der Ordo romanus verzeichnet das Darreichen des Kelches als Obliegenheit des Diakonen. Thomas nennt für die Austheilung der Communion vorzüglich die Priester[14],

[1] 3, 10. 20 (Interpolator).

[2] 2, 58. Vgl. Funk, Die Apostolischen Constitutionen. Rottenburg 1891. S. 33.

[3] 7, 76. [4] 8, 13—15. [5] C. 3. [6] C. 34. [7] C. 35.

[8] Vgl. Laodicea Can. 25. Hefele a. a. O. I, 766. Tournely a. a. O. S. 240 f.

[9] C. 19, 15. [10] C. 38. [11] C. 58. [12] C. 45.

[13] L. I. de myst. missae c. 5.

[14] Cuius officium committi voluit solis presbyteris, quibus sic congruit, ut sumant et dent ceteris. Cf. S. th. III, 82, 3. Suppl. 37, 2.

weil sie als Vermittler zwischen Gott und den Menschen aufgestellt seien und nur eine geweihte Hand den Leib des Herrn berühren solle. Dagegen fällt dem Diakon, als Mittler zwischen Priester und Volk, die Austheilung des Kelches zu. Die kirchliche Gesetzgebung, welche früher verhindern mußte, daß sich die Diakonen, welche die Communion austheilten, nicht auch die Consecration anmaßten [1], beschränkte diesen Dienst um so mehr auf die Ministri im engern Sinne, d. h. diejenigen, welche das Sacrament vollziehen, als die Bewegung für das allgemeine Priesterthum bei den spiritualistischen Secten des Mittelalters, bei Wiclif und Hus und endlich bei den Reformatoren alles Interesse auf diesen Hauptpunkt concentrirte. Das vierte Lateranconcil erklärte, daß nur der richtig geweihte Priester dieses Sacrament vollziehen könne gemäß den Schlüsseln der Kirche, welche Jesus Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern übergeben habe [2]. Ebenso drücken sich Eugen IV. und das Tridentinum aus.

Die Diakonen empfingen ihrerseits die Eucharistie vom Bischofe oder Presbyter. Die Synode von Nicäa schreibt vor [3]: „Es ist der heiligen und großen Synode bekannt geworden, daß in einigen Orten und Städten die Diakonen den Priestern die Eucharistie reichen, da es doch sowohl dem Canon als der Gewohnheit ganz zuwider ist, daß die, welche nicht selbst opfern dürfen, den Opfernden den Leib Christi reichen. Auch das ist zur Kenntniß gekommen, daß einige Diakonen sogar vor den Bischöfen die Eucharistie nehmen. Alles das soll nun aufhören. . . . Sie sollen die Eucharistie der Ordnung gemäß nach den Priestern empfangen, sei es, daß der Bischof oder der Priester sie ihnen reicht.“ Den Subdiakonen wurde es verboten, das Brod auszutheilen und den Kelch zu segnen [4]. Die Diakonen bezw. Priester legten das consecrirte Brod den Communicanten in die Hand [5]. Den Frauen verbietet die Synode von Ampère (585) [6], dasselbe in die bloße Hand zu nehmen. Das Trullanum verbietet, daß man zu diesem Zwecke Gefäße mitbringe. Dagegen verordnet die Synode von Toledo (675), daß wenn ein Gesunder den Leib des Herrn aus dem Munde nimmt, er für immer excommunicirt sein soll [7]. Eine Synode von Cordova (839) warnte vor den Cassianern, welche, manichäische Speiseunterschiede machend, die Eucharistie nur in die eigene Hand empfangen wollten [8] und daher anderwärts nicht zur Communion gingen, weil dort das Brod den Gläubigen in den Mund gelegt wurde. Die Synode von Rouen (878) schreibt vor, die Eucharistie dürfe den Laien nicht in die eigene Hand, sondern müsse

---

[1] Hefele a. a. O. I, 213. 424. Synode von Arles 314. Can. 15. Ap. Const. 8, 28, 2.

[2] *Denz.* l. c. n. 357. 370. Trid. S. 22. c. 1. can. 2. S. 23. can. 1.

[3] Can. 18. Vgl. Probst a. a. O. S. 411. [4] Laodicea Can. 25.

[5] Vgl. noch Gregor d. Gr. Dialog. 2, 24. Probst a. a. O. S. 230. 411. Dialog. 3, 3 ist wohl kein Gegenbeweis, da es sich um die Heilung eines Stummen und Lahmen handelt, zeigt aber den Uebergang. [6] C. 36. 42.

[7] C. 11. Hefele a. a. O. III, 116. Nach der Darstellung der Einsetzung des Abendmahles in der Evangelienhandschrift von Rossano reicht diese Praxis in ihren Anfängen noch in das sechste Jahrhundert zurück. Funk, K.-G. S. 258.

[8] Vgl. auch die Synode von Neocäsarea (380) Can. 3 und die Synode von Toledo (400) Can. 14, wo wegen des Verdachts des Priscillianismus diejenigen, welche die Eucharistie empfangen und nicht genießen, verurtheilt werden.

ihnen in den Mund gegeben werden, und zwar mit den Worten: „Corpus Domini et sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam.“ Je mehr sich die Communion von dem Opfer trennte[1] und die Laiencommunion unter einer Gestalt in Uebung kam, desto allgemeiner wurde es Sitte, daß die Diakonen zurücktraten, die Priester selbst die Communion austheilten und die Hostie in den Mund legten. Das Tridentinum bemerkt, es habe in der Kirche immer der aus apostolischer Tradition stammende Brauch bestanden, daß die Laien die Eucharistie von den Priestern empfingen[2]. Der Katechismus weist hierfür auf das Vorbild Christi am letzten Abendmahl hin. Jesus consecrirte seinen heiligsten Leib und reichte ihn mit seinen Händen den Aposteln hin.

Die Worte, mit welchen die Geheimnisse gespendet wurden, waren verschieden. In den Canones Hippolyts und in der alexandrinischen Liturgie wird einfach an den Leib und das Blut Christi erinnert[3]. In den Acten des hl. Thomas lautet die Formel für die Austheilung des Brodes (der Kelch wird nicht erwähnt): „Laß dir dies gereichen zur Vergebung der Sünden und Verfehlungen und zur ewigen Auferstehung.“ „Lasset euch diese Eucharistie zum Leben und zur Ruhe gereichen und nicht zum Gericht und zur Vergeltung“; in den Acten des hl. Matthäus: „Dieser Leib Christi und dieser Kelch, sein für uns vergossenes Blut gereiche dir zur Vergebung der Sünden, zum Leben.“[4] Aehnlich lautet obige Formel der Synode von Rouen. In der römischen Liturgie lautet die Formel analog der vom Priester vor seiner Communion gesprochenen: Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen. Der erste Theil entspricht der allgemeinen alten Formel: „Dieses ist der Leib des Herrn“; der andere Theil enthält einen Segenswunsch, wie er in den späteren Formeln ausführlicher erscheint. Da schon Papst Cornelius dem Novatus zum Vorwurf macht, er habe bei der Communion seine Anhänger, statt ihnen die Benediction zu spenden, gezwungen zu schwören, so muß diese Segnung im Abendlande sehr alt sein. Jedenfalls war sie allgemein üblich, als Gregor der Große den Mönch Augustinus nach England sandte[5]. Das „Amen“ haben aber früher die Empfänger, nicht der Spender gesprochen.

---

[1] Hoffmann a. a. O. S. 145: Bis gegen Ende des 11. Jahrhunderts communicirten Clerus und Volk mit einem Brode, das unversehrt consecrirt worden war, und bis zu diesem Zeitpunkte wurde den Gläubigen nur die Communion gereicht von der in derselben Messe consecrirten Oblate; von jetzt ab werden eigene Hostien für die Laien benedicirt, doch nur wenige, von denen man eine Partikel den einzelnen gewährt; ob diese Oblaten an Größe von der Hostie des Priesters verschieden waren, ist ungewiß; doch dürfte anzunehmen sein, daß eine Verschiedenheit erst dann eintrat, als jedem der Gläubigen eine ganze, ungebrochene Hostie gewährt wurde, wahrscheinlich vom 13. Jahrhundert an. S. 159 f.: Seit dem 13. Jahrhundert begann die Sitte, die Communion ohne jeden äußern Zusammenhang mit dem Opfer zu feiern. Zuerst spendeten die Mendicanten die Eucharistie außerhalb der Messe, um die Gläubigen zum häufigern Empfange derselben zu vermögen. Bei dieser Spendung betete man das Confiteor; seit dem 16. Jahrhundert ist der noch übliche Ritus nachweisbar.

[2] S. 13. c. 8. Cat. rom. de euch. 60.

[3] Vgl. Probst, Liturgie S. 206. 412. *Aug.*, Serm. 272: Audis enim: Corpus Christi, et respondes: Amen.

[4] Lipsius, Apokr. Apostelacten. I, 339; III, 122.

[5] Vgl. Röhm, Confessionelle Lehrgegensätze. IV, 206.

Die Intention des opfernden und spendenden Priesters versteht sich nach der allgemeinen Sacramentenlehre von selbst; doch fügt die den Waldensern vorgelegte Professio zu den zwei Requisiten: eine bestimmte Person, d. h. ein Priester, und feierliche Worte noch hinzu: fidelis intentio proferentis. Diese Intention muß auf bestimmte Objecte gehen. Ein Irrthum hierüber würde die Consecration ungiltig machen, wenn z. B. einer die Absicht hätte, 11 Partikeln zu consecriren und es wären 12. Gewöhnlich bezieht sich die Intention auf die Gesammtheit des zu Consecrirenden. Eine Consecration außerhalb der heiligen Messe ist selbst für den Nothfall (Viaticum) nicht gestattet, weil sie aufs engste mit dem Opfer verbunden ist. Ebenso wenig gibt es eine Consecration einer Gestalt allein[1].

§ 33.

Der Empfänger der Eucharistie.

Alle Getauften können das heilige Sacrament der Eucharistie empfangen, solange sie in diesem Leben sind[2]. Den Verstorbenen darf es, wie überhaupt kein Sacrament, nicht gereicht werden. Diesen bis zum siebenten Jahrhundert nicht selten vorgekommenen Mißbrauch, den Todten die Eucharistie in den Mund zu legen und mit ins Grab zu geben, haben verschiedene Synoden[3] verboten. Dagegen war es erlaubt, den Schwerkranken, wenn sie nach dem Sacrament verlangten, das Viaticum (ἐφόδιον) zu spenden[4], denn der bei vollem Bewußtsein ausgesprochene Wunsch bekundete die nöthige Disposition und Fähigkeit. Vielleicht ist hieraus der Gebrauch, nach dem Tode die Eucharistie zu spenden, hervorgegangen, weil man den ohne Viaticum Verstorbenen dieses nachträglich noch zuwenden wollte. Die alte Gewohnheit, die Eucharistie für die Verstorbenen zu feiern, geht aber nicht von der Ansicht aus, daß die Seelen am Mahle theilnehmen, weshalb auch die Leichname gegenwärtig gewesen seien[5], sondern beruht auf dem Gedanken der Gemeinschaft der Heiligen. Die Väter haben seit Tertullian für diese Gedächtnißfeier auch nicht die „Mahlzeit", sondern das Opfer geltend gemacht.

Nach Joh. 6, 53 und der herkömmlichen Verbindung der Spendung der ersten Sacramente wurde in der abendländischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert, und wird in der morgenländischen Kirche bis heute auch den Kindern die Communion gereicht[6]. Cyprian[7] spricht nur vom Kelch; andere Väter drücken sich zwar allgemein aus und begründen aus Joh. 6, 51—54 die absolute Noth-

---

[1] Cf. *Suarez*, D. 43. S. 4. Vgl. dagegen Fr. Schmid, Zeitschrift für kathol. Theologie. 1892. S. 97 ff.

[2] Apostellehre Kap. 9. *Iustin.*, Ap. I, 66. Hoffmann, Geschichte der Laiencommunion. S. 28 ff.

[3] Hippo 393. Can. 4. Karthago 397. Can. 6. Auxerre 578. Can. 12. Trullanum 692. Can. 83. *Bonifatius*, Stat. 20 (Hefele a. a. O. III, 585). Gregor der Gr. erzählt (Dial. 2, 24) einen solchen Fall, ohne ihn zu mißbilligen.

[4] Karthago 397. Can. 76. *Bonif.*, Stat. 18.

[5] Lippert, Christenthum. S. 86.

[6] *P. Zornius*, Historia eucharistiae infantium. Berol. 1736. Hoffmann, Laiencommunion. S. 148 ff. [7] De laps. 25.

wendigkeit der Eucharistie wie der Taufe, doch war für unmündige Kinder die Darreichung des Kelches allein Regel. Innocenz I. schreibt 417 an die Bischöfe des Concils von Mileve, die Behauptung der Pelagianer, daß den Kindern auch ohne Taufgnade das ewige Leben zu theil werde, sei thöricht, „denn wenn sie nicht das Fleisch des Menschensohnes gegessen und sein Blut nicht getrunken haben, so werden sie das Leben nicht in sich haben“[1]. Auf ihn beruft sich auch der hl. Augustinus in dieser Angelegenheit wiederholt[2]. Er selbst nennt einmal nur die Darreichung des Kelches (ministratio sanguinis)[3], sonst aber die Theilnahme am Tische des Herrn[4]. Ueber den Gebrauch selbst bemerkt er: „Nach alter und, wie ich glaube, apostolischer Ueberlieferung halten die Punier (welche die Taufe Heil, das Sacrament des Leibes Christi Leben nennen) als kirchliche Lehre fest, daß ohne Taufe und Theilnahme am Tische des Herrn kein Mensch zum Reiche Gottes, ja nicht einmal zum Heil und zum ewigen Leben gelangen kann.“ Dies beweisen hinsichtlich der Taufe Tit. 3, 5 und 1 Petr. 3, 21. „Aus welch anderem Grunde nennt man das Sacrament des Tisches des Herrn Leben, als weil es heißt: Ich bin das lebendige Brod u. s. w. (Joh. 6, 51. 52. 54)? Wenn also so viele und so bedeutende Zeugnisse zusammenstimmen, so kann niemand ohne Taufe und Blut des Herrn auf das Heil und das ewige Leben hoffen, so wird vergebens den Kindern ohne diese das ewige Leben versprochen.“[5]

Papst Gelasius, der Joh. 6, 53: „qui non . . . manducaverit“ liest, meint, um alle bösen Schleichwege der Pelagianer abzuschneiden, sei durch die göttliche Vorsehung nicht bloß gesagt worden: wer nicht wiedergeboren ist, sondern auch: wer das Fleisch nicht ißt u. s. w. Die Kinder können also auch nicht das ewige Leben haben, weil sie ohne die Taufe den Leib und das Blut Christi nicht essen und trinken, ohne diese aber das Leben in sich nicht haben können. Ohne Leben werden sie nur Todte; die im ewigen Tode Befangenen sind aber Verdammte. Ja er bemerkt, Joh. 6, 54 sei niemand ausgenommen, und es wage auch niemand zu behaupten, daß ein Kind ohne dies heilbringende Sacrament zum ewigen Leben gelangen könne[6]. Wohl hat diese Beweisführung wie bei Innocenz und Augustinus den Zweck, die Nothwendigkeit der Taufe zur Nachlassung der Sünden und zum ewigen Leben zu beweisen, aber sie ist doch nur verständlich, wenn die Nothwendigkeit der Eucharistie für die Kinder als allgemeine Voraussetzung galt. Dies bestätigt Augustinus

---

[1] Ep. 31, 5. [2] Ep. 186, 8. 29. C. duas ep. Pel. II, 4, 7. C. Iul. I, 4, 13.
[3] Op. imp. c. Iul. II, 30. [4] Sermo 174, 6.
[5] De pecc. mer. et rem. I, 24, 34. Cf. 20, 27. C. duas ep. Pel. II, 4. C. Iul. III, 1. Cf. I, 22. Von *Thomas,* S. th. III, 73, 3 contra, unrichtig citirt, wie schon Suarez bemerkt. Dieser fügt auch bei: plane ex contextu et intentione Augustini constat hanc esse mentem illius. Er selbst sagt (D. 40. S. 1, 9): „Non habebitis vitam in vobis“ non significat necessitatem huius sacramenti ad obtinendam primam gratiam, sed ad summam, ad retinendam et conservandam; recte enim exponitur, non habebitis vitam, i. e. non retinebitis nec conservabitis vitam, ut 1 Ioann. 3: omnis homicida non habet vitam aeternam in se manentem, i. e. perdet illam. S. 2, 19: Augustinus meine es oft in geistigem Sinne. Diesen scheinen Cyprian und Innocenz zu haben und halte sicher *Thomas* III, 65, 4 ad 2 und 80, 9 ad ult. fest. Er könne aus *Aug.,* C. Iul. I, 2; II. 1. C. ep. Petil. IV, 4. De doctr. chr. III, 18 erschlossen werden, doch schließe Augustinus nie den wirklichen Genuß aus. [6] Ep. 6, 5. 6.

ausdrücklich. Denn seine spiritualistische Erklärung[1] von der Eingliederung in den Leib Christi, welcher die Kirche ist, auch auf die Taufe zu beziehen[2], widerspricht direct dem Wortlaute des Heiligen. „Siehe, der Papst Innocenz seligen Andenkens sagt, daß die Kinder ohne Taufe Christi und ohne Theilnahme am Leib und Blut Christi das ewige Leben nicht haben.“[3] „Niemand darf hinzutreten, als wer richtig getauft ist.“ Es ist auch vergeblich, diese klaren Stellen dadurch ihres Sinnes zu berauben, daß man mit vielen Theologen den Augustinus im Gegensatz zu der pelagianischen Unterscheidung zwischen Reich Gottes und ewigem Leben die Eucharistie nur als Mittel zur Beseitigung dieser Unterscheidung beiziehen läßt; denn Augustinus beweist ja aus der Nothwendigkeit der Eucharistie zum ewigen Leben auch die Nothwendigkeit der Taufe zu demselben[4] und folgert daraus, daß Himmelreich und ewiges Leben identisch seien, aber für beide Sacramente die gleiche Nothwendigkeit bestehe. Freilich hätte Augustinus den Beweis aus der Eucharistie ex hypothesi führen können[5], aber den Pelagianern gegenüber wäre er ohne Werth gewesen, wenn nicht die Kindercommunion ebenso üblich gewesen wäre wie die Kindertaufe.

Vielmehr muß man mit Maldonat, Petavius u. a. gestehen, daß Augustinus und seine Nachfolger in der dogmatischen Ausbeutung des kirchlichen Gebrauches im Interesse der Apologetik etwas zu weit gegangen sind. Die Unterscheidung zwischen der necessitas ex praecepto und medii[6] genügt nicht, diese Einseitigkeit zu erklären; denn Augustinus zieht nicht nur aus dem kirchlichen Gebrauch dogmatische Folgerungen, sondern beruft sich auch direct auf die Heilige Schrift und auf die Ueberlieferung. Seine Beweisführung hinsichtlich der Taufe ist nicht wesentlich davon verschieden. Daß diese Exegese nicht ganz stichhaltig sei, hat Augustinus selbst angedeutet und Gelasius mit seiner Lesart bestätigt. Es sagt nämlich Augustinus, man habe darauf hingewiesen, daß es nicht „qui non manducaverit“ entsprechend „qui non renatus fuerit“ heiße, sondern „si non manducaveritis“, „velut eos alloquens, qui audire et intellegere poterant, quod utique non valent parvuli“[7]. Er weist aber diesen Einwand zurück, weil sonst auch die Beziehung der Worte auf uns überhaupt bestritten werden könnte. Diese Folgerung trifft aber schon

---

[1] In Ioann. tr. 26. De pecc. mer. III, 4, 7—9. Lugo, Noris, Suar., Bell.

[2] *Thom.*, S. th. III, 73, 3 ad 1. Die Stelle, welche Thomas daselbst nach Beda aus dem Brief Augustins an Bonifatius anführt, findet sich in diesem nicht, wohl aber bei Fulgentius (Tournely a. a. O. S. 263. *Migne* l. c. 44, 124).

[3] C. duas ep. Pel. II, 4, 7. [4] De pecc. mer. I, 20.

[5] Tournely a. a. O. S. 270. Hoffmann a. a. O. S. 120.

[6] Cf. *Suarez,* D. 40. S. 2, 20; D. 62. S. 4, 3. An sich sei diese hypothetische Form indifferent und je nach den Verhältnissen zu bestimmen. Durch die Unterscheidung zwischen Sacrament und Sache des Sacraments (Theilnahme am mystischen Leibe Christi) kann die klare Ausdrucksweise Augustins nicht allegorisirt werden (gegen Hoffmann S. 120). Die Bemerkung des Tridentinums (S. 21 c. 4) ist, ob man sie objectiv oder subjectiv fasse, eine Entschuldigung des Brauches und der Väter. Denn wie das „in quibusdam locis“, so zeigt auch das „sine controversia credendum est“ die Limitation an. Dadurch wird das Concil weit mehr gerechtfertigt, als wenn man sich auf Andersgläubige (Zorn) beruft, die durch Betonung dieser Freisprechung der Väter ein Mittel suchen, das Concil zu verhöhnen. *Petav.*, De Trid. et S. Aug. doct. c. 5.

[7] De pecc. mer. I, 20, 27. Vgl. Commentar zum hl. Joh. S. 287.

deshalb nicht zu, weil die Worte nicht bloß den Juden, sondern auch den Jüngern galten. Diese fanden sogar, daß es Worte des ewigen Lebens seien. Dagegen ist jener Einwand um so mehr berechtigt, als im Vorhergehenden von dem Genusse des Brodes vom Himmel durch den Glauben die Rede ist. Augustinus hebt ja auch selbst diesen geistigen Genuß sehr stark hervor. Dieser ist aber bei den Kindern unmöglich, während die Taufe als Sacrament des Glaubens nicht ebenso nothwendig den persönlichen Glauben voraussetzt. Anderwärts lehrt denn auch Augustinus unzweideutig, daß die getauften Kinder selig werden, ohne daß er der Communion gedenkt [1]. Daß dies deutliche Lehre der Heiligen Schrift und Tradition ist, braucht nach dem über die Taufe Gesagten hier kaum noch bemerkt zu werden.

Die Kindercommunion blieb noch etwa 600 Jahre in Uebung. Man hat nicht nur den Kindern die Reste der Eucharistie ausgetheilt, sondern auch ihnen die Eucharistie mit den Erwachsenen gespendet [2]. In der Regel wurde auch in dieser Zeit bloß das heilige Blut den Unmündigen gereicht. Dies bestätigen ein altes Missale (bei Mabillon), die Verordnung Paschals II. und Hugo von St. Victor [3]. Eine Trierer Synode (1227) verordnete, daß kleinen Kindern und Kranken, welche keine Speise bei sich behalten können, der Leib des Herrn nicht gereicht werden dürfe [4]. Eine Synode von Bordeaux (1255) schreibt vor, man dürfe den Kindern an Ostern nicht die heilige Communion, sondern nur ein geweihtes Brod geben [5]. Der hl. Thomas rechtfertigt bereits diese Praxis gegenüber den Griechen [6], und Bonaventura verlangt für den Empfang mit Alexander wenigstens eine intentio virtualis, weil die Worte: „Thut dies zu meinem Andenken" eine geistige Theilnahme fordern. Nur ausnahmsweise, meint Alexander, können Kinder von zehn bis zwölf Jahren zugelassen werden. Benedikt XII. (1342) führt unter den armenischen Irrthümern auch die Meinung auf, daß die Getauften, auch ganz kleine Kinder, sogleich die Eucharistie empfangen müssen [7]. Die Armenier gaben zu, daß sie dem Täufling gleich nach der Taufe die Eucharistie (in der Gestalt eines kleinen Bissens trockenen Brodes) geben, aber sie halten dies nicht für absolut nothwendig. Auf verschiedenen späteren Synoden (Upsala 1443—1448) wurde noch die Communion an Kinder unter zehn Jahren verboten. Die Husiten forderten wieder die Kindercommunion. Die Prager Universität verlangte 1418, daß die Kinder womöglich sogleich nach der Taufe communiciren, und zwar unter beiden Gestalten. Das göttliche Blut solle man ihnen in der frühern Weise mit dem Finger, den man in den Kelch getaucht habe, spenden. Das Basler Concil wie das fünfte Lateranconcil (1513) hat die Forderung der Böhmen abgewiesen. Das Tridentinum lehrt, die Kinder, welche noch des Vernunftgebrauches entbehren, seien durch keine Nothwendigkeit zur sacramentalen Communion der heiligen Eucharistie verpflichtet, da sie durch das Bad der Wiedergeburt Christus einverleibt seien und in diesem Alter die empfangene Gnade nicht verlieren können. Doch sei

---

[1] Ep. 98, 10. De pecc. mer. I, 18, 23. Cf. *Suarez*, D. 40. S. 2, 4.

[2] Synode von Chalons 813. Can. 19 (Hefele a. a. O. III, 764).

[3] De consecr. eccl. et sacr. eccl. 1, 20. [4] Hefele a. a. O. V, 947.

[5] Aehnliche Spuren des früheren Brauches finden sich noch bis in das 16. Jahrhundert hinein. Hoffmann a. a. O. S. 165.

[6] S. th. III, 80, 9 ad 3. [7] Hefele a. a. O. VI, 856. 860.

deshalb das Alterthum, wenn es „diese Sitte einst in einigen Gegenden beobachtet hat", nicht zu verurtheilen; denn wie jene Väter für ihre Handlungsweise einen probabeln Grund in den Zeitverhältnissen hatten, so ist zweifellos zu glauben, daß sie es sicher nicht wegen der Nothwendigkeit zum Heil gethan haben [1]. Viele Väter waren wegen dieser Schwierigkeit geneigt, Johannes 6 metaphorisch zu erklären; doch drang die andere Ansicht durch, daß der Herr daselbst von der Eucharistie rede und seine Worte allen Gläubigen gelten, aber für die Zeit, wo sie müssen und können, und dies gelte auch für die Kinder, aber zu ihrer Zeit, obwohl es ihnen an sich zu keiner Zeit verboten sei [2].

Der Katechismus begründet diese Anordnung genauer [3]. „Denn diese (Kinder) können die heilige Eucharistie nicht von gemeinem und gewöhnlichem Brod unterscheiden, noch zu ihrem Empfang die Frömmigkeit der Seele und die religiöse Ehrfurcht mitbringen. Auch scheint dies der Anordnung Christi ganz entgegen zu sein; denn er sagte: nehmet und esset; daß aber die Kinder nicht im Stande sind, zu nehmen und zu essen, ist bekannt. Zwar war es an einzelnen Orten eine alte Gewohnheit, daß man den Kindern auch die heilige Eucharistie reichte; doch hat diese Gewohnheit theils wegen der eben genannten Gründe, theils wegen anderer der christlichen Frömmigkeit ganz entsprechenden Gründe auf Grund der Autorität derselben Kirche schon längst aufgehört." [4]

Die Griechen führen für ihre noch fortbestehende alte Gewohnheit außer Joh. 6, 53 auch Marc. 10, 14: „Lasset die Kleinen zu mir kommen" an und berufen sich auf das Verhältniß der Eucharistie zur Taufe. Wenn die Taufe das Bad der Wiedergeburt ist, so müssen die geistig wiedergeborenen Kinder auch die geistige Speise empfangen. Die Milch der Unmündigen (1 Petr. 2, 2) hat ja auch zu dem Gebrauch geführt, Milch (und Honig) bei der Taufe darzureichen. Die drei Sacramente Taufe, Firmung und Eucharistie gelten als drei zusammengehörige Gnadenmittel, welche den vollkommenen Christen herstellen. Deshalb erklärt es sich, daß mit der weitern Verbreitung der Kindertaufe auch die Firmung und Eucharistie allgemeiner den Kindern gespendet wurden. Wie in allen Punkten hielt das Morgenland auch hieran zäh fest, während im Abendland stets einer vernünftigen Entwicklung Rechnung getragen wurde, so daß die Mißstände der Praxis und die Ausbildung der Sacramentenlehre dazu führten, die beiden anderen Sacramente der reifern Jugend zu bestimmen, wie es ihrem Zweck und bei der Eucharistie der Mahnung des Apostels entspricht. Die Furcht der Verunehrung des Sacramentes hat sicher mitgewirkt; aber die vorauseilende Praxis konnte erst allgemein gutgeheißen werden, als die Lehre ganz bestimmt und klar

---

[1] S. 21. c. 4. can. 4. Im ursprünglichen Entwurf stand noch: Neque tamen sacramenti fructu privantur infantes, cum sicut per corda et ora gestantium credunt et confitentur, ita etiam per eorumdem ora spiritualiter manducent et bibant, non secus atque in matrum uteris inclusi, edente et bibente matre, reficiuntur et aluntur, ut pulcre et eleganter docuit b. Augustinus. *Theiner*, Acta II, 46.

[2] *Theiner* l. c. II, 8 sq. Ein Verbot stellte erst das römische Rituale auf.

[3] De euch. 56.

[4] *Thom.*, S. th. III, 80, 3 ad 3: Nec tamen dicendum est quod animal brutum sacramentaliter corpus Christi manducet, quia non est natum uti eo ut sacramento; unde non sacramentaliter, sed per accidens corpus Christi manducat, sicut manducaret ille qui sumeret hostiam consecratam, nesciens eam esse consecratam.

herausgestellt war. Schon im zweiten Jahrhundert hat man sich gehütet, das heilige Blut zu verschütten. Die eigenthümliche Erklärung mancher Scholastiker, daß wenigstens das Votum des Sacramentes, welches bei den Kindern vorhanden sei, verlangt werden müsse, zeigt nur die Schwierigkeit, die veränderte Praxis formell zu rechtfertigen. Denn wenn die Kinder bei der Taufe durch die Kirche für die Eucharistie bestimmt werden und wie sie auf den Glauben der Kirche getauft werden, so aus der Intention der Kirche die Eucharistie wünschen und demgemäß das Wesen (res) derselben empfangen [1], so werden die oben genannten Gründe wieder hinfällig.

Die Reformatoren haben sich hierin wie in der Kindertaufe dem kirchlichen Brauch angeschlossen. Freilich lag dies in der Consequenz ihrer Rechtfertigungslehre, von der sie aber bei der Kindertaufe abgewichen sind. Johannes 6 haben sie metaphorisch erklärt.

In betreff der Geistesabwesenden und Irrsinnigen galten und gelten dieselben Grundsätze wie bei der Taufe. „Den Wahnsinnigen soll aller mögliche Segen der Religion (quaecunque pietatis sunt) zugewendet werden", schreibt die Synode von Orange 441 Can. 13 vor. Dies bezieht sich zunächst nur auf das Gebet, die Taufe und die Krankenölung. Die Eucharistie wurde wohl nur dann, wenn sie dieselbe verlangt hatten, solang sie noch bei Verstand gewesen waren, gespendet [2]. Mit Berufung auf das sogen. vierte Concil von Carthago erklärt der hl. Thomas, daß diejenigen, welche niemals den Gebrauch der Vernunft gehabt haben, nicht zur Communion zugelassen werden dürfen; dagegen dürfe denjenigen, welche im vernünftigen Zustande Frömmigkeit gezeigt haben, auf dem Todbett die Communion gereicht werden, auch wenn sie geistig gestört seien [3]. Ihm folgt der Katechismus.

Zum würdigen Empfang der Eucharistie gehört nicht bloß die Zugehörigkeit zur Kirche, sondern auch eine geistige Vorbereitung, wie eine solche gegenüber dem göttlichen Heilande, der seinen Einzug in die Seele des Geschöpfes halten will, sich von selbst versteht. War schon im Alten Testament bestimmt: „Eine Seele, welche vom heilsamen Opferfleisch ißt, das dem Herrn gehört, während Unreinigkeit an ihr ist, soll vom Volke ausgerottet werden" (Lev. 7, 20), so mußte im Neuen Bund jede Unreinigkeit um so mehr verabscheut werden. Dem Verhältniß beider Testamente entsprechend, kommt die äußere (levitische) Unreinigkeit nur insoweit in Betracht, als sie Voraussetzung oder Folge geistiger Unreinigkeit ist. Die geistige, sittliche Reinheit fordert der Apostel von den Gläubigen, indem er eine Prüfung (probatio) und ein Urtheil (iudicium) dem Empfang vorausgehen läßt (1 Kor. 11, 28. 31). Die Prüfung besteht in der Untersuchung des Gewissensstandes, das Urtheil in der Unterscheidung des Leibes des Herrn von einer gewöhnlichen Speise. Die natürliche Folge ist die Ehrfurcht und Andacht beim Empfang des Sacramentes. Wer eine schwere Sünde auf dem Gewissen hat, darf nicht zum heiligen Geheimniß hinzutreten, weil der Herr der Heiligkeit und Herr-

---

[1] *Thom.*, S. th. III, 73, 3. Dazu *Suarez*, D. 40. S. 2, 22: Hinc quarto, propter D. Thomae auctoritatem, qui tam hic quam aliis locis sic loquitur, admitti potest in aliquo sensu, omnes iustificatos habere votum huius sacramenti. Cf. D. 62. S. 4.

[2] Hefele a. a. O. II, 293. [3] S. th. III, 80, 9. Cat. rom. de euch. 57.

lichkeit nicht in eine unreine, unheilige Wohnung aufgenommen werden darf; wer nicht im Glauben von der Gegenwart dieses Herrn unter der Gestalt des Brodes überzeugt ist, weiß auch das Glück dieses Genusses nicht zu würdigen und zu schätzen. Nur diejenigen dürfen an der Feier der Eucharistie theilnehmen, „welche glauben, was die Kirche lehrt, im Bade der Wiedergeburt abgewaschen sind und ein Leben führen nach den Vorschriften Christi" [1].

Schon die Lehre der Apostel fordert ein vorausgehendes Sündenbekenntniß [2], und alle alten Liturgien schicken eine Exomologese voraus. Bei den Vätern ist es stehende Formel, man soll das Brod des Herrn mit reinem Gewissen genießen [3]. Deshalb fordern sie die Gläubigen auf, sich, wenn sie sich einer schweren Sünde bewußt seien, zuvor der mit kirchlichen Functionen verbundenen Sündenvergebung zu versichern [4]. Sokrates erzählt [5] von einer Unterredung zwischen dem Novatianer Acesius und dem Kaiser Constantin, in welcher jener behauptete, derjenige, welcher eine Sünde begangen habe, welche die Schrift Todsünde nenne (πρὸς θάνατον), dürfe nur nach vorausgegangener Buße zu den heiligen Geheimnissen hinzugelassen werden; aber nicht von Priestern, sondern bloß von Gott sei dann die Vergebung der Sünden zu erwarten. Der Kaiser antwortete darauf: „Dann stelle eine Leiter auf und klettere allein in den Himmel." Christus kann nur genossen werden, wenn wir uns durch Reue und Buße von Sünden gereinigt haben, lehrt Gregor von Nyssa [6] mit den anderen Vätern.

Den Vorstehern der Kirche lag es ob, darüber zu wachen, daß kein Unwürdiger zum Tische des Herrn hinzutrete. Nur durch Einschleichen kamen Unwürdige zum Genuß, wurden aber, wie der hl. Cyprian berichtet [7], öfters durch wunderbare Vorkommnisse ihres Frevels überwiesen. Firmilian setzt zwar die Nichtigkeit der Ketzertaufe voraus und verlangt deshalb vor der Zulassung die Wiederholung der Taufe; beweist aber eben dadurch die Forderung einer Vorbereitung für die Communion. „Uebrigens, welches Verbrechen ist es sowohl für diejenigen, welche zugelassen werden, als auch für die, welche zulassen, daß sie, ohne den Schmutz durch das Bad der Kirche abgewaschen und ohne die Sünde abgelegt zu haben, in freventlich erworbener Gemeinschaft den Leib und das Blut des Herrn berühren, da doch geschrieben steht [8]: ‚Wer un-

---

[1] *Iust.*, Ap. 1, 66.

[2] C. 14: Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προσεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ. Cf. *Barn.* Ep. 19, 12.

[3] *Ignat.* ad Magn. 4. *Clem. Rom.* l. c. 45. 57. Vgl. Probst, Lit. S. 42 f. 229.

[4] *Athan.*, Serm. in Marc. 11, 2. *Aug.*, Serm. 174, 6. *Hier.*, Ad Heliod. Ep. 14, 8. *Aug.*, Serm. 351, 7: Tertia actio poenitentiae, quae pro illis peccatis subeunda est, quae Legis decalogus continet et de quibus Apostolus ait, quoniam qui talia agunt regnum Dei non possidebunt. In hac ergo poenitentia . . . postremo ab ipsa mente talis sententia proferatur, ut se indignum homo iudicet participatione corporis et sanguinis Domini, ut qui separari a regno caelorum timet per ultimam sententiam summi iudicis, per ecclesiasticam disciplinam a sacramento caelestis panis interim separetur.

[5] H. e. 1, 10. [6] Hilt, Gregor v. N. S. 205.

[7] De laps. 8. 16. Vgl. bei den Gnostikern Lipsius a. a. O. I, 341; II, 175.

[8] 1 Kor. 11, 27. *Cypr.*, Ep. 75, 21.

würdig u. s. w.'" Deshalb wurden die öffentlichen Sünder und auch diejenigen, welche ein mit dem christlichen Glauben unvereinbares Gewerbe trieben, von der Communion ausgeschlossen [1] und diese erst nach erfolgter öffentlicher Buße gestattet, aber, wenn die Buße erst auf dem Todbette versprochen wurde, anfänglich verweigert (Cyprian), später jedoch gewährt (Innocenz I.).

In eindringlichen Worten schärfen die Väter den Gläubigen die Pflicht ein, nur mit reinem und unbeflecktem Herzen dem Tische des Herrn zu nahen [2]. Das Gleichniß vom Gastmahl, bei welchem einer der Geladenen ohne hochzeitliches Gewand erschien, gab reichen Stoff zur Behandlung dieses Themas. Besonders Chrysostomus kommt oft auf den Gegenstand zu sprechen. „Wie wirst du vor dem Richterstuhle Christi bestehen, wenn du so frech bist, mit sündebefleckten Händen und Lippen seinen Leib zu berühren? Einen irdischen König möchtest du gewiß nicht mit übelriechendem Munde küssen; und den König des Himmels küssest du mit übelriechender Seele? Welcher Frevel!" [3] Er bemerkt in einer Homilie über Judas, den Urtypus der unwürdigen Communicanten: „Da die Väter den Schaden gesehen haben, welcher aus einer leichtsinnigen Communion entspringen mußte, so bestimmten sie 40 Tage des Fastens, des Gebets, des Hörens des göttlichen Wortes, damit wir in diesen Tagen alle sorgfältig gereinigt durch Gebet, Almosen, Fasten, Wachen, Thränen, Exomologesis und durch alles andere mit möglichst reinem Bewußtsein nahen könnten." [4]

Da die täglichen, leichteren Sünden unvermeidlich sind und durch Reue und Leid und andere Bußwerke gesühnt werden können, so gilt es besonders, sich vor der Todsünde zu hüten oder sich von derselben zu reinigen. Um dem Gewissen hierüber Sicherheit zu gewähren, empfiehlt sich die sacramentale Beicht als das beste Mittel [5]. Sie wurde denn auch regelmäßig mit der Communion

---

[1] Vgl. Probst a. a. O. S. 224 f. *Aug.*, Serm. 351, 4: Quae universa ad hoc dicta sunt, ne quis per baptismum quamvis iustificatus sit a prioribus peccatis, tamen superbire audeat, si nihil committat, unde ab altaris communione separetur. 10: Nos vero a communione prohibere quemquam non possumus (quamvis haec prohibitio nondum sit mortalis, sed medicinalis) nisi aut sponte confessum aut in aliquo sive seculari sive ecclesiastico iudicio nominatum atque convictum. Der Sermo 252 de tempore in Breviario (in dedicatione Ecclesiae Noct. II) ist unecht, er findet sich im Appendix 229 (301); daher geben die Worte: „unusquisque consideret conscientiam suam et quanto se aliquo crimine vulneratum esse cognoverit, prius orationibus, ieiuniis vel eleemosynis studeat mundare conscientiam suam, et sic eucharistiam praesumat accipere" nicht den ganzen Gedanken des Heiligen. Näher kommt diesem der Verfasser der Schrift über die Buße, der aus dem für den verlorenen Sohn veranstalteten Mahle schließt, daß auch „sacramenta Dominici corporis per paenitentiam et confessionem reddi peccatoribus baptizatis".

[2] *Hier.*, In Tit. c. 1. *Leo*, De res. 2. *Greg. M.*, In lib. I. Reg. 2, 1. Vgl. Langen a. a. O. S. 167 ff. Probst a. a. O. S. 225 f. Hoffmann a. a. O. S. 29 ff. 96 ff.

[3] *Chrys.*, In Eph. H. 3, 4. 5. In Gen. H. 30. In Matth. 51. 83. In Ioann. 45. In Hebr. H. 17, 5. [4] C. Iud. H. 3, 4.

[5] Synode von Trier 1227. Can. 3. Isidor sagt, es sei recht, nach der Bitte im Vaterunser täglich zu communiciren, wenn man gut sei; falls aber Sünden vorhanden seien, welche den gleichsam Todten vom Tische zurückweisen, solle man vorher Buße thun. „Ceterum si non sunt tanta peccata, ut excommunicandus quisque iudicetur, non se debet a medicina dominici corporis separare" (De off. eccl. I, 19, 8).

vorgeschrieben. Das Tridentinum erklärt, nach der kirchlichen Gewohnheit sei eine solche Prüfung nothwendig, daß keiner, der sich einer Todsünde bewußt sei, ohne vorausgehende Beicht zur Eucharistie hinzutreten dürfe. Dies gelte auch den Priestern, welche amtshalber celebriren müssen, wenn sie nur einen Beichtvater finden. Wenn ein solcher Priester nothwendig ohne vorausgehende Beicht celebriren müsse, solle er so bald als möglich die Beicht nachholen. Gegen ein anderes Mittel für diesen Fall, die simulatio der heiligen Handlung, hat sich schon Innocenz III. ausgesprochen[1]. Das Tridentinum verwirft die Behauptung, daß der Glaube allein eine genügende Vorbereitung für den Empfang der heiligen Eucharistie sei, und bestimmt allgemein, damit ein so hohes Sacrament nicht unwürdig und deshalb zum Tod und Verderben empfangen werde, sollen diejenigen, welche sich einer Todsünde bewußt, auch wenn sie noch so zerknirscht seien, die sacramentale Beicht zuvor ablegen[2].

Der Katechismus erinnert zunächst an die schrecklichen Folgen, welche ein Mißbrauch des Heiligsten nothwendig nach sich ziehen müsse. Hier gilt in eminentem Sinne: corruptio optimi pessima. Sodann fordert er die Unterscheidung der Speise, die Aussöhnung mit dem Feinde (Matth. 5, 24) und die Gewissenserforschung, die Beicht für den Fall der Todsünde und die Verdemüthigung und Erweckung der Liebe[3]. Doch haben bereits die Väter die rigorose Forderung zurückgewiesen, daß man nicht zur Communion gehen dürfe, solange man sich noch für unwürdig halte, denn die Eucharistie soll die Unvollkommenheiten tilgen. Die Jansenisten haben diese Forderung wieder aufgenommen und noch überspannt, indem sie den „amorem Dei purissimum et omnis mixtionis expertem“ verlangten. Alexander VIII. hat diese Forderung verworfen[4].

Als körperliche Vorbereitung wurde schon früh die Nüchternheit vorgeschrieben. Der Herr selbst hat mit Rücksicht auf die Paschafeier das Mahl vorausgehen lassen; der Apostel betrachtet im ersten Korintherbrief die vorausgehende Agape als selbstverständlich und rügt nur die Mißbräuche, welche allerdings bereits die Unverträglichkeit dieser Verbindung des weltlichen und geistlichen Mahles erkennen lassen. Bei Clemens, in der Apostellehre, bei Ignatius sind noch die Mahlzeit und die Gedächtnißfeier vereinigt. Dagegen ist im Brief des Plinius die Eucharistie von der Agape getrennt, bei Justin die Mahlzeit bereits weggefallen, obwohl der doppelte Dank für die Gaben der Schöpfung und Erlösung noch einigermaßen an die Verbindung beider erinnert. Der Grund der Trennung ist klar. Cyprian sagt, Jesus

---

[1] Decr. III. t. 41. c. 7. *Denz.* l. c. n. 348.

[2] S. 13. c. 7. can. 11. Vgl. dazu *Theiner*, Acta gen. I, 489. M. Canus bemerkt, hinsichtlich der Beicht seien der gleichen Ansicht mit den Gegnern Cajetan, Hadrian, Roffensis, Petrus de Palude, Richardus, Theophylakt, Chrysostomus. Daher scheine dieser Artikel nicht als häretisch zu verurtheilen zu sein, obwohl er die Meinung Cajetans nicht theile, weil die Beicht vor der Communion aus der Tradition der Kirche folge. So lehren auch Eusebius (H. e. 6, 25), Cyprian (l. III. ep. III. de lapsis) und Hugo (de sacramentis). Der Vorsitzende sagte, bei der Meinungsverschiedenheit könne man sich darauf beschränken, zu sagen, jeder sei vor der Communion zu beichten verpflichtet, weil das Gegentheil sehr gefährlich wäre; man brauche nicht beizufügen „habita copia confessarii“, weil wir im Nothfall auch „laico et mulieribus confiteri possumus“ (502).

[3] De euch. 50. 51. [4] *Denz.* l. c. n. 1180.

habe müssen die Stunde des Opfers einhalten, wir aber müssen die Auferstehung des Herrn in der Frühe feiern [1]. Doch kennt er noch wie Tertullian neben dieser Feier am Morgen eine solche am Abend, aber jedenfalls aß man nach ihm dieses Brod vor jeder andern Speise. Da anfänglich Taufe, Firmung und Eucharistie gleichzeitig gespendet wurden, so erstreckte sich die Vorschrift des Fastens, d. h. gänzlicher Nüchternheit, für den Empfang der Taufe auch auf den Empfang der Eucharistie. Sie wurde aber für diesen noch besonders eingeschärft und auch festgehalten, als bei den anderen Sacramenten die Disciplin sich gelockert hatte. Schon der hl. Augustinus führt, allerdings mit zweifelhafter Berufung auf den hl. Petrus, für diesen allgemeinen Gebrauch der Kirche zu seiner Zeit als Grund an, daß in den Mund des Christen der Leib Christi vor den anderen Speisen eingehen solle [2]. Die Synode von Hippo 393 verordnete (Can. 28): „Die Sacramente des Altars sollen nur von Nüchternen gefeiert werden, ausgenommen am Gedächtnißtage coena Domini (Gründonnerstag)." [3] Die armenische Synode von Dovin 527 bestimmt (Can. 24): „Niemand darf vor der Communion etwas genießen, und wenn die Cleriker wissen, daß jemand bereits etwas genossen hat, so dürfen sie ihn nicht communiciren lassen." [4] Das Trullanum verbot (Can. 29) die afrikanische Praxis, am Gründonnerstag die Eucharistie erst nach der Mahlzeit zu empfangen. Nicolaus I. antwortete den Bulgaren (65): „Wer nicht nüchtern ist, darf nicht communiciren, wohl aber, wer aus dem Munde oder aus der Nase geblutet hat." Von nun an galt diese Vorschrift allgemein, und zwar wurde die Nüchternheit nach alter Gewohnheit von Mitternacht an gerechnet [5].

Der römische Katechismus schärft dieselbe nachdrücklich ein und fügt noch bei, die Würde des Sacraments verlange es, daß die Verheirateten sich einige Tage zuvor des ehelichen Umgangs enthalten, wie das Vorbild Davids nahe lege [6]. Auch dies ist ein alter Brauch. Denn schon Origenes [7] citirt die Worte: „Ne accesseris ad mulierem hodie et crastina ut die tertia audiatis verbum Dei" und erinnert an 1 Kor. 7. Ja er sagt von dem, welcher „post copulam eiusque immunditiam" in das Heilige der Kirche kommt und leichtfertig zum Genusse des eucharistischen Brodes hinzutritt, er verunehre das Heilige [8]. Andere geschlechtliche Erscheinungen, die bei den Juden unrein machten, bespricht Dionysius von Alexandrien [9]. Er räth, in solchen Fällen sich der Communion zu enthalten. Hieronymus tadelt diejenigen, welche zu Haus nach dem ehelichen Umgang am gleichen Tag communiciren. Gregor der Große erinnert daran, daß im Alten Bund eine Waschung vorgeschrieben und das Betreten der Synagoge vor Sonnenuntergang verboten war. Wenn aber das eheliche Recht in geordneter Weise nur wegen der Kindererzeugung ausgeübt worden sei, so dürfe man den Eintritt in die Kirche oder den Empfang

---

[1] Ep. 63, 16. *Tert.*, De cor. 3. [2] Ep. 54, 6, 8.
[3] Cf. *Aug.* l. c. 7, 9 (einzelne).
[4] Cf. Dovin. 531. c. 24. Paris 573. c. 10. Macon 585. c. 6. Auxerre 585. c. 19 al.
[5] Decr. III. D. 1. c. 49. 50. D. 2. c. 54. Conc. Const. S. 13. *Denz.* l. c. n. 585.
[6] 1 Kön. 21, 5. Cat. rom. de euch. 52. *Hier.*, Ep. 48. *Isid.*, De off. eccl. I, 18, 9.
[7] In Exod. H. 11, 7 (Ex. 19, 15). [8] Selecta in Ez. 7.
[9] Can. Ep. c. 2—4. *Thom.*, S. th. III, 80, 7.

des Geheimnisses des Leibes und Blutes dem eigenen Urtheil anheimstellen [1]. Im allgemeinen gilt jetzt die Regel, welche auch das Rituale romanum festhält, daß, wo eine Pflichterfüllung vorliegt oder im außerehelichen Leben keine sündhafte Einwilligung zu geschlechtlichen Vorgängen stattgefunden hat, die Communion erlaubt ist [2].

Zur körperlichen Vorbereitung gehört es endlich auch, daß man, wie beim Gottesdienst überhaupt, in Kleidung und Haltung anständig am Tische des Herrn erscheine [3]. Unordnungen dieser Art ist der hl. Chrysostomus scharf entgegengetreten: „Demjenigen Fehler wenigstens, der ganz allgemein und öffentlich begangen wird, will ich heute versuchen, entgegenzuwirken. Was für ein Fehler ist dies? Daß man nicht mit tiefer Ehrfurcht hinzutritt, sondern vielmehr voll Zorn und Aufregung, schlagend und mit den Füßen stoßend, unter Schreien und Schimpfen, die Zunächststehenden drängend und überhaupt in großer Unordnung. Das habe ich oft gesagt, und nie werde ich ablassen es zu sagen. Habt ihr noch nie bei den olympischen Spielen gesehen, welch eine Ordnung herrscht, wenn der Kampfrichter in seiner Amtstracht, den Kranz auf dem Haupt, den Stab in der Hand, über das Forum daherschreitet, und wenn dann der Herold ruft, man solle Ruhe und Anstand beobachten? Ist das nun nicht ganz unsinnig, daß eine solche Stille herrscht, wo der Teufel seine Triumphe feiert, dagegen Lärm und Durcheinander, wo uns Christus zu sich ruft?" [4]

Die alten Christen haben communicirt, so oft sie die heiligen Geheimnisse gefeiert haben, denn so faßten sie das Brodbrechen nach der Apostelgeschichte, so das Herrenmahl nach 1 Kor. 11. Das geweihte Brod wurde mit nach Hause genommen und namentlich zur Zeit der Verfolgung als Stärkung für den bevorstehenden Kampf genossen. Dagegen waren die Gewohnheiten für die Veranstaltung der Feier selbst in verschiedenen Gegenden sehr verschieden. Vielfach wurde die Feier, der Bitte um das tägliche Brod (Eucharistie) entsprechend, täglich abgehalten [5], an anderen Orten Sonntags [6] oder zwei- bis drei- oder viermal in der Woche. Augustin lobt die tägliche Communion, räth aber, sich der Gewohnheit der einzelnen Kirchen anzuschließen. Hieronymus will diesen Brauch der römischen Kirche weder loben noch tadeln. Das Gebot, daß alle, welche in die Kirche kommen, auch an der Communion theilnehmen [7], läßt schon eine Erschlaffung der alten Gewohnheit erkennen. Die Väter der Wüste pflegten am Sonntag zu communiciren. Von Chrysostomus [8] erfahren wir, daß viele Christen nur an den Festtagen zur heiligen Communion kamen, und auch dies weniger aus frommer Gesinnung als durch die all-

---

[1] Ep, 11, 64 an Augustinus, den Bischof der Engländer. Uebrigens bemerkt *Duchesne*, Orig. p. 94, der Brief sei sicher unecht, wenn auch alt.

[2] Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheol. 1878. S. 205 f.

[3] *Chrys.*, In Matth. H. 51, 4. [4] In Epiphan. c. 4 (Opp. II, 367).

[5] Apg. 2, 46. *Cypr.*, Ep. 57, 3; 66, 9. De or. 18. Ambros., Basil., Maximus v. Turin, Aug. u. a. Vgl. Probst, Sacr. S. 233 ff. *Isidor.*, De eccl. off. I, 18, 7.

[6] Doctr. ap. 14. *Iust.*, Ap. 1, 67. Vgl. Apg. 20, 7. 1 Kor. 16, 2.

[7] Conc. Antioch. 341. c. 2. Can. ap. 10 (9). *Aug.*, In Ioann. tr. 26. Ep. 54, 2. *Hier.*, Ep. 48. *Max. Tur.*, De sacr. 4, 6. Dalgairns a. a. O. S. 204 ff.

[8] In Ephes. H. 3, 4. In Hebr. H. 17, 4. In Epiphan. 4.

gemeine Sitte gezwungen. Gennadius[1] überläßt die tägliche Communion dem Gewissen der einzelnen; aber am Sonntag sollten alle communiciren, die ein reines Gewissen haben. Die Bischöfe klagen, daß fast alle es vernachlässigen, öfters zu communiciren, „während doch die Griechen, Römer und Franken alle Sonntage communiciren". Dasselbe schrieb Chrodegang für die Canoniker vor. Nicolaus I. erlaubte denen, welche ohne Todsünde sind, in der Quadrages täglich zu communiciren. Doch ließ die Frequenz der Sacramente bald bedeutend nach. Schon die Synode von Agde 506 verordnet (Can. 18): „Laien, welche nicht an Weihnachten, Ostern und Pfingsten communiciren, sollen nicht für Katholiken gehalten werden." Pseudo-Isidor hat diese Verordnung auf Papst Fabian zurückgeführt[2]. Besonders wurde die Communion zur Osterzeit eingeschärft[3]. Die Synode von Tours 813 verlangt (Can. 50) von den Laien wenigstens eine dreimalige Communion im Jahr, eine Mainzer Synode zwischen 950—954 eine zweimalige, an Ostern und Weihnachten, eine Graner Synode (1114) wieder eine dreimalige, während von den Clerikern gefordert wird, daß sie an allen größeren Festen beichten und communiciren. Eine Synode von Toulouse (1229 Can. 13) bestimmte: „Wer die Unterscheidungsjahre erreicht hat, männlich oder weiblich, muß dreimal im Jahre seinem Priester (Pfarrer) oder mit dessen Erlaubniß einem andern seine Sünden beichten und dreimal im Jahre, an Weihnachten, Ostern und Pfingsten, das Sacrament der Eucharistie empfangen, wobei die Beicht der Communion vorangehen muß."[4]

Endlich schrieb die zwölfte allgemeine Synode im Lateran (1215) vor: „Jeder Gläubige von beiden Geschlechtern, der die Unterscheidungsjahre erreicht hat, muß alljährlich wenigstens einmal seinem eigenen Priester seine Sünden treulich beichten, die ihm auferlegte Buße nach Kräften vollziehen und wenigstens an Ostern das Sacrament der Eucharistie andächtig empfangen" (21). Die dadurch anerkannte laxere Praxis hinsichtlich des Sacramentsempfanges zog in der Folgezeit weite Kreise, selbst in den Klöstern fand die Communion nur sechs- bis achtmal im Jahre statt[5]. Die scholastische Lehre von der Contrition für die Sündennachlassung leistete ihr noch Vorschub. Die Anforderungen, welche sie im Gegensatz zu der Mystik an die Empfänger stellte, waren mehr geeignet, vom häufigen Empfang abzuschrecken als dazu aufzumuntern. Später wurden die Klagen über den seltenen Sacramentsempfang immer häufiger. Nur die Mystiker (Eckhardt, Tauler, Suso), Vincentius Ferreri, Savonarola und einzelne klösterliche Genossenschaften suchten unter dem Widerspruch des Clerus die Liebe zum heiligen Sacrament neu anzufachen. Der hl. Ignatius und der hl. Philippus Neri brachen dieser Richtung wieder Bahn. Das Tridentinum

---

[1] De dogm. 53. Vgl. die angebliche Regensburger Synode aus dem achten bis neunten Jahrhundert. Can. 6 (Hefele a. a. O. III, 734). Aachen 836 Can. 22. Regul. Chrodeg. 14 (Hefele a. a. O. IV, 21). Dalgairns a. a. O. S. 237 f.

[2] Decr. III. D. 2. c. 16. Cat. rom. de euch. 55. Die Synode von Macon (585) verlangt noch wöchentliche Communion.

[3] Zweite irische Synode unter Patritius. Can. 22 (Hefele a. a. O. II, 587).

[4] Hefele a. a. O. V, 892.

[5] Dalgairns, Die heilige Communion, deutsch. Mainz 1862. S. 239 ff. Schmitz, Der Empfang der heiligen Sacramente gegen Ende des Mittelalters. Stimmen aus Maria-Laach 1890. S. 540 ff. Hoffmann a. a. O. S. 82 ff. 167 ff.

nahm das Gebot des Lateranense unter seine Canones auf[1]. Der Katechismus ermahnt wie die Synode die Gläubigen, sich hiermit nicht zu begnügen; doch könne über die monatliche, wöchentliche oder tägliche Communion keine allgemeine Regel gegeben werden, aber allen solle das Wort des hl. Augustinus zur sichersten Norm dienen. „Lebe so, daß du täglich communiciren kannst." In der Folgezeit hat, wie das kirchliche Leben überhaupt, so besonders der Sacramentsempfang einen großen Aufschwung genommen. Der Jansenismus hat mit seinem Rigorismus namentlich in Frankreich hierin viel geschadet, doch ist er heutzutage fast ganz überwunden. Die Reformatoren haben anfänglich der Kirche schwere Vorwürfe wegen der Vernachlässigung des heiligen Sacraments gemacht, mußten es aber selbst noch erleben, daß in ihren Kreisen dasselbe mit großer Gleichgiltigkeit behandelt wurde. Schon Luther klagt darüber, daß ein großer Theil der Gläubigen ein, zwei oder drei Jahre und länger ohne Sacrament bleibe[2]. Vergleicht man die verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte, so findet man, daß in der alten Zeit die Communion am häufigsten war; im 10. bis 13. Jahrhundert war seltene Communion vorherrschend, ohne daß ernstliche Versuche zur Beseitigung der Lauigkeit gemacht wurden. In den folgenden Jahrhunderten wurde dagegen gekämpft, bis seit dem Ende des 16. Jahrhunderts die Frequenz immer mehr zunahm. Ist das heilige Sacrament des Altars als Sacrament der Liebe das größte und wirksamste Sacrament, um die Menschheit mit der heiligen Gottes- und Nächstenliebe zu erfüllen, so wird der Empfang der Communion auch als ein Maßstab für die Beurtheilung des religiösen Lebens gelten müssen. Doch darf man nicht vergessen, daß auch die äußeren Verhältnisse, die Gefahren und Versuchungen der Gesellschaft mitbestimmend sind und die Ehrfurcht vor dem Heiligsten gerade fromme Seelen zurückhalten kann.

II. Die heilige Eucharistie als Opfer.

§ 34.

Die Einsetzung des heiligen Meßopfers.

Das Sacrament der Eucharistie hat den Grund und die Kraft in dem Opfer der heiligen Messe und dieses wieder in dem Opfer, welches der Herr selbst am Kreuze für die Sünden der Welt dargebracht hat. Ist die Eucharistie das höchste aller Sacramente, das Ziel und die Vollendung, die Quelle und die Ursache der Sacramente, so ist sie dieses durch ihren realen Zusammenhang mit dem Opfer auf dem Altar und auf Golgatha. Das Opfer der heiligen Messe ist der lebenspendende Quell der ganzen kirchlichen Liturgie und des sacramentalen Gnadenlebens. Das Centrum des Cultus ist das Opfer, wie das Opfer am Kreuz der Mittelpunkt des Christenthums ist. Aus diesem Opfer fließen die Sacramente, die sittlichen Factoren des neuen Lebens, das in jedem Moment der übernatürlichen Nahrung bedarf, um erhalten und gesteigert zu werden. Die ewige Liebe des Sohnes ist der Grund der Mensch-

---

[1] S. 13. can. 9. Cat. 54 (*Aug.*, Serm. 84 in append.).

[2] Cat. maior V, 34. p. 559.

werdung, sie erschien in der Form der Entsagung, des Gehorsams, als Opferliebe. Die neue Lebensordnung des Christenthums ist das Gesetz und die Macht des Opfers, der Entsagung, der aus freier Liebe dienenden Demuth, der freien Hingabe der Menschheit an den lebendigen Gott, welcher die Freiheit ist. Lebt in der heiligen Eucharistie Christus, der sich am Kreuze für unsere Sünden geopfert hat und der um unserer Gerechtigkeit willen von den Todten auferstanden ist, fort, wird das Erlösungswerk des Gottmenschen in seiner Kirche zum Heile der Gläubigen fortgeführt, so kann die Fortdauer des Opfers selbst in ihr nicht fehlen. Wo die Kanäle der göttlichen Gnade sind, da muß auch die Quelle fließen, welche sie speist.

In der vorchristlichen Menschheit war wie das Sündenleben so die Ueberzeugung von der eigenen Ohnmacht, die Schuld gegen Gott abzutragen, eine allgemeine. Nicht nur die Juden sehnten sich seit Jahrhunderten nach der verheißenen Erlösung aus Sünde und Elend, Knechtschaft und Schmach, sondern auch die Heidenwelt strebte vergebens nach Reinigung und Heiligung, indem sie durch die verschiedenen blutigen und unblutigen Opfer, selbst die Menschenopfer nicht ausgeschlossen, die Gottheit zu versöhnen und später in den Mysterien durch Waschungen, Kasteiungen und alle möglichen Ceremonien das unruhige Gewissen zu besänftigen suchte. Gebet und Opfer waren überall die Hauptbedingungen der Sündenerkenntniß und Bekehrung [1]. Vielfach ging die ganze Religionsübung in der Theilnahme an den Opfern und in den Kasteiungen, welche damit zusammenhingen, auf. Selbst bei den Juden bestand die Gottesverehrung wesentlich in der Darbringung des Opfers und in der Opfermahlzeit, doch hat namentlich in der prophetischen Zeit der geistige Zug auf ein höheres Ziel hingewiesen und die Unzulänglichkeit der blutigen Opfer erkennen lassen. In der nachexilischen Zeit hatte die Synagogaleinrichtung die geistliche Lesung und das Gebet befördert, aber der dreimalige Besuch des Nationalheiligthums hielt den Opfergedanken wach und förderte das messianische Verlangen. Die zum Feste erscheinenden Israeliten pflegten Opfer darzubringen und Opfermahle zu veranstalten, die zugleich als Verbrüderungsmahle der Volks- und Cultusgenossen galten.

Alle diese Vorbereitungen mußten weichen, als die Zeit der Erfüllung gekommen war. Die blutigen Opfer waren nur eine Figur, ein Schatten des Zukünftigen. Sie dienten dazu, das Sündenbewußtsein der Juden wach zu halten, ihre Sehnsucht nach dem wahren Opfer für die Sünden der Welt zu steigern und im Glauben an den künftigen Erlöser das Mittel der Gerechtigkeit für die frommen Israeliten zu bieten. Die Figur hörte auf, als die Erfüllung kam, der Schatten mußte weichen, als das Licht von Golgatha aus seine erleuchtenden und erwärmenden Strahlen über die sündige Menschheit ausgoß. Indem der Sohn Gottes Mensch wurde, sich selbst erniedrigte und gehorsam ward bis zum Tod am Kreuz, indem der Gottmensch, welcher Macht hatte, sein Leben hinzugeben und wieder zu nehmen, sein Leben für die Sünden

[1] Am meisten Aehnlichkeit mit dem heiligen Meßopfer hat das Haomaopfer der Parsen. Auch die damit verbundene Vorlesung des Vendidad und die heiligen Gesänge haben Aehnlichkeit mit der ἀνάγνωσις in der kirchlichen Liturgie. Wie weit hier syrisch-christlicher Einfluß sich geltend gemacht hat (Spiegel, Avesta. 1859. II, CXXII), ist schwer zu entscheiden, jedenfalls ist der Haoma- und Somacult altindogermanisch.

der Welt am schmachvollen Pfahl opferte, hat er ein Opfer vollbracht, welches den Himmel mit der Erde, Gott mit den Menschen, den Heiligen mit den Sündern versöhnte, ein Opfer von unendlichem Werth für die Sünden aller Menschen aller Zeiten.

Die einzigartige Bedeutung des Kreuzesopfers als des Opfers des Gottmenschen brachte es mit sich, daß von nun an kein anderes Opfer dem Allerhöchsten dargebracht werden sollte und durfte. Sollte aber damit jedes Opfer aus der christlichen Gemeinde verbannt sein? Dies ist von vornherein schwer anzunehmen, wenn man die dem Verhältnisse des Geschöpfes zum Schöpfer entsprechende allgemeine Verbreitung des Opfers in der Menschheit und die ganze Einrichtung des Christenthums berücksichtigt. Nur dies muß als Grundvoraussetzung gelten, daß kein vom Kreuzesopfer getrenntes, losgelöstes Opfer in der christlichen Kirche dargebracht werden kann, da das Opfer am Kreuz ein für allemal die Menschheit mit Gott versöhnt hat. Im Zusammenhange mit diesem Opfer muß es aber möglich sein, durch eine äußere Opferhandlung dem doppelten Zweck zu genügen, Gott die schuldige Ehrfurcht und Dankbarkeit entgegenzubringen und die Gläubigen, durch Sühne und Bitte mit Gott aufs neue verbunden, als Kinder Gottes zu einem heiligen Mahle mit Christus und seiner Gemeinde in Liebe zu vereinigen. Denn wie die Sacramente aus Christus und seinem Opfer alle Kraft schöpfen, aber nicht bloß als leere Erinnerungszeichen oder geistliche Erbauungsmittel gelten, so muß auch in der Kirche ein Opfer sein, welches seinen Grund im Kreuzesopfer hat, aber doch ein wirkliches Opfer, nicht bloß eine reine Ceremonie zum Gedächtniß desselben ist. Wohl ist Christus ein für allemal in das Allerheiligste eingegangen, da er nicht wie der jüdische Hohepriester nöthig hat, Jahr für Jahr ein neues Opfer darzubringen. Er steht zur Rechten des Vaters als Priester und als Opfer in Ewigkeit, um uns die Früchte der Heiligung durch das einmalige Opfer zuzuwenden. Aber Christus ist als Haupt der Menschheit im Himmel und wirkt von dort aus durch seine Glieder, welche den Leib darstellen, um die ganze Menschheit zur Verherrlichung Gottes zu bewegen und zu befähigen. Er lebt in seiner Kirche fort, um sein Werk zur Vollendung zu bringen, sein Opfer bis an das Ende der Zeiten fruchtbar zu machen.

Die Propheten des Alten Bundes haben nicht nur auf das eine Opfer, welches alle anderen Opfer überflüssig machen werde, hingewiesen, sondern sie haben auch ein neues Opfer im neuen Israel geweissagt, welches nicht wie das Opfer des alten Israel an den einen Ort zu Jerusalem gebunden sein werde, ein Opfer, welches zwar das Opfer des gedemüthigten und zerknirschten Herzens voraussetze, aber diesem erst den vollen, übernatürlichen Werth verleihe [1]. Besonders klar und deutlich hat der Prophet Malachias 1, 11 ein solches Opfer vorausgesagt: „Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist groß mein Name unter den Völkern und an jedem Ort wird geopfert (geräuchert), meinem Namen ein reines Opfer dargebracht. Denn groß ist mein Name unter den Völkern, spricht der Herr der Heerschaaren." Diese Stelle kann sowohl wegen des hebräischen Ausdruckes מנחה, welcher

---

[1] 1 Kön. 2. Spr. 9, 1 ff. Is. 19, 19; 66, 21. Dan. Kap. 8. 12. Cf. *Bellarmin*, De missa I, 9.

wenigstens im liturgischen Gebrauch regelmäßig Speiseopfer bezeichnet und ohne weitern Beisatz nicht metaphorisch gedeutet werden kann, ja im Gegensatz zu den vorher getadelten jüdischen Opfern wörtlich genommen werden muß, als auch wegen der Ausdehnung auf alle Völker weder von einem jüdischen Opfer noch vom Kreuzesopfer für sich gedeutet werden. Damit ist aber auch die Beziehung auf die messianische Zeit klar vorgezeichnet; denn von dieser hatten die Propheten längst verkündigt, daß Gott auf dem ganzen Erdkreis anerkannt und gepriesen werde [1], und daß, nachdem das mosaische Gesetz der Vergessenheit anheimgefallen (Jer. 3, 16 f.) und die Beschränkung der Theokratie beseitigt worden sei (Mich. 7, 11), die Völker Gott rein und heilig dienen werden. Die Präsensform in unserer Stelle kann dagegen um so weniger beweisen, als nicht nur das Participium des Präsens auch bei den Hebräern für das Futurum gebraucht wird, sondern in der prophetischen Sprache das Zukünftige gern als schon gegenwärtig dargestellt wird (Is. 7, 14; 9, 6). Für die Zeit des Propheten (unter Nehemias) hätte aber diese Aussage auch gar keine Berechtigung gehabt; denn weder die Kenntniß des wahren Gottes noch das reine Opfer kann im heidnischen Aberglauben und Götzendienst anerkannt werden, so sehr man auch betonen mag, daß Religion und Opferidee nie ganz verloren gegangen seien. Die Juden in der Diaspora waren aber doch zu gering an Zahl und Verbreitung, als daß durch sie der Name Gottes unter allen Völkern verherrlicht worden wäre [2], auch wenn anzunehmen sein sollte, daß sie den Gebrauch, Speiseopfer darzubringen, festgehalten hatten. Letzteres ist aber nicht der Fall, weshalb der Targum Jonathans das Opfer von dem Gebet der Juden in der Diaspora erklärt. Allerdings war infolge der wunderbaren Führungen des Volkes durch Jehova seit dem Auszug aus Aegypten bis zur Rückkehr aus dem babylonischen Exil die Macht des Gottes der Juden den Heiden vielfach bekannt geworden; doch war selbst Cyrus weit davon entfernt, denselben auch nur seinen Göttern gleich zu stellen. Von einer Verherrlichung des wahren Gottes unter den Heiden war zu jener Zeit keine Rede. Dem Propheten selbst galt der Götzendienst der damaligen Heidenwelt als ein Greuel vor dem Herrn.

Dagegen passen alle Eigenschaften des vorausverkündigten Opfers vorzüglich zu dem unblutigen Opfer der katholischen Kirche. Dieses ist ein sichtbares Opfer, welches unter den Völkern und von den Völkern, die nicht aus dem Judenthum hervorgegangen sind, gefeiert und vom Aufgang bis zum Niedergang an jedem Ort dargebracht wird. Es dient ausgezeichnet zur Verherrlichung des göttlichen Namens, denn es ist das reinste Opfer, welches überhaupt dargebracht werden kann, eine Mincha, d. h. ein unblutiges Opfer, da unter der Gestalt von Brod und Wein der verklärte Christus sich selbst seinem himmlischen Vater aufopfert. Daß auch das Rauchopfer bei feierlichem Amte damit verbunden ist, kann wenigstens insofern der Erwähnung werth sein, als auch im Alten Bunde mit der Mincha stets ein Rauchopfer verbunden war. Deshalb ist auch hier der erste Theil nicht metaphorisch zu

---

[1] Is. 11, 9; 49, 6; 60, 3—5. 9; 66, 19. Amos 9, 12. Mich. 4, 2. Ps. 21, 28; 71, 10 f.

[2] Vgl. schon *Iustin.*, Dial. 117. *Stentrup*, Praelect. dogm. de verbo incarnato. Oeniponte 1889. II, 2, 365 sq.

nehmen, obwohl der zweite Theil erst die eigentliche Erklärung dazu gibt. Der Gebrauch des Weihrauches sollte ja nur dazu dienen, den Wohlgeruch des Opfers in den Augen Gottes zu erhöhen.

Die Christen haben die Bedeutung dieser Weissagung alsbald erkannt und verwerthet. Zwar findet sich in der Heiligen Schrift keine Berufung darauf, aber der Gedanke von dem neuen Opfer an allen Orten im Unterschied zum beschränkten Opfer des Alten Bundes tritt doch im Hebräerbrief wiederholt zu Tage. Nach Jeremias (31 od. 38, 31—34) wird auf den Neuen Bund verwiesen, in welchem das Gesetz in die Herzen der Menschen geschrieben werde (8, 8—11; 10, 16). Alle, vom Kleinen bis zum Großen, werden Gott erkennen, „weil ich ihren Ungerechtigkeiten gnädig sein und ihrer Sünden nicht mehr gedenken werde". In Verbindung mit dem Grundgedanken des Hebräerbriefes von dem ewigen Priesterthum Christi folgt hieraus eine an den Kreuzestod sich anschließende Opferinstitution im Neuen Bund. Die Väter haben in der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4, 23) eine Anwendung der Weissagung des Malachias erkannt[1]. In der That wird das Wort „anbeten" im Alten Bund als Bezeichnung des Opferns gebraucht (שׁחה); der Gegensatz zu Garizim und Jerusalem fordert eine äußere Gottesverehrung, denn die innere war auch bei den Samaritanern und Juden nicht an diese Orte gebunden. Auf diese würden auch die Worte „es kommt die Stunde und sie ist schon da" nicht recht passen[2].

Direct benützt schon die älteste nachapostolische Literatur die Stelle des Malachias. Die Apostellehre[3] begründet die Forderung, nur nach Ablegung eines Sündenbekenntnisses zum Tische des Herrn zu kommen, damit das Opfer der Gläubigen rein sei, und sich vorher mit dem Feinde zu versöhnen (Matth. 5, 24), damit ihr Opfer nicht verunreinigt werde (Röm. 12, 1), mit dem Hinweis auf Malachias: „Denn dieses Opfer (θυσία) ist das vom Herrn vorausgesagte. An jedem Ort und zu jeder Zeit soll mir ein reines Opfer dargebracht werden, denn ich bin ein großer König, spricht der Herr, und mein Name ist wunderbar unter den Völkern." Irenäus[4] erzählt den Ritus des letzten Abendmahles und fährt dann fort: „Und er (Jesus) lehrte ein neues Opfer, welches die Kirche von den Aposteln empfing und auf der ganzen Erde darbringt, demjenigen, welcher uns die Nahrungsmittel darbietet, die Erstlinge seiner Gaben im Neuen Bund, von dem einer der zwölf Propheten, Malachias, so geweissagt hat, indem er ganz offenbar dadurch anzeigte, daß das frühere Volk aufhören werde, Gott zu opfern, aber an jedem Ort ein Opfer dargebracht werden solle, und zwar ein reines Opfer." Justin fügt dem Citat bei: „Er weissagt von den Opfern, welche an jedem Ort von uns, den Völkern, ihm dargebracht werden, d. h. von dem Brod der Eucharistie und ebenso von dem Kelch der Eucharistie schon damals, indem er auch beifügt, sein Name werde von uns verherrlicht, von euch aber verunehrt."

Die späteren Väter[5] führen den Vergleich dieses Opfers mit dem neutestamentlichen Opfer noch weiter aus, indem sie für die Eucharistie vor allem

---

[1] *Eus.*, Dem. ev. 1, 6. 43. 44. *Theodoret*, *Rup.*

[2] *Bellarm.*, De missa I, 11. Watterich, Das Passah des Neuen Bundes. 1889. S. 37 ff. [3] Kap. 14. [4] Adv. Haer. IV, 17, 5.

[5] *Tert.*, Adv. Iud. 5. Adv. Marc. III, 22. *Cypr.*, Testim. 1, 16. *Clem. Alex.*,

das Kreuzesopfer, dessen Erinnerungsfeier die Eucharistie ist, zu Grunde legen. So bemerkt z. B. Eusebius nach Anführung der Malachiasstelle: „Wir opfern Gott ein volles und schreckliches und hochheiliges Opfer, wir opfern ein reines Opfer auf neue Weise nach dem Neuen Bunde... Wir opfern also und räuchern (θύομεν καὶ θυμιῶμεν), indem wir theils das Andenken an jenes große Opfer gemäß der von ihm überlieferten Geheimnisse feiern und Gott für unser Heil Dank sagen, theils uns selbst Gott ganz weihen." Chrysostomus weist wie Justin darauf hin, daß die Juden keine Zeit angeben können, in welcher diese Weissagung erfüllt worden sei. „Zuversichtlich sagen wir, unser Opfer allein könne ein reines genannt werden, denn es wird nicht durch Rauch und Fettgeruch, nicht durch Blut und Kaufpreis, sondern durch die Gnade des Heiligen Geistes dargebracht." Theodoret bemerkt zu Mal. 1, 11: „Das Hinschlachten der unvernünftigen Thiere hat aufgehört; das unbefleckte Lamm, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, wird allein geopfert." Also, schließt Augustinus hieraus, erwarten auch die Juden vergebens noch den Messias. Ihr Opfer hat aufgehört, seitdem dieses Opfer durch das Priesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedechs an jedem Ort vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang dargebracht wird.

Wenn einzelne Väter [1] dabei auf das reine Gebet und Gewissen, auf die Segnung, auf die Gebete der Heiligen, welche Gott dargebracht werden sollen (Ps. 49, 14. Röm. 13, 15), hinweisen, so wollen sie die Reinheit des neutestamentlichen Opfers betonen, ohne das eucharistische Opfer auszuschließen, das sie auch anderwärts unter die „Gebete der Opfer" rechnen. Dies [2] erhellt am besten aus der Darstellung des Irenäus, welcher an die Verherrlichung des Namens (unsers Herrn) die Bemerkung anschließt: „Weil also der Name des Sohnes dem Vater eigen ist und die Kirche in dem allmächtigen Gott durch Jesus Christus opfert, so heißt es gut nach beidem: und an jedem Ort wird meinem Namen ein Rauchopfer und ein reines Opfer dargebracht." Das Rauchopfer nennt aber Johannes in der Apokalypse die Gebete der Heiligen [3].

Der Weissagung des Opfers entspricht auch die Voraussage des Priesterthums, welches Gott nicht bloß aus den Juden, sondern auch aus den bekehrten Heiden auserwählen wird. Nachdem Isaias die Bekehrung aller Völker der Erde zum wahren Gott unter dem Bilde von Sion und Jerusalem dargestellt hatte, weissagte er, daß der Herr aus ihnen (den bekehrten Völkern) Priester und Leviten nehmen werde (66, 21). Damit ist nicht etwa das allgemeine Priesterthum proclamirt, sondern das an die fleischliche Abstammung

Strom. 5, 14. P. 731. *Eus.*, Dem. ev. 1, 10; 2, 2. *Chrys.*, Adv. Iud. 5. In Ps. 95. Const. ap. 7, 30. *Hier.* ad Ezech. 21, 25 sq. *Aug.*, De civ. 18, 35; 19, 23. Ps. 95, 13. *Ioann. Dam.*, De fide orth. 4, 14. Vgl. Knabenbauer zur Stelle S. 442 ff. *Stentrup* l. c. p. 359 sqq. Cat. rom. 69. Commodian bemerkt im Carmen apolog. 344 sq.: Dies, nämlich, daß der Name Gottes durch den Gottmenschen bei allen Völkern verherrlicht wird, besingt der Prophet Malachias, indem er die Opfer der Juden verwirft: „Euer Opfer wird ihm nicht angenehm sein, sondern an jedem Ort opfern meinem Namen die Völker, bei welchen mein erhabener Name verherrlicht wird, welche ohne Blut meinem Namen rein opfern."

[1] *Tert.*, Adv. Marc. III, 22. *Aug.*, Adv. litt. Petil. II, 86. *Hier.*, In Mal. 1, 11. Zach. 8, 8. [2] Cf. *Tert.*, De or. 19. [3] Adv. Haer. V, 2, 8.

von Aaron gebundene jüdische Priesterthum aufgehoben und ein neues Priesterthum für das Opfer des Neuen Bundes vorausgesagt. Den durch Gnade berufenen Völkern mußte ein nach dem Wohlgefallen Gottes erwähltes Priesterthum entsprechen. Die Veränderung des Priesterthums und des Bundes gehen Hand in Hand (Hebr. 7, 12). Gott selbst wird nun auswählen, aber er wird auswählen; denn niemand nimmt sich die Ehre selbst, sondern wer von Gott berufen wird (Hebr. 5, 4).

Den gleichen Charakter des Opfers und des Priesterthums deutet auch der Ausspruch Davids Ps. 109, 4 an: „Der Herr hat geschworen und es wird ihn nicht reuen; du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech." Denn dieser hatte nach Gen. 14, 18 als Priester des Allerhöchsten bei der Rückkehr Abrahams von der Verfolgung der Könige von Elam Brod und Wein dargebracht. „Er war aber Priester des höchsten Gottes." Dieser Zusatz zeigt, daß es sich nicht um eine Gabe, durch welche der heimkehrende heldenmüthige Retter gelabt und geehrt werden sollte, handeln kann, vielmehr war die vom Priester Melchisedech geheiligte Gabe eine Oblatio. Dies ist um so bezeichnender, als im Alten Testament das Trankopfer des Weines nur an den Altar ausgegossen, nie zum Genusse verwendet wurde[1]. Wenn im folgenden berichtet wird, Melchisedech habe den Abraham gesegnet und ein Dankgebet zu Gott für den verliehenen Segen verrichtet, so ist der bei einem patriarchalischen König selbstverständliche Doppelcharakter des Priesterkönigs hervorgehoben und auch die Gabe als ein Dankopfer bezeichnet. „Es sind wenige, aber gewaltige Worte huldigenden und anbetenden Dankes. Die Sprache Canaans (Is. 19, 18), welche die heilige Sprache zu werden bestimmt ist, ist in diesen ἐπινίκιοι εὐχαί schon in der Umbildung zu einem Gefäße der Ehre begriffen."[2] Abraham anerkannte auch den Priestercharakter, indem er dem Melchisedech den Zehnten von allem gab. „Dieser Melchisedech, von welchem wir weder Woher noch Wohin wissen, ist mitten in heidnischer Umgebung ein Träger vorheidnischen Glaubens, ein Diener des allerhabenen Gottes, ein König, der nicht bloß als König wie der Hausvater als Hausvater den priesterlichen Dienst verrichtet . . ., sondern der nach altphönicischer Sitte mit dem Amte des Königs das Amt eines Priesters in sich vereinigt und deshalb (wie Abraham nie) ausdrücklich כֹּהֵן genannt wird. . . Es gibt ein außergesetzliches königliches Priesterthum, das weissagt, wie der Hebräerbrief erörtert, diese typische Geschichte —, dem auch Abraham und seine Same sich beugen, dem auch das levitische Priesterthum huldigen muß; denn gerade da, wo Abraham in idealster Erhabenheit dasteht, tritt Melchisedech neben ihn und ragt über ihn hinaus. Melchisedech ist wie die untergehende Sonne der vor der Trennung der Menschheit in Völker ergangenen Uroffenbarung, die mit ihren letzten Strahlen dem Patriarchen erscheint, von dem aus das wahre Licht der Welt im Kommen begriffen ist."

---

[1] Vgl. Scheeben a. a. O. III, 423. Riehm, Bibl. Handwörterbuch II, 1684. Suarez (T. XX, 77) meint, das Opfer Melchisedechs habe zugleich den Charakter eines Sacramentes gehabt. *Thom.* III, 61, 3 ad 3. IV. D. 8. a. 2. q. 3. sol. 2. Zu 6 bemerkt Thomas, Melchisedech habe Brod und Wein Abraham zum Essen dargebracht.

[2] Delitzsch, Commentar zur Gen. 5. A. S. 270. *Stentrup* l. c. 2, 357 sq.

Der Verfasser des Hebräerbriefes bezieht dieses Vorbild (7, 1—3. Vgl. 5, 4—6) auf die Person des Hohenpriesters im Neuen Testament, auf den ewigen Hohenpriester, der von Ewigkeit ist und in Ewigkeit bleibt und insofern ohne Vater und Mutter ist; aber er verweist dabei auch auf das fortwährende Opfer, das dieser Priester im Himmel darbringt. Dieses himmlische Opfer muß auf Erden sein Abbild haben, denn jeder Priester ist für das Verhältniß zwischen Gott und Mensch eingesetzt. Wenn der Apostel auch gerade den Typus der Eucharistie nicht nennt, weil er für seine Beweisführung auf die Erhabenheit des Melchisedech über Abraham und das alttestamentliche Priesterthum den Nachdruck legen mußte, so ist doch das neutestamentliche Opfer ebenso eine nothwendige Folgerung wie das Priesterthum. Deshalb bezieht die Kirche diese Prophetie wie jene des Malachias auf das reine Opfer des Neuen Bundes, in welchem allein die vorbildlichen Gaben von Brod und Wein zur Geltung kommen. Schon Clemens von Alexandrien nennt das Opfer Melchisedechs, des Königs von Salem und Priesters des höchsten Gottes, einen Typus des eucharistischen Opfers [1]. Der hl. Cyprian macht eine volle Anwendung von der Stelle, indem er gegen die Aquarier an die Gaben Melchisedechs, Brod und Wein, erinnert. Im Priester Melchisedech sehen wir das Sacrament des Herrnopfers vorgebildet. „Er war ein Priester des höchsten Gottes und segnete Abraham. Daß aber Melchisedech einen Typus Christi vorstellte, das erklärt der Heilige Geist in den Psalmen, indem er aus der Person des Vaters zum Sohne sagt: Vor dem Morgenstern habe ich dich gezeugt. Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech. Diese Ordnung hat sicher ihren Grund darin, daß Melchisedech Priester des höchsten Gottes war, Brod und Wein darbrachte und Abraham segnete. Denn wer ist mehr Priester des höchsten Gottes als unser Herr Jesus Christus, welcher das Opfer Gott dem Vater darbrachte, und zwar dasselbe darbrachte, was Melchisedech dargebracht hat, nämlich Brod und Wein, d. h. seinen Leib und sein Blut? ... Damit also in der Genesis durch den Priester Melchisedech die Segnung Abrahams richtig gefeiert werden könne, geht das Bild des Opfers Christi voraus, in Brod und Wein bestehend; dies vollendend und erfüllend, hat der Herr Brod und den mit Wein gemischten Kelch dargebracht, und hat er, der die Fülle der Wahrheit ist, die Wahrheit des figürlichen Bildes erfüllt." [2] Augustinus faßt das Opfer des Malachias und Melchisedech zusammen, indem er bemerkt: „Da wir sehen, daß dieses Opfer durch das Priesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedechs an jedem Ort vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang dargebracht wird, die Juden aber, denen gesagt worden ist: Ich habe kein Wohlgefallen an euch und werde keine Gabe von euern Händen annehmen, nicht läugnen können, daß ihr Opfer aufgehört hat, was erwarten sie noch einen Messias, da sie das, was sie in den Propheten lesen, erfüllt sehen und nur durch ihn erfüllt werden konnte?" [3]

---

[1] Strom. 4, 25. P. 637.

[2] Ep. 63, 4. Augustinus nennt diesen Brief ein genus submissae dictionis (De doctr. chr. 4, 21. Cf. De civ. D. 16, 22; 17, 5).

[3] De civ. D. 18, 35, 3. Vgl. Theodoret zu Ps. 109, 4. Weitere Citate bei Stentrup a. a. O. 2, 357 f.

Opfer und Priester des Neuen Bundes hat das Paschalamm vorbedeutet. Zwar ist vor allem Christus selbst der Antitypus, indem er als Lamm Gottes an demselben Tage, an welchem die Juden die Paschalämmer schlachteten, sich am Kreuze aufopferte (1 Kor. 5, 7); aber wie Jesus am letzten Abend mit seinen Jüngern gemeinsam das Paschamahl genoß, so hat er auch das neue Paschamahl eingesetzt und gefeiert. Das Paschalamm diente den Juden auch zur Paschamahlzeit, indem es, nur in Jerusalem geopfert und verzehrt, die nationale Einheit und Gemeinschaft darstellte und befestigte, dem Danke für die durch Gottes Macht bewirkte Befreiung aus der Knechtschaft Aegyptens Ausdruck verlieh, dem Volke aufs neue das Anrecht auf den Besitz des Gelobten Landes garantirte und die wahren Israeliten mit Freude und Vertrauen auf den Schutz Jehova's erfüllte. Der Antitypus im Neuen Testament kann nur in einem Opfer mit einer Opfermahlzeit bestehen, aber in einem Opfer, welches mit dem ersten Antitypus, mit Christus, in engster Verbindung steht. Eine solche Opfermahlzeit findet sich aber nur in der Eucharistie als Opfer und Sacrament zugleich. Sie stellt eine geistige Vereinigung zwischen den Gläubigen und dem Gottmenschen und durch diesen mit dem Vater her, und sie ist das wirksamste Mittel zur Verbindung aller Gläubigen zu einer Heerde, zu einer Gemeinschaft, welche in der Einheit zwischen Vater und Sohn ihr Vorbild hat.

Die Reformatoren haben den Opfercharakter des Pascha bestritten, um den Opferbegriff von dem neutestamentlichen Pascha trennen zu können; aber selbst protestantische Dogmatiker müssen zugeben, daß der Opferbegriff unzertrennlich von der religiösen Bedeutung des Pascha ist[1]. Exod. 12, 1—13 wird ausdrücklich das Opfer genannt, und 12, 27; 34, 25 wird von dem Opfer des Paschafestes berichtet. Num. 9, 6—7, 13 drückt denselben Gedanken aus. Die Besprengung mit Blut ist ein Ritus des Opfers und diese ist positiv vorgeschrieben (Exod. 12, 7). Philo und Josephus lassen darüber keinen Zweifel, daß das Alte Testament und das spätere Judenthum das Pascha als ein Opfer dargestellt haben. Der Apostel Paulus bestätigt seinerseits diese Auffassung (1 Kor. 5, 7), und die Erwähnung des Bundesblutes beim Kelch nimmt auf den Opfercharakter des Pascha Rücksicht (Ex. 24, 3—8). Dies erklärt Moses Lev. 17, 11: „Im Blut ist das Leben der lebenden Wesen, und ich gebe es euch für den Altar zur Versöhnung für euere Seele, denn das Blut ist zur Sühne der Seele." Jeremias hat aber 38 (31), 31—34 von dem Neuen Bund, welcher durch Blut geschlossen werden müsse, geweissagt. Von allen messianischen Perspectiven für das Volk Israel ist diese eine der erhabensten und reinsten. Der Bund, welchen der Ewige seinem Volke verspricht, beruht auf der Vergebung der Sünden, auf der Versöhnung Israels mit Gott, auf der souveränen Güte des Herrn (Ps. 13, 8. Mich. 7, 18 f.). Dieser Neue Bund, die Wiederherstellung des Alten, mußte ratificirt werden wie am Sinai durch ein dem Ewigen dargebrachtes und von ihm acceptirtes

[1] Lobstein a. a. O. S. 57 ff. Delitzsch bei Riehm a. a. O. II, 1140: „Die Frage, ob das Passah ein Opfer sei oder nicht, sollte gar nicht aufgeworfen werden; es heißt ja 2 Mos. 12, 27, das ‚Passa-Opfer' zébach pésach und wird eben damit den Schelamim zugezählt, welche auch schlechthin zebachim heißen." Vgl. auch Oehler, Die Theologie des Alten Testaments. 1873. I, 549. Bickell, Messe und Pascha S. 40.

Opfer. Das Blut, welches Jesus vergießen wird, ist das Blut des Neuen Bundes. Die Folgerung für die Eucharistie liegt aber auf der Hand. Das Bundesopfer wie das Paschafest bringt nicht nur einen ebenso „unmittelbaren als kostbaren Beitrag zum Verständniß des ersten Mahles", sondern auch zum Verständniß des neutestamentlichen Opfers, welches die Voraussetzung des Mahles ist. Wenn dasselbe wie das Pascha die dankbare und freudige Erinnerung an die göttliche Befreiung heiligt, wenn es, ebenso wie das Pascha, in einer innigen Brüderschaft des Glaubens und Lebens die gläubigen Glieder der auserwählten Nation vereinigt, so kündigt es allerdings an, daß ein erhabener Vertrag zwischen dem Ewigen und seinem Volk besiegelt ist, und wendet die Gedanken und die Herzen gegen das Opfer, dessen Blut diesen Bund ratificirt hat; aber dies geschieht nur wirksam, wenn, wie beim jüdischen Pascha das Opfer des Paschalammes sich immer wieder erneuert, in der christlichen Gemeinde ein fortwährendes Opfer besteht, welches als Fortsetzung und Erneuerung des Opfers am Kreuze wirkt. Wurde beim jüdischen Pascha ein Lamm geschlachtet und gegessen zur Erinnerung und Danksagung, so muß auch in der Wiederholung des letzten Abendmahles der Leib und das Blut des neutestamentlichen Paschalammes geopfert und genossen werden.

Das Paschaopfer hat vor allen anderen Opfern das voraus, daß es alle drei Opferformen, das Sünd-, Brand- und Friedopfer in einer Weise zusammenfaßte, wodurch die erlösende und belebende Wirksamkeit des Opfers für den Opfernden in vollkommenster Weise versinnbildet wurde, und daß es ebenso der vollkommenste sinnliche Typus der Wirksamkeit des von Christus als dem geistlichen Haupte und dem Stammvater der Menschen für deren Erlösung und Wiedergeburt darzubringenden Opfers sein sollte, wie das Opfer Abrahams der geistige Typus des Wesens desselben ist[1]. In ähnlicher Weise vereinigt aber auch die Fortsetzung und Erneuerung dieses Paschaopfers in der Kirche die verschiedenen Formen der alten Opfer, indem das unblutige Opfer zur Sühne der Sünden und zum Lob und Dank Gott dargebracht wird und das Opfermahl die Gläubigen mit dem Haupte und unter sich zu dem Leibe Christi vereinigt, heiligt und stärkt.

Dieses Opfer hat Jesus in der That nach der Feier des vorbildlichen Pascha eingesetzt und mit seinen Jüngern gefeiert[2]. Er zeigte den Opfercharakter der Feier sowohl durch die Doppelgestalt des Sacramentes, welche an die gewaltsame Trennung des Blutes und Fleisches, an die mors cruenta, erinnerte, selbst aber die Darstellung des Opferzustandes und eine mystische Trennung beider Theile war, als durch die begleitenden Worte; denn indem er sagte, daß dieses sein Leib und sein Blut sei, welche für die Sünden vieler dahingegeben, vergossen werden, und die Jünger aufforderte, dies zu seinem Andenken zu thun, kennzeichnete er das Opfer im Zusammenhange mit dem

---

[1] Scheeben a. a. O. III, 407 f.

[2] Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes. 1870. Bickell, Messe und Pascha. Mainz 1872. Ders., Zeitschr. für kathol. Theol. 1880. S. 90 ff. 1884. S. 400 ff. Watterich, Das Pascha des Neuen Bundes. Baden-Baden 1889. Kraus, Real-Encykl. II, 309 ff. Gihr, Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt. Freiburg 1877. 5. A. 1892, mit einer Zusammenstellung der einschlägigen Literatur.

bevorstehenden Kreuzesopfer und die Opfermahlzeit. „Das „Thut dies zu meinem Andenken" enthielt ein Gebot zu einer bestimmten religiösen Handlung; eine solche konnte aber nur als Opfer dargestellt werden, und dies um so mehr, als der Heidenchrist das „thue" (ποιεῖν) im Sinne von „opfern" (θύειν) verstehen zu müssen glauben konnte."[1] Ja nach der Darstellung des Apostels mußte der Heidenchrist dies glauben, denn er selbst verstand die Vorschrift nicht anders.

Damit hat Christus, wie die Participien des Präsens beweisen, die auch selbst der etymologischen Bedeutung nach (brechen, ausgießen) auf Brod und Wein anwendbar sind, das bevorstehende blutige Opfer unblutigerweise anticipirt. „Er brachte sich selbst für uns als Schlachtopfer und Opfergabe dar, zugleich Priester und das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt. Wann that er dies? Da er seinen Leib als Speise zum Genuß hingab und sein Blut seinen Jüngern zum Getränk reichte. Denn das ist jedem klar, daß von einem Menschen ein Lamm nicht genossen würde, wenn nicht dem Genusse die Schlachtung voranginge. Derjenige also, der seinen Jüngern seinen Leib zur Nahrung darreicht, gibt klar zu erkennen, daß in der Gestalt des Lammes das Opfer vollendet sei. Denn nicht wäre der Körper des Opfers zur Speise geeignet, wenn er belebt wäre. Als er also seinen Jüngern seinen Leib zur Speise und sein Blut zum Tranke darreichte, war bereits der Leib dem Willen nach durch die Macht dessen, der das Geheimniß wirkt, still und unbemerkt geschlachtet."[2] Indem Jesus den Neuen Bund erwähnt, deutet er an, daß er mit dieser religiösen Handlung ein Opfer feiern wolle, welches an die Stelle des blutigen Opfers, mit welchem der Alte Bund besiegelt und erhalten worden ist, treten soll. Diese Parallele des Neuen Bundes zum Alten beherrscht das ganze Neue Testament. Von Jeremias geweissagt, ist der Neue Bund[3] als besserer (Hebr. 7, 22), ewiger Bund (13, 20), dessen Mittler Christus ist (8, 6; 9, 15; 12, 24), dem ersten oder Alten Bund entgegengestellt, an seine Stelle gesetzt. Daß der griechische Sprachgebrauch mehr für die Bedeutung von Verordnung, Willensverfügung, Testament[4], letztwillige Verfügung spricht, ändert an dem Sinn des Wortes in der Heiligen Schrift, welches im hebräischen Wort (ברית) eine sichere Voraussetzung hat, nichts. Wenn der Verfasser des Hebräerbriefes 9, 16 ff. auch dieses Moment berücksichtigt und den Tod des Erblassers für die Giltigkeit des Testamentes fordert, so liegt hierin kein Grund gegen die allgemeine biblische Bedeutung, sondern er bringt nur die letztwillige Verfügung, welche mit der Abendmahlsstiftung verbunden war, zur Geltung. Christus hinterließ den Seinen ein Vermächtniß, das erst durch seinen Tod verwirklicht werden konnte, weil es aus diesem seine Kraft schöpfen mußte. Die Ausführung des Apostels hat auch hierfür ihren Werth, weil die Gedächtnißfeier den Vollzug der Handlung selbst, also hier des Todes voraussetzt. Im weitern Sinne ist aber Christi Leben und Tod ein Testament, weil, wie im Alten Bund den Juden der Besitz des Gelobten Landes, so im Neuen den Christen der Besitz des ewigen Lebens verheißen und durch das Opfer am Kreuz gewährleistet ist. Und auch hieran nimmt das eucharistische Opfer wieder Antheil, denn wer Jesu Fleisch ißt, hat das ewige Leben.

[1] Harnack a. a. O. I, 178. A. 3. [2] *Greg. Nyss.*, Or. 1. de res.

[3] Matth. 26, 28. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20. 1 Kor. 11, 25. 2 Kor. 3, 6. Hebr. 8, 8. [4] Vgl. Kaulen, Handbuch zur Vulgata. S. 25 f.

Die Apostel haben den Herrn auch in diesem Sinne verstanden, denn ihre Feier der Geheimnisse hatte einen vollständigen Opfercharakter. Wird dieselbe zuerst einfach als Brodbrechen und Gebet bezeichnet (Apg. 2, 42. 46), so tritt doch bald der technische Ausdruck für die Feier der Liturgie ein (13, 2). Hebr. 10, 11 wird von dem Priester gesagt, er sei täglich λειτουργῶν καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας. Λειτουργία nennt Lucas nach dem Vorgang des Alten Testamentes (Num. 8, 22; 16, 9; 18, 4. 2 Chron. 31, 2) den Priesterdienst des Zacharias (1, 23), Paulus den Dienst des Zeltes (Hebr. 9, 21), den Jesu, des Hohenpriesters (8, 6). Selbst im übertragenen Sinn wird λειτουργία mit θυσία verbunden (Phil. 2, 17) und daher auch die Unterstützung der Armen so genannt (2 Kor. 9, 12. Phil. 2, 30). Λειτουργός wird Christus als Priester des Heiligthums und des wahren Zeltes genannt (Hebr. 8, 2)[1], dessen Aufgabe es ist, Gaben und Opfer darzubringen[2]. Λειτουργός Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt sich der Apostel selbst (Röm. 15, 16), wie er auch den Gesandten der Philipper, Epaphroditus, als λειτουργὸς τῆς χρείας μου bezeichnet (Phil. 2, 25). Freilich ist hiermit, wie es der Etymologie und dem classischen Sprachgebrauch entspricht, wonach die Liturgie die Verwaltung eines öffentlichen Amtes ist (vgl. Röm. 13, 6. 2 Kor. 9, 12), nicht im strengen Sinn das Opfer charakterisirt. Da aber nach biblischem Sprachgebrauch das Opfern zu der Liturgie der Priester als wesentlichster Theil gehörte und fast regelmäßig dabei erwähnt wird, so ist man auch berechtigt, die Liturgie der apostolischen Gemeinden von einem Priesterdienst zu verstehen, zu dessen Functionen die Darbringung des Opfers gehörte. Deshalb hat sich bei den Griechen der Name Liturgie für die Feier des heiligen Opfers eingebürgert und erhalten, obwohl anfangs das Wort auch in weiterem Sinne gebraucht wurde[3].

Noch entschiedener beweist den Opfercharakter der Eucharistie die Vergleichung des Apostels 1 Kor. 10, 16 ff. Denn der Apostel betont nicht nur die Gemeinschaft, welche durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi mit Christus selbst und den Gläubigen untereinander hergestellt wird, sondern er vergleicht auch das eucharistische Opfer und seine Wirkungen mit den alttestamentlichen und heidnischen Opfern. Im fleischlichen Israel nehmen diejenigen, welche das Opfer essen, am Altar (nicht an Gott) theil[4], bei den

---

[1] Vgl. Nehem. 10, 39. Sir. 7, 30.

[2] Vgl. dazu Stentrup a. a. O. 2, 278 ff., wo er die Ansicht von Thalhofer und Franz über das himmlische Opfer bestreitet und λειτουργός allgemein deutet. Auch Döllinger, Christenthum und Kirche. Regensburg 1860. S. 249 ff. ist für das himmlische Opfer, das schon aus der Incarnation folge und Grundgedanke des Hebräerbriefes sei. Ebenso Röhm a. a. O. IV, 277 nach Hebr. 9, 12. 25. Apok. 5, 6. Uebrigens ist bei der Erklärung des Hebräerbriefes nicht zu vergessen, daß das Kreuzesopfer den Grundgedanken bildet und die Fortsetzung im Himmel nur als Application erscheint. Da es dem paulinischen Gedankengang durchaus entspricht, für das ganze Erlösungswerk ein himmlisches Vorbild anzunehmen, so empfiehlt es sich auch hier, das himmlische Opfer im uneigentlichen Sinn zu verstehen.

[3] Doctr. Ap. 15, 1. *Clem. Rom.*, 20, 10; 40, 2. 5; 41, 1; 44, 2. 3. 6. Probst, Lit. S. 3 ff.

[4] Vgl. dazu Hebr. 13, 10. Cornely zu 1 Kor. 10, 18 meint, Altar sei gebraucht, um die durch den Kreuzestod vollzogene Abschaffung der jüdischen Opfer anzudeuten. Die Juden (Israel nach dem Fleische) lebten in der Illusion, ihre Opfer hätten noch die einigende Kraft. So auch schon Rückert. Dagegen Meyer mit Verweisung auf Röm. 9, 4 f. 11, 1.

Heiden opfert man den Dämonen und nicht Gott, so daß die Christen, welche vom Götzenopferfleisch genießen, sich zu Genossen der Dämonen machen. „Ihr könnet nicht den Kelch des Herrn und den Kelch der Dämonen trinken; könnet nicht am Tische des Herrn und am Tische der Dämonen theilnehmen." Würde der Apostel die Eucharistie nicht als Opfer betrachten, so könnte er nicht von Altar, Tisch, Opfermahlzeit sprechen. Wenn er auch die beiden Beispiele vom christlichen Mahl und vom jüdischen Opfer nur zur Begründung für das Verbot des Götzenopferfleisches verwendet, so liegt doch der Vergleichungspunkt in der Wirkung des Opfers. Ist dies für das israelitische und heidnische Opfer zugegeben, so kann es beim christlichen Mahle nicht fehlen. Lag „die Gewißheit der Verbindung mit der Gottheit im Herrnmahl so, daß dasselbe die Gemeinschaft ebenso bewirkt, wie in anderen Religionen das Opfer" [1], so fehlt jeder Grund, diesem Mahl den Opfercharakter zu verweigern. Es kann sich nur noch darum handeln, wie man denselben bestimmen will. Ein Opfer wie im Tempel kannte allerdings die Urgemeinde nicht, aber das geistige Opfer (Röm. 12, 1. Vgl. Phil. 2, 15. 17) schließt das eucharistische Opfer so wenig aus als die geistige Speise (Joh. 4, 34; 6, 27. 29) den Genuß des Fleisches und Blutes (6, 51. 53). Indem die Gläubigen das Brod brechen und den Kelch segnen, verkündigen sie den Tod des Herrn und vollziehen die von ihm angeordnete religiöse Opferhandlung. Sie wollen allerdings empfangen, aber bringen doch auch das höchste Opfer Gott dar.

Endlich ist Hebr. 13, 10 anzuführen: „Wir haben einen Opferaltar, von welchem zu essen diejenigen keine Macht haben, welche dem Zelte dienen." Diese Stelle wurde im Alterthum [2] vielfach auf das Meßopfer bezogen und von den meisten katholischen Exegeten, namentlich seit der Reformation so erklärt. Dagegen haben Thomas, Lyranus, Tietelmann, Estius, Oswald, Stentrup [3] und fast alle protestantischen Exegeten den Altar (θυσιαστήριον) vom Kreuze Christi und das Essen (φαγεῖν) bildlich vom geistigen Genusse verstanden. Das Tridentinum und der Katechismus haben die Stelle auch nicht citirt, was wohl mit der Auffassung des hl. Thomas zusammenhängt. Man beruft sich für die bildliche Erklärung auf den Charakter des ganzen Briefes, welcher stets von einem einmaligen Opfer rede, und auf den unmittelbaren Zusammenhang, der nur vom blutigen Kreuzestod handle. Auffallend ist es allerdings, daß der Apostel wiederholt den Kreuzestod, niemals die Eucharistie erwähnt. Doch ist dabei der Zweck des Briefes zu berücksichtigen, der dahin geht, die Hinfälligkeit der jüdischen Opfer infolge der Erfüllung durch den Kreuzestod gegenüber jüdischen Einflüssen nachzuweisen. Es lag daher keine drängende Veranlassung vor, auf die Eucharistie einzugehen, obwohl in Kap. 7 und 10 eine gute Gelegenheit dazu gegeben gewesen wäre. Hat der Apostel dennoch 13, 10 die Eucharistie, ohne sie ausdrücklich zu nennen, erwähnt, so muß dies aus dem Zusammenhang erklärt werden. Jedenfalls kann sie aber nur in Verbindung mit dem Kreuzesopfer in den Gedankengang des Briefes eingereiht werden. Beim Zusammenhang ist nicht nur das Nach-

---

[1] Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter. Freiburg 1886. S. 601. 2. A. S. 580.
[2] Chrys., Theophyl., Oekum., Primasius, Sedulius, Hesychius, Anselm, Cajetan u. a.
[3] L. c. 2, 383 sq.

folgende (V. 12), sondern auch das Vorangehende zu berücksichtigen. Der Verfasser will die Judenchristen von dem Rückfall in das Judenthum zurückhalten, indem er dem imponirenden äußern Cult der Juden die Gnade und Frucht des Christenthums gegenüberstellt. Sie sollen durch die Gnade ihren Glauben befestigen, nicht durch Speisen (βρώματα), welche nichts nützen. Damit meint er in erster Linie das Opferfleisch der Juden, welche durch das Opfer mit Gott in Verbindung treten zu können glaubten [1], wenn auch die „mannigfaltigen und fremden Lehren" an die späteren Speisegesetze erinnern. Wenn er nun V. 10 von einem Opferaltar redet, von welchem diejenigen nicht essen dürfen, welche dem Zelte dienen, d. h. die jüdischen Priester, so muß man doch an ein wirkliches Essen denken, wie es auch 1 Kor. 10, 16 ff. bei der Vergleichung mit den Opfern des fleischlichen Israels der Fall ist. Zwar wird φαγεῖν ἔκ τινος auch vom geistigen Essen gebraucht (Joh. 6, 50. 51 a), aber gewöhnlich dient es zur Bezeichnung des leiblichen Genusses (6, 26) [2] und wird vom Apostel selbst auf den Genuß von Opferfleisch bezogen (1 Kor. 9, 13. 7). Muß daher an das eucharistische Mahl gedacht werden, so kann auch der Altar nichts anderes als der Tisch des Herrn sein (1 Kor. 10, 21), welcher schon von Ignatius mit Altar wiedergegeben wird, denn das eucharistische Brod wird ja vom Opferaltar, nicht vom Kreuz genommen. V. 11 und 12 sind aber eine Begründung für den Ausschluß derjenigen, welche dem Zelte dienen; denn der Nachdruck liegt auf dem Tod außerhalb der Stadt, wodurch der Typus für das Sündopfer am Versöhnungstage, welches außerhalb des Lagers verbrannt werden mußte, in Erfüllung ging. Die Juden hatten also keinen Antheil an Christus und seinem Opfer [3].

Indem wir zu den Zeugnissen der Tradition übergehen, müssen wir vor allem an das erinnern, was oben über Mal. 1, 11 gesagt worden ist. Denn die in der gesammten alten Literatur constante Verwendung jener Weissagung für das Opfer der Eucharistie beweist, daß der Glaube an ein Opfer im Geiste

---

[1] Bickell a. a. O. S. 133: Die Judaisten schließen sich vom Genusse des am christlichen Altare gereichten Opfers, welches Christus selbst ist, aus, weil sie die noch fortwährende Verbindlichkeit des jüdischen Gesetzes behaupten. Denn die Sündopfer, deren Blut zur Entsühnung des Volkes in das Heiligthum gebracht wurde, durften nicht gegessen, sondern mußten vollständig verbrannt werden. Christus hat aber sich als ein solches Sündopfer am Kreuze dargebracht.

[2] Doctr. Ap. 9, 5: Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου.

[3] Döllinger, Christenthum S. 250 ff. bezieht das „nicht theilhaben" auf die Juden, welchen es gesetzlich verboten war, sich an den am Versöhnungstage dargebrachten Sühnopfern durch Genuß zu betheiligen. Die nur durch mehrere Mittelglieder zu vollziehende Vorstellung eines Essens vom Kreuze hätte der Apostel den Hebräern ohne Erklärung nicht zumuthen können. Im ganzen Brief werde das Kreuz nicht einmal genannt. Gerade dies, daß die eucharistische Handlung mit der himmlischen Oblation so ganz zusammenfalle und von ihr abhängig sei, sei in diesen Worten hervorgehoben, wie der Apostel im ganzen Briefe den Blick seiner Leser nicht auf das Kreuz, sondern auf das himmlische Heiligthum richte. Warum dürfen die Diener der jüdischen Stiftshütte nicht vom christlichen Altare essen? Weil das, was hier gegessen wird, die Oblation Christi ist, und weil Christus der Liturg der wahrhaften, nicht von Menschenhänden gemachten Stiftshütte ist (8, 2). Also Stiftshütte gegen Stiftshütte, Altar gegen Altar, Opfer gegen Opfer. Vgl. auch Bickell a. a. O. S. 130 ff.

des Christenthums in der Kirche allgemein war. Der Gegensatz des reinen Opfers zu den blutigen Opfern wurde von den Vätern nach dem Vorgang der Propheten stark hervorgehoben. Das neue Gesetz unseres Herrn Jesus Christus soll kein von Menschen bereitetes Opfer haben[1]. Gott will nichts von der Menge eurer Opfer (Is. 1, 11—14), er hat nicht das Gebot gegeben, Opfer darzubringen (Jer. 7, 22 ff.), sondern daß ein jeder von euch keine Bosheit gegen den Nächsten habe und den lügnerischen Schwur nicht liebe (Zach. 8, 17). Uns ist gesagt: ein Opfer für den Herrn ist ein betrübtes Herz, und ein gedemüthigtes Herz verschmäht Gott nicht (Ps. 50, 19)[2]. Ein solches Opfer setzt aber nach dem Apostel (Röm. 12, 1) den Gehorsam, die Unterwerfung unter Gott voraus, die Darbringung des eigenen Wesens, des Leibes und der Seele, denn die Menschheit ist ein Tempel Gottes[3]. Ein besonderer Ausdruck dieses Gehorsams gegen Gott ist das Opfer des Gebets[4], des Dank- und Bittgebets, in Verbindung mit Fasten und Werken der Barmherzigkeit (Hebr. 13, 16)[5].

Dies sind lauter Züge aus der Predigt vom Himmelreich, wie dieselben in der Bergpredigt und in den apostolischen Briefen ausgeprägt sind. Die reine Gesinnung, gute Absicht, die um Gottes Willen geübten guten Werke des Fastens, Betens und Almosengebens bilden die Grundlage des christlichen, sittlichen Lebens. Die Idee des Opfers, des Opfers des eigenen Seins und Besitzes, alles dessen, was Gott dem Menschen beschert hat, die Hingabe an Gott bildet den Gottesdienst des wahren Christen, welcher nicht von dieser Welt ist. Diese das Christenthum beherrschende Opferidee mußte aber ebenso im ganzen Cult zu Tage treten und um so mehr beim Herrnmahl, als dasselbe einerseits eine Gedächtnißfeier an das Opfer am Kreuze, andererseits ein Liebesmahl der Gläubigen mit ihrem göttlichen Heiland ist. Wie Jesus sich selbst entäußerte und gehorsam war bis zum Tod, wie er sich für die Sünder hingab und nun einem jeden sein Fleisch und Blut zur Speise darbot, so mußten auch die Gläubigen durch diese Feier und diese Speise zum höchsten Opfersinn begeistert werden. Sie waren bereit, den Mitgläubigen als Brüdern von dem Ihrigen zu geben, sie waren bereit, selbst ihr Leben für Gott hinzuopfern.

Diese Opferidee, welche das ganze christliche Leben beherrschte und dem Gottesdienst wie dem sittlichen Streben den Charakter des Opfers aufprägte, begünstigte die Ausbildung des Opferbegriffes, aber hat ihn nicht erst geschaffen. Sie verband sich vor allem mit der Feier des Abendmahles, aber sie gab diesem nicht erst die Bedeutung eines Opfers. Stand doch das Kreuzesopfer als höchstes Opfer vor dem Geiste des Gläubigen. Wie hätte er in der Gedächtnißfeier und beim Herrnmahl an etwas anderes denken können? Die Malachiasstelle hat gezeigt, wie die geistige Opferidee mit dem unblutigen Opfer, das in heiliger Gesinnung unter Bitten und Danksagungen dem Herrn der Schöpfung dargebracht wurde, verbunden werden konnte und sollte. Eine „greifbare und

---

[1] Barn. 2, 6.

[2] Barn. 2, 5. 7. 8. 10. *Iust.*, Ap. 1, 37. *Tert.*, De idol. 14. Adv. Marc. I, 2; II, 18. 19. 22; IV, 12; V, 4. C. Iud. 5. De or. 28. Vgl. Harnack zu der Stelle und Dogmengesch. I, 174 f. [3] Barn. 6, 15; 16, 7—9.

[4] *Iust.*, Dial. c. Tr. 117. *Clem. Alex.* l. c. VII, 6, 31. *Iren.* l. c. III, 18, 3.

[5] Barn. 3. Doctr. Ap. 8. *Past. Herm.*, S. 5, 1 sqq.

weitreichende" Veränderung[1] brauchte daher der Katholicismus bei dem Opfer, speciell bei der solennen Handlung, die mit der Opferidee in so enge Verbindung gesetzt wurde, bei dem Herrnmahl, nur für diejenigen vorzunehmen, welche in der Stiftung des Herrn von vornherein den Opfercharakter bestreiten. Die Väter haben von Anfang an die geistigen Opfer des christlichen Lebens gerade mit diesem Opfer verbunden, weil sie in ihm die ganze Opferidee verwirklicht fanden. Die Feier des Abendmahles war der Mittelpunkt wie für den Cultus der Gemeinde, so für ihr Leben als Gemeinde. Die Danksagung für die überschwängliche, herablassende Barmherzigkeit, der Preis- und Lobgesang für die höchste Offenbarung der göttlichen Liebe und Majestät verbinden sich unwillkürlich mit der erhabenen Feier. Haben die Israeliten ihrem Gott, der sie aus der Knechtschaft befreit und gegen die Feinde beschützt und unter ihnen zu wohnen sich herabgelassen hatte, die begeisterten Psalmengesänge gewidmet, so konnten die Christen nicht säumen, bei der Feier der heiligen Geheimnisse in Liedern und Hymnen das Lob dessen zu verkünden, der in Menschengestalt auf Erden erschienen war und in Brodsgestalt als Opfer und Speise unter den Seinen zugegen ist. Daraus mußte sich die Messe bilden, welche ihrem wesentlichen Inhalte nach so alt als die Kirche ist. Sämmtliche alte Liturgien stimmen hierin miteinander überein. So betet z. B. in der syrischen Liturgie der Priester: „Vater der Wahrheit! siehe da deinen Sohn, ein dir wohlgefälliges Schlachtopfer. Nimm ihn an, der für mich gestorben ist, und sei gnädig durch ihn. Nimm dieses Opfer an aus meinen Händen und sei mir barmherzig, gedenke nicht mehr der Sünden, die ich vor deiner Majestät begangen. Siehe da das Blut, welches auf Golgotha von den Missethätern ist vergossen worden; es fleht um Gnade für mich; nimm mein Gebet an um seinetwillen." [2]

Die gemeinsame Mahlzeit war Ausdruck der brüderlichen Gemeinschaft; die Gebete, welche damit verbunden wurden, waren das Mittel, um im Dank und in der Bitte alles vor Gott zu bringen, was die Gemeinde bewegte; die Aufbringung der Elemente erweiterte sich naturgemäß zur Darbringung von Gaben für die armen Mitbrüder, welche sie auf diese Weise aus der Hand Gottes selbst empfingen. „In allen diesen Beziehungen stellte sich aber die heilige Handlung als ein Gemeindeopfer dar, und zwar als ein Opfer des Dankes (εὐχαριστία), wie sie auch genannt worden ist. Als Opferhandlung konnten alle die alttestamentlichen termini technici für das Opfern auf sie angewendet und die ganze Fülle von Ideen, die sich im Alten Testament an diese knüpften, in sie eingeführt werden. Man kann nicht sagen, daß damit etwas schlechthin Fremdes in die Handlung eingetragen worden wäre, mag es auch zweifelhaft sein, ob in der Idee ihres Stifters die Mahlzeit als Opfermahlzeit gedacht worden ist." [3]

Wäre dies wirklich zweifelhaft, so würde der Apostel im Korintherbrief den Zweifel beseitigt haben. Wäre man aber gegen allen Augenschein auch hierüber noch im Zweifel, so müßte die ganze hieran sich anschließende Tradition volle Gewißheit verschaffen. Läge die in allen Religionen wesentliche Opfer-

[1] Harnack a. a. O. I, 175.
[2] Franz, Epikl. 2, 30. [3] Harnack a. a. O. I, 178 f.

idee nicht so tief im Grund der christlichen Religion, in der Lehre von der Menschwerdung und vom Opfer am Kreuze, so hätte sie nicht in der ältesten Zeit bereits das ganze christliche Leben beherrschen und im Opfer der Eucharistie ihren vollendeten Ausdruck erhalten können[1]. Aber nicht nur die Idee und die Sache, sondern auch das Wort findet sich für dieses Opfer schon in der ersten Zeit des Urchristenthums. Die Apostellehre berichtet von dem Opfer (θυσία) der Christen in ihrem Leben und in der Eucharistie wie von einer selbstverständlichen Sache[2]. Die Opferhandlung selbst wird von Ignatius dargestellt, indem er die eine Eucharistie empfiehlt: „Denn es ist ein Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und ein Kelch zur Einheit seines Blutes, ein Altar wie ein Bischof u. s. w.“[3] Er bezeichnet die Eucharistie als Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus, welcher für unsere Sünden gelitten hat und vom Vater in seiner Güte von den Todten auferweckt worden ist[4]. Die wiederholte Erwähnung des Altars, durch den man mit dem Bischof, den Presbytern und Diakonen in Verbindung tritt und die Zugehörigkeit zur Kirche documentirt, sowie die Bemerkung, daß durch die Feier der Liturgie die Kräfte des Satans gebrochen werden[5], zeigen den Zusammenhang mit dem Altar des Kreuzes, auf welchem die Macht des Satans zerstört wurde.

Clemens von Rom vergleicht die Bischöfe und Diakonen mit den alttestamentlichen Priestern und Leviten und bezeichnet das Opfern (προσφορὰς ποιεῖν) als ihre Hauptfunction[6]. Er ermahnt, die Opfer- und Dienstleistungen (προσφορὰς καὶ λειτουργίας) nach der vorgeschriebenen Ordnung und zu der vorgeschriebenen Zeit darzubringen. Wie im Alten Testament dem Hohenpriester, den Priestern und Leviten der besondere Dienst vorgeschrieben war und die Laien ihre eigenen Vorschriften gehabt haben, so haben die Apostel die Bischöfe und Diakonen für den Dienst eingesetzt. Deshalb ist es für die Korinther keine geringe Sünde, wenn sie diejenigen, welche tadellos und heilig diese Gaben dargebracht haben (προσφέρειν τὰ δῶρα), vom Episkopat entfernen. Da δῶρα und προσφοραί Wechselbegriffe bei Clemens sind und die λειτουργία der Bischöfe und Diakonen mit der Liturgie der alttestamentlichen Priester verglichen wird, so kann Clemens nur an ein analoges Opfer im Neuen Bunde denken. Worin dies bestehe, deutet er durch εὐχαριστεῖν an, wodurch nicht ein bloßes Dankgebet, sondern die εὐχαριστία als eine Gott dargebrachte προσφορά gemeint ist. Das Gebet könnte zu jeder Zeit und an jedem Ort verrichtet werden, das äußere Opfer des Bischofs ist aber nach Zeit und Ort bestimmt. Als Opfer des Bischofs kann es auch nicht von den Gaben für die Armen erklärt werden. Diese sind überhaupt im Zusammenhang gar nicht angedeutet[7].

---

[1] Höfling, Die Lehre der apostolischen Väter Barnabas, Clemens von Rom, Ignatius und Polykarp vom Opfer im christlichen Cultus. Erlangen 1841. Des Clemens von Alexandrien Lehre vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. 1842. Die Lehre Justins vom Opfer im christlichen Cultus. 1839. Dissertatio, qua Origenis doctrina de sacrificiis christianorum in examen vocatur. 1840.

[2] C. 14: Κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε . . ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ . . . ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου. Ἐν παντὶ τόπῳ κτλ. (Mal. 1, 11).

[3] Ad Phil. 4. Cf. Ad Magn. 7. Eph. 5. Trall. 7.

[4] Ad Smyrn. 7, 1; 8, 1. [5] Ad Eph. 13. [6] C. 40—44.

[7] Wrede, Untersuchungen über den ersten Clemensbrief. 1891. S. 20 meint, am

Daß bei Justin die Abendmahlshandlung als Opferhandlung dargestellt wird, ist unbestritten. Streitig ist nur, ob er an ein Opfern des Leibes Christi gedacht habe, oder auch bei ihm der Opferact lediglich in dem εὐχαριστίαν ποιεῖν bestehe, wodurch aus dem κοινὸς ἄρτος der ἄρτος τῆς εὐχαριστίας werde. „Das Abendmahlsopfer ist dem Wesen und der Hauptsache nach, abgesehen nämlich von dem in der kirchlichen Praxis damit in Verbindung stehenden Almosenopfer, nichts als ein Gebetsopfer, der Opferact der Christen auch hier kein anderer als ein Gebetsact.“ [1] Dem widerspricht aber 1. daß der Vorsteher der Gemeinde als der Opfernde erscheint, 2. daß εὐχαριστίαν ποιεῖσθαι und εὐχαριστηθεῖσα τροφή sich nicht auf ein bloßes Gebetsopfer beziehen können, und 3. daß ausdrücklich auf die Einsetzungsworte: „Thut dies zu meinem Andenken, das ist mein Leib“, Bezug genommen ist. Wenn εὐχαριστία als Dankgebet aufgefaßt wird, so bezieht sich dieses wieder auf den Einsetzungsritus, schließt also die Consecration nicht aus, sondern ein. Wenn Justin Apol. 1, 13 und im Dialog nur die Gebete hervorhebt, so spricht dies nicht gegen den klaren Wortlaut der Hauptstelle, weil er für seinen Zweck nicht bei jeder Gelegenheit auf die Eucharistie einzugehen brauchte; dies im Dialog um so weniger, als er sich auf Mal. 1, 11 beruft (28) und dieses Opfer als die eucharistische Erinnerungsfeier erklärt. Malachias habe geweissagt von den Opfern, welche an allen Orten von den Heiden dargebracht werden, d. h. von dem Brod und Kelch der Eucharistie (41). Kann dies nur ein Gebetsopfer sein? Justin beruft sich sodann auf Is. 33, 13—19 für das Brod, von welchem uns Jesus befohlen habe, es zum Gedächtniß seines Leibes zu machen, und für den Kelch, von welchem er befohlen, ihn zum Andenken seines Blutes durch Danksagung (εὐχαριστοῦντας) zu machen (70).

Auch im Kap. 117 geht Justin über das Gebetsopfer hinaus. „Alle Opfer also in seinem Namen, welche Jesus zu vollbringen angeordnet hat, d. h. welche in der Eucharistie des Brodes und Kelches an allen Orten von den Christen dargebracht werden, sind Gott, wie er vorausbezeugt (Mal. 1, 11), angenehm; die aber, welche von euch und von jenen euern Priestern dargebracht werden, verwirft er.“ Dem Juden, der diese Weissagung auf die Gebete der Juden in der Zerstreuung bezieht, erwiedert Justin: „Auch ich sage, daß die Bitten und Danksagungen, welche von Würdigen geschehen, allein vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer sind. Dieses allein haben auch die Christen zu thun gelernt, auch bei der Erinnerungsfeier ihrer trockenen und nassen Nahrung, bei welcher auch des Leidens, welches der Sohn Gottes für sie übernommen hat, gedacht wird.“ Hiermit ist das Gebetsopfer in unmittelbare Verbindung mit der Gedächtnißfeier an das Leiden Christi, d. h. mit der Eucharistie gesetzt. Justin zeigt nur, was wir schon aus der Apostellehre erfahren, daß Gebet und Danksagung mit dem Opfer verbunden sind, das reine, unbefleckte Herz das Opfer für den Empfänger selbst heilbringend macht.

Man mag hier die Ideen des Opfers und einer von Gott gewährten Gabe, also etwa Opfer und Sacrament, streng auseinandergehalten finden und

---

wahrscheinlichsten sei mit Weizsäcker und Harnack an die Elemente aus den Gemeindegaben zu denken. Diese Elemente wurden aber zum Opfer der Eucharistie verwendet.

[1] Harnack a. a. O. I, 179 (Apol. 1, 13. 65—67. Dial. 28. 29. 41. 70. 116—118).

von jener Auffassung, „nach welcher der im Brode sich darstellende Leib Christi das von der Gemeinde dargebrachte Opfer sei", keine sichere Spur finden, „aber man fühlt sich hier fast aufgefordert, die spätere Entwicklung der Vorstellungen unter Berücksichtigung der antiken, hellenischen Opfervorstellungen aus den Prämissen zu construiren" [1]. Gewiß sind diese Prämissen so stark, daß nur, wer principiell die Opferidee aus der Lehre der Alten über die Eucharistie fern halten will, die nothwendigen Folgerungen nicht ziehen kann. Es ist verfehlt, wenn man nur da, wo eine systematische Darstellung gegeben wird, das Vorhandensein der Sache anerkennt, da man doch zugeben muß, daß stets die Praxis der Theorie vorausgeeilt sei. Die Apologeten hatten gar nicht die Aufgabe, diese inneren Angelegenheiten vor dem großen Publikum auseinanderzusetzen; ihnen genügte es, Juden und Heiden gegenüber zu zeigen, daß der christliche Gottesdienst ein geistiger und heiliger war. Wenn aber bei der geistigen Nahrung und beim Opfer immer wieder die Rede ist von der Eucharistie, von Brod und Wein, von Fleisch und Blut, so ist ja der Opfercharakter nicht bloß des Gemeindeactes, sondern der Handlung an sich, hinlänglich angedeutet. Es ist nicht richtig, daß der Begriff des Fleisches Christi, welches Ignatius als Dankopfer bezeichnet, ein spiritueller ist, und umgekehrt, daß Justin das wirkliche Fleisch im Blute sieht, aber die Idee des Opfers nicht auf dasselbe bezieht. Beide sind von der spätern Auffassung höchstens noch insofern entfernt, als sie nicht so klar und bestimmt wie die späteren sich ausdrücken. Dies wird man aber billigerweise auch nicht verlangen dürfen.

Auch bei Irenäus und Tertullian findet sich selbstverständlich der „alte Opferbegriff, daß die Gesinnung des Christen wie sein Opfer, so das ganze Leben heilige und zum Gott wohlgefälligen Opfer mache, wesentlich unverändert" [2], denn dieser Begriff hat stets die Grundlage des ganzen christlichen Lebens gebildet [3]. Auch beweist der „schöne Ausspruch" Iren. IV, 18, 3: „Nicht die Opfer heiligen den Menschen, denn Gott bedarf des Opfers nicht, sondern das Gewissen dessen, welcher das Opfer darbringt, heiligt es, wenn es rein ist, und bewirkt, daß Gott es empfängt wie von einem Freunde", nichts gegen die eigentliche Opferidee; denn er ist eben eine in der Apostellehre (14, 2) vorkommende Anwendung von Matth. 5, 23. 24, worauf sich Irenäus ausdrücklich beruft. Wie der Herr dort von dem Opfer ausgeht, so verwirft auch Irenäus das Opfer nicht, sondern verlangt nur die Uebereinstimmung der innern Gesinnung mit der äußern Opferhandlung, weil diese ohne jene Gott nicht gefallen kann, wie das Beispiel von Abel und Kain zeigt. „Nicht das Opfer an sich ist verworfen worden, denn Opfer sind dort (im Alten Testament) und hier, Opfer beim Volk, Opfer in der Kirche, sondern die Art ist verändert worden, da es nicht mehr von Knechten, sondern von Freien dargebracht wird" (2).

Wichtiger ist, zu erfahren, wie Irenäus seine Opferidee auf das Abendmahl anwendet. „Eine Alteration der Opfervorstellung in ihrer Verbindung mit dem Abendmahl läßt sich noch nicht nachweisen", lautet die Antwort,

---

[1] Harnack a. a. O. I, 181. [2] Harnack a. a. O. I, 386.
[3] Probst, Lit. S. 183.

welche aber bereits zugibt, daß Irenäus den Opfercharakter der Eucharistie voll anerkennt. Schon Massuet hat gegen Grabe bemerkt, er müsse ihm dafür dankbar sein, daß er zugebe, Irenäus und alle alten Väter vorher und nachher haben die Eucharistie für ein wahres und eigentliches Opfer gehalten [1]. Er gebe zu, daß die Worte derselben, besonders die des Irenäus, nicht für die geistigen Opfer des zerknirschten Herzens, des Gebets, Lobes, der Danksagung und Wohlthätigkeit, welche jeder Zeit und jedem Gesetz gemeinsam gewesen seien, verdreht werden können, sondern von der Opferung des Neuen Testaments, und zwar von der äußern Opferung verstanden werden müssen. Nachdem Irenäus eine Vergleichung zwischen dem Alten und Neuen Testament angestellt und gezeigt hat, daß die alttestamentlichen Opfer nur zur Vorbereitung des neutestamentlichen dienten, Schatten und Figuren der Wahrheit waren, wie schon Malachias vorausgesagt hatte, fährt er fort, Jesus habe, letztere Prophetie erfüllend, ein neues Opfer für den Neuen Bund gelehrt, welches die Kirche von den Aposteln empfangen hat und auf der ganzen Welt Gott darbringt. Er gab nämlich seinen Jüngern den Rath, Gott die Erstlinge aus seinen Geschöpfen darzubringen, und segnete nun das Brod und den Kelch [2]. Und dieses ist das Opfer (oblatio), welches der Herr auf der ganzen Welt darzubringen gelehrt hat, das reine Opfer (sacrificium), welches die Kirche in der Einfachheit darbringt. „Wir müssen nämlich Gott ein Opfer darbringen und in allem dankbar gegen Gott den Schöpfer erfunden werden, indem wir in reiner Gesinnung und im Glauben ohne Heuchelei, in der festen Hoffnung, in der glühenden Liebe die Erstlinge der Geschöpfe, welche ihm gehören, darbringen. Und dieses Opfer bringt allein die Kirche rein dem Schöpfer dar, indem sie ihm zur Danksagung von seiner Schöpfung opfert. Die Juden opfern aber nicht, denn ihre Hände sind voll Blut; denn sie haben das Wort Gottes, welches Gott geopfert wird, nicht aufgenommen. Aber auch nicht alle Synagogen der Häretiker (opfern).“ [3] Dieses Opfer in der Kirche, dasselbe, welches Christus dargebracht und eingesetzt hat, vertheidigt Irenäus gegen die Häretiker (Valentinianer, Marcioniten), welche zwar die Eucharistie als Opfer feierten, aber durch ihre falsche Lehre über die Schöpfung und Menschwerdung das Wesen des Opfers wieder zerstörten, weil sie Gott nicht von ihm geschaffene Gaben darbringen wollten. Dieses Opfer sollen die Gläubigen „ohne Unterlaß zum Altar bringen“ [4]; denn wie Gott den Juden befohlen hat, Opfer darzubringen, nicht weil er derselben bedurfte, sondern damit sie Gott dienen lernten, so will er auch, daß es von uns geschehe, damit wir nicht unfruchtbar seien.

Man kann aus der Darstellung des Irenäus bereits entnehmen, welches die wesentlichen Theile der Opferhandlung waren; denn er unterscheidet die Darbringung (oblatio, προσφορά), nämlich der creatürlichen Gaben von Brod und Wein, sodann die Anrufung des Heiligen Geistes (invocatio, ἐπίκλησις), wodurch jene Gaben in den Leib und das Blut des Herrn umgewandelt werden, so daß die wahre Opfergabe Christus, das Wort Gottes, ist, und

---

[1] *Iren.* ed. Stieren II, 327. 967 sq. Vgl. Möhler, Patrol. S. 388. Probst, Lit. S. 126 ff.

[2] Adv. H. IV, 17, 5. [3] L. c. IV, 18, 1. 4. [4] L. c. IV, 18, 6.

endlich die Communion, den Genuß des Leibes und Blutes, welcher die Theilnahme der Gläubigen am göttlichen Mahle sichert, wenn er in der katholischen Kirche vollzogen wird.

Ob durch Tertullian zwar keine „Alteration", aber doch eine „Verschiebung" der Opfervorstellung bewirkt worden sei, insofern er innerhalb des christlichen Opferlebens das Fasten, die freiwillige Ehelosigkeit, das Martyrium u. s. w. nicht nur besonders hervorhebt und ihren religiösen Werth betont, was auch schon früher geschehen, sondern diesen Leistungen auch eine Gott versöhnende Bedeutung beilegt und von ihnen den runden Ausdruck „merita" gebraucht [1], soll beim Sacrament der Buße näher besprochen werden; hinsichtlich des Opfers im Cultus ist er, wie Irenäus, ein Zeuge des Opferbegriffes der katholischen Kirche. Er lehrt nicht nur die reale Gegenwart des Fleisches und Blutes zur Erinnerung an den Kreuzestod, sondern nennt auch die Eucharistie selbst ein Opfer, spricht von einem Abendmahlsopfer. Da einige an den Festtagen den Friedenskuß verweigerten, so fragte er sie: „Wann ist aber die Pax mehr mit den Brüdern auszutauschen, als wenn sie mit Gebet empfehlungswerther emporsteigt? Was für ein Opfer gibt es, von welchem man ohne Frieden weggeht . . .? Ebenso glauben auch die meisten, man dürfe an den Stationstagen nicht an den Opfergebeten theilnehmen, weil die Station mit dem Empfang des Leibes Christi zu beendigen sei. Also löst die Eucharistie den frommen Gehorsam gegen Gott auf oder verpflichtet sie noch mehr? Wird nicht deine Station feierlicher sein, wenn du beim Altare Gottes stehst? Nachdem der Leib des Herrn empfangen und aufbewahrt worden ist, ist beides, die Theilnahme am Opfer (participatio sacrificii) und die Ausführung der Pflicht gewahrt." [2] Tertullian kennt bereits das Opfer für Lebende und Verstorbene [3]. Das Volk empfing dabei das Sacrament, genoß es entweder unmittelbar oder nahm es mit nach Hause, um es daselbst morgens zu genießen. Die Darbringung des Opfers in der Kirche rechnet er neben der Verkündigung des Wortes Gottes zu den Gründen, welche die Frauen zum Ausgehen berechtigen [4].

Den öffentlichen Gottesdienst, bei welchem das Opfer dargebracht wurde (offerre sacrificium), nennt Tertullian die Herrenfeier (dominica sollemnia). Zu dieser Feier (celebrare) versammeln sich (colligere) die Gläubigen selbst während der Verfolgung, sei es bei Tag oder bei Nacht, seien es viele oder zwei oder drei; denn es heißt, „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" [5]. Nach der Ordnung des Melchisedech bringt dabei der Priester Gott das Opfer dar. Wenn er sagt, der Geheilte bringe Gebet und Danksagung als Opfer im Tempel durch Jesus Christus, den katholischen Priester des Vaters, dar [6], so ist Christus als der Opfernde (verus pontifex) dargestellt; aber die Gläubigen sind nicht allgemein seine Organe oder Diener, sondern unter dem Hohenpriester Christus stehen andere Priester, die als seine Stellvertreter opfern [7] und vom Opferaltar den Leib des

---

[1] Harnack a. a. O. I, 386 f. [2] De or. 14.
[3] Ad Scap. 2. De cor. 3. De exh. cast. 11. De mon. 10.
[4] De cult. fem. 2, 11. Probst, Lit. S. 183 ff.
[5] De fuga 14. [6] Adv. Marc. IV, 9. 35.
[7] De exh. cast. 11. De mon. 10.

Herrn den Gläubigen darreichen [1]. Ist es dem Weibe nicht gestattet, in der Kirche zu reden, zu lehren, zu taufen und zu opfern, so gehört es zum Amt des Priesters, zu lehren, zu taufen, zu opfern. Auch wenn er bemerkt, daß der Teufel in den Mysterien die Wahrheit nachäffe, indem er unter anderem in den Mithrasmysterien auch das Opfer des Brodes feiere (celebrat et panis oblationem), so setzt er das christliche Opfer voraus, und zwar das Opfer des eucharistischen Brodes, denn an ein gewöhnliches Brod denkt kein Kirchenvater. Tertullian selbst stellt den sacrificia terrenarum oblationum die sacrificia spiritualia gegenüber [2] und nennt das eucharistische Brod den Leib des Herrn [3], welches man beim Herrnmahl (convivium dominicum), beim Opfer erhalte. Die Opfergebete (sacrificiorum orationes), zu denen insbesondere die Danksagung über das Brod mit den Worten des Herrn: „Dies ist mein Leib", gehörte, beweisen, daß nicht das Gebetsopfer, sondern das wirkliche, äußere Opfer den Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes bildete, das Opfer, welches der Priester (sacerdos) Gott darbrachte, an welchem der Gläubige durch Gebet und Danksagung und durch die Communion theilnahm.

Es ist daher nicht sehr wahrscheinlich, daß Cyprian „einen neuen Opferbegriff im Cultus aufgestellt" hat [4], wenn es auch begreiflich und selbstverständlich ist, daß er, wie die Lehre vom Priesterthum, so auch die Lehre vom Opfer weiter ausgebildet hat, indem er die Zusammengehörigkeit des Abendmahlsopfers mit dem speciellen Priesterthum, die Beziehung zum Kreuzesopfer hervorhebt und die Abendmahlsfeier unter den Gesichtspunkt der Incorporation der Gemeinde und der einzelnen in Christus stellt und zuerst in deutlicher Weise bezeugt [5], daß der Commemoration der Offerirenden (vivi et defuncti) eine besondere Bedeutung beigelegt wurde, denn die Grundlage hierfür ist ja in der Schrift und in der bis dahin reichenden Ueberlieferung gegeben [6]. Der Satz: „Die Umwandlung des Cultus nach dem Muster der antiken Mysterien und des heidnischen Opferwesens ist evident und von protestantischen Gelehrten allerseits zugestanden" [7], hat nur betreffs des zweiten Theils seine Richtigkeit, weil diese Gelehrten überhaupt das Opfer in der ältesten Kirche läugnen. Uebrigens beweist Cyprian gerade aus dem allgemeinen Gebrauch der Opfer bei den Heiden, daß es überhaupt keine Religion ohne Opfer gebe [8].

Wenn sacrificare, sacrificium celebrare an allen Stellen das Abendmahlsopfer vollziehen heißt und das Gebet niemals schlechthin „Opfer" genannt wird, dagegen preces und sacrificium oder manchmal auch oblatio und sacrificium zusammengestellt werden, so hat Cyprian nichts Neues geschaffen, sondern nur die überkommenen Termini genauer fixirt. Auch bei Irenäus und Tertullian kommen oblatio und sacrificium nebeneinander vor und ihre Bezeichnung der Gebete als Opfer gilt, wo sie nicht mit der Eucharistie verbunden sind, nur im weitern Sinne. Die Eucharistie ist aber das mit Gebet verbundene Opfer

---

[1] De or. 14 (19). [2] De praesc. 14. Adv. Iud. 5. [3] Ad ux. 2, 4. 5. 9.

[4] Harnack a. a. O. I, 388. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. Erl. 1851. Dagegen Döllinger, Hippolyt. S. 345 f. [5] Harnack a. a. O. I, 390.

[6] Vgl. Probst a. a. O. S. 215 f. [7] Harnack a. a. O. I, 392.

[8] Ad Demetrian. c. 12: Fumant ubique in templis vestris hostiarum busta et rogi pecorum, et Dei altaria vel nulla sunt vel occulta.

überhaupt, nicht lediglich ein Danksagungsopfer. Auch die Berufung auf das, was der Herr zu thun befohlen hat, findet sich bei den Früheren; ποιεῖν ist bis heute der gewöhnliche Ausdruck dafür. Damit ist auch die Beziehung auf das Kreuzesopfer gegeben, welche in dem nach dem Hebräerbrief allgemein üblichen Vorbild des Melchisedech schon nahegelegt ist[1] und durch den Korintherbrief eingeschärft wurde[2]. Die „Erinnerung" und die Nachahmung des Herrn sind die Grundlagen der ganzen Lehre, aber durch die Schrift vorgezeichnet, nicht aus den antiken Mysterien entlehnt. Ist bei Cyprian „die Vorstellung der priesterlichen Wiederholung des Opfers Christi" erreicht, so hat er nur das Bestehende vollends ausgebaut. „Wenn Jesus Christus, unser Herr und Gott, selbst der Hohepriester Gottes und des Vaters ist und dem Vater sich selbst zuerst als Opfer dargebracht und empfohlen hat, dieses zu seinem Andenken zu thun, so verwaltet offenbar jener Priester sein Amt wahrhaft an Christi Statt, der das, was Christus gethan hat, nachthut; und bringt das wahre und volle Opfer (sacrificium verum et plenum) dann in der Kirche Gott, dem Vater, dar, wenn er die Darbringung gerade so vollzieht, wie er sieht, daß es Christus selbst dargebracht hat."[3] Wir thun seines Leidens bei allen Opfern Erwähnung; denn das Opfer, welches wir darbringen, ist das Leiden des Herrn[4]. Wer nicht Wein in den Kelch thut, vereitelt das Opfer[5], weil, abgesehen von der ursprünglichen Einsetzung, das Blut Christi nicht in dem Kelche zu sein scheinen kann, wenn der Wein im Kelche fehlt, durch den Christi Blut gezeigt wird. Ist dieses Blut Christi der Lösepreis unserer Erlösung und das Mittel unserer Wiederbelebung, so ist es identisch mit dem am Kreuze vergossenen; daß es aber für uns vergossen ist, deutet die Beimischung von Wasser an, welches die Gemeinschaft des Volkes mit Christus ausdrückt. Wenn also auch einer aus unseren Vorfahren aus Unkenntniß oder Einfalt nicht das beobachtet und festgehalten hat, was uns Jesus durch sein Beispiel und seine Lehre zu thun angewiesen, so kann man es ihm nachsehen. Nachdem man aber nun unterrichtet ist, daß der Kelch des Herrn mit Wein gemischt dargebracht werden muß, so gibt es für Zuwiderhandelnde keine Verzeihung mehr.

Cyprian kämpft in diesem Brief gegen Mißbräuche, die sich eingeschlichen hatten, setzt also die wesentliche Einrichtung und die Opfervorstellung voraus. Auch die Uebertragung dieser Opfervorstellung auf die consecrirten Elemente hat er „höchst wahrscheinlich schon vorgefunden"[6]. Diese hat aber ihren letzten Grund nicht in dem Bestreben, „in die specifisch priesterliche Opferhandlung das mysteriöse und zauberische Element einzuschließen und das christliche Opfer zu einem wenn auch nicht sichtbar blutigen zu gestalten, nach welchem die verweltlichte Christenheit begehrte"; denn der schroffe Gegensatz zum heidnischen Greuel hätte es den Christen verboten, heidnische Vorstellungen und Gebräuche einzuführen. Die Erinnerung und die Nachahmung des Herrn stempeln das Opfer der Christen zu etwas specifisch Christlichem, von Christus selbst Eingesetztem. Läßt sich in dem Brief noch beobachten, „wie das calicem in commemorationem domini et passionis eius offerre" in das „sanguinem

---

[1] Ep. 63, 3. [2] L. c. 7. 14. [3] Ep. 63, 11. 14. [4] L. c. 17.
[5] L. c. 9. Cf. De un. 17. [6] Harnack a. a. O. I, 390. A. 2.

Christi offerre" übergeht[1], so ist gewiß keine wesentliche Aenderung geschehen, denn Gefäß und Inhalt werden auch in der Heiligen Schrift vertauscht. Wird aber durch die Nachahmung dessen, was Christus am letzten Abend gethan hat, indem er sich zuerst Gott dem Vater als Opfer darbrachte, die Vorstellung der priesterlichen Wiederholung des Opfers Christi erreicht, so haben wir in der ausgebildeten Lehre Cyprians vom heiligen Opfer das vor uns, was Christus gewollt und eingesetzt hat[2].

Aus dieser Bedeutung des täglichen Opfers[3] für die christliche Gemeinde folgt, daß aus demselben alle Kraft und Stärke auf die Gläubigen herabströmt. In ihm findet der Christ Kraft gegen die Versuchung, selbst im Martyrium. Die Verbindung der Gläubigen mit Christus und unter sich wird eine so innige, daß sie auch durch den Tod nicht gelöst wird. Alle nehmen theil an den Früchten dieses Opfers, selbst die abwesenden Brüder und Schwestern, deren im Opfer und Gebet gedacht wird[4]. Nur für Unwürdige soll das Opfer nicht dargebracht werden[5]. Ist ein Glied gestorben, so entrichtet die Gemeinde für dasselbe das weltversöhnende Opfer. Es gilt für eine besonders empfindliche Strafe, wenn die Darbringung des Opfers für die Verstorbenen verweigert wird[6].

Cyprian steht mit dieser Lehre in jener Zeit durchaus nicht isolirt da. Wie er Tertullian zum Vorgänger hat auf afrikanischem Boden, so hat er in der römischen Kirche einen ältern Zeugen für seine Lehre vom Opfer. Zwar sind die Fragmente Hippolyts[7] neuestens stark bezweifelt worden[8], aber die Stelle aus der Erklärung des Buches Daniel bestätigt doch den Grundgedanken. Hippolyt bezeugt unzweideutig die Feier der Eucharistie als des kirchlichen Opfers. Er sagt daselbst, bei der Ankunft des Antichrist werde das Opfer (θυσία καὶ σπονδή), welches jetzt allenthalben von den Völkern Gott dargebracht werde, aufgehoben werden. Dieses Opfer ist doch kein anderes als das, von welchem wie bei Cyprian mit Berufung auf Sprichw. 9, 1—5 in einem Fragment gesagt wird[9]: „Täglich wird sein kostbarer und unbefleckter

---

[1] Cf. *Eus.*, H. e. 1, 13.

[2] Steitz, Das Bußsacrament. S. 39. A. 2 will nach Abeken, Der Gottesdienst der alten Kirche (1853), aus dem Dankopfer, das man bei der Aufnahme der Gefallenen dargebracht und welches in der Darbringung von Brod und Wein, die man Gott aus seinen Gaben widmete, bestanden habe, den „falschen Begriff des römischen Meßopfers" ableiten. Offerre pro lapso s. nomen lapsi heiße, der Gefallene soll in die volle Gemeinschaft Christi und seines Geistes restituirt werden!

[3] Ep. 57, 3. [4] Ep. 62, 4. [5] Ep. 17, 2. [6] Ep. 1, 2.

[7] Bei Fabricius (Opp. Hipp. I, 282). Vgl. Döllinger, Hippolyt und Kallist. 1853. S. 344.

[8] Bardenhewer, Des hl. Hippolytus Commentar zum Buche Daniel. Freiburg 1877. S. 96. A. 3.

[9] Bardenhewer hält die Worte über Spr. 9, 5: τὴν θείαν αὐτοῦ σάρκα καὶ τὸ τίμιον (al. ἅγιον) αὐτοῦ αἷμα δέδωκεν ἡμῖν ἐσθίειν καὶ πίνειν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν für echt, wie er auch in der Danielstelle den Opfercharakter auf das unzweideutigste bezeugt findet. Vgl. auch die Scholien zu Gen. 38 (S. 33 f.), wo gesagt ist, Christus habe der Kirche seinen Leib, sein Blut und die Taufe gegeben. Dadurch sei die Kirche vom Dienst der falschen Götter frei geworden und habe auch für ihre Kinder die Freiheit erlangt „durch Christus und den Empfang seines Leibes und Blutes, weil er das Unterpfand des ewigen Lebens ist für einen jeden, der sich ihm in Demuth naht".

Leib und sein Blut auf dem mystischen und göttlichen Tische des geheimnißvollen göttlichen Mahles geweiht und geopfert."

„Jener Wahn, daß erst Cyprian die Lehre von der Opferung des Leibes Christi in der Kirche ersonnen habe, ist übrigens um so seltsamer, als wir dieselbe Lehre bei griechischen Vätern kurze Zeit nach Cyprian, welche sie doch nicht aus den lateinischen Schriften des Bischofes von Carthago geschöpft haben, als etwas längst Bekanntes vorausgesetzt und vorgetragen finden." [1] Zwar sind die Ausführungen des Origenes über das Opfer der Kirche erst recht verständlich, wenn man die griechische Praxis kennt, weil er mit Vorliebe den Ausdruck Brod und Eucharistie gebraucht, aber Eusebius und Cyrill von Jerusalem berichten uns von der herkömmlichen Einrichtung der griechischen Kirche. Jener schreibt [2]: „Wir bringen dar das zur Besprengung dienende Blut des die Sünden der Welt tilgenden Lammes Gottes, das unsere Seelen reinigt"; dieser bemerkt [3]: „Wir bringen den für unsere Sünden geschlachteten Christus dar." Eusebius stellt aber auch das tägliche Opfer der Christen in Gegensatz zu den blutigen Opfern des Alten Testaments und in Beziehung zu dem einmaligen Opfer des Lammes Gottes am Kreuze. „Da wir die Erinnerung (ὑπόμνησις) seines Leibes und Blutes täglich begehen (ἐπιτελεῖν) und eines bessern Opfers und heiligern Dienstes als die Alten gewürdigt worden sind, so halten wir es nicht für heilig, wieder in die ersten und kraftlosen Elemente zurückzufallen." [4] „Jesus, der ewige Hohepriester, hat ein wunderbares Opfer seinem Vater für unser aller Heil dargebracht und uns ein Andenken hinterlassen, damit wir es statt eines Opfers täglich darbringen." „Wir sind belehrt worden durch den allerhöchsten Hohenpriester, die unblutigen und geistigen Opfer (ἀναίμους καὶ λογικὰς θυσίας) während des ganzen Lebens dem höchsten Gott darzubringen." „Wir opfern daher (Mal. 1, 11) dem höchsten Gott ein Opfer des Lobes, wir opfern das göttliche, ehrwürdige, hochheilige Opfer, wir opfern auf neue Weise nach dem Neuen Bund das reine Opfer." Indem Eusebius noch an das zerknirschte und gedemüthigte Herz, an das Gebet, welches ein Rauchopfer vor Gott sei, erinnert, zeigt er, wie im eucharistischen Opfer das Lob-, Gebet- und Danksagungsopfer vereinigt seien. „Wir opfern also und räuchern, einerseits indem wir das Gedächtniß jenes großen Opfers gemäß den von ihm überlieferten Mysterien vollziehen, Gott für unser Heil Dank sagen und ihm durch religiöse Lieder und heilige Gebete Dank darbringen; andererseits aber, indem wir uns selbst ihm ganz aufopfern, ihm und seinem Hohenpriester, dem Logos, mit Leib und Seele uns unterwerfend."

In gleicher Weise unterscheidet Gregor von Nazianz zwischen den geistigen Opfern des Lobes und Gebetes und der eigenen Reinheit und dem äußern Opfer der Eucharistie. „Da ich nun dieses wußte und mir außerdem nicht unbekannt war, daß niemand des großen Gottes, unseres Opfers und Hohenpriesters, würdig ist, wenn er nicht vorher sich selbst als ein lebendiges, heiliges Opfer dem Herrn dargebracht und ihm vernünftigen und wohlgefälligen Dienst erwiesen, wenn er nicht zuvor Gott ein Opfer des Lobes gebracht und ein zerknirschtes Herz ihm geschenkt habe, die einzige Gabe, die von uns der Geber aller

[1] Döllinger a. a. O. S. 345 f. [2] Ps. 91. P. 608. ed. Montf.
[3] C. M. 5, 10. [4] Dem. ev. 1, 10.

Dinge verlangt: wie hätte ich es wagen dürfen, ihm das äußere Opfer der großen Geheimnisse (d. h. das Kreuzesopfer) darzubringen?" [1] Von seinem Vater erzählt er, daß derselbe „heute darbringt das willige Opfer, den Eingeborenen, den Sohn der Verheißung" [2].

Chrysostomus lehrt so klar und bestimmt in wissenschaftlicher und homiletischer Darstellung das wahre Opfer der Eucharistie, daß seine auf der ganzen griechischen Tradition und Praxis beruhende Lehre als unzweifelhafte Ueberlieferung der griechischen Kirche zu betrachten ist. Nach ihm wird in der Eucharistie „das heilige Opfer dargebracht und Christus, das Lamm Gottes, geopfert" [3]. Die alttestamentlichen Opfer sind nur ein Schatten, ein Bild ohne heilende Kraft. Deshalb wurden sie oft wiederholt, weil sie keine Vergebung, sondern nur einen Erweis der Sünden bewirkten. Anders ist es bei Christus, der ein für allemal das Opfer für die Sünden der Welt dargebracht hat. „Wie aber, opfern nicht auch wir alle Tage? Wohl opfern wir, aber wir begehen das Andenken an seinen Tod und es ist ein Opfer, und es sind nicht viele. Wie denn eines, und nicht viele? Weil es einmal dargebracht wurde wie jenes, das ins Allerheiligste einging. Von dem aber ist dieses das Abbild und von diesem jenes; denn wir opfern immer denselben, und nicht je ein anderes Schaf und morgen wieder ein anderes, sondern immer dasselbe, so daß das Opfer eines ist.... Wie also derjenige, welcher geopfert wird, überall ein Leib ist und nicht viele Leiber, so ist auch ein Opfer. Jenes, welches damals dargebracht wurde, bringen auch wir jetzt dar, und dieses ist unerschöpflich. Dieses geschieht zum Andenken daran, was damals geschah.... Kein anderes Opfer, als welches der Hohepriester damals opferte, sondern dasselbe opfern wir immer oder vielmehr wir begehen das Andenken des Opfers." [4] „Wenn du siehst, wie der Herr als Schlachtopfer auf dem Altare liegt, der Priester vor dem Opfer steht und betet und wie alle geröthet erscheinen von jenem kostbaren Blute: glaubst du dann noch unter Menschen zu sein und auf Erden zu weilen?" [5]

Cyrill von Alexandrien sagt: „Christus nimmt uns heute zum Mahle auf, Christus bedient uns heute, Christus der Liebhaber der Menschen, erquickt uns. Schrecklich ist es zu sagen, furchtbar zu vollenden. Jenes Mastkalb wird geschlachtet; das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, wird geschlachtet. Der Vater freut sich, der Sohn opfert sich freiwillig." [6]

Gehen wir aber zu der Liturgie über, so finden wir überall den vollen Opfercharakter [7]. In den abendländischen Missalen, die nach Leo und Gelasius genannt sind, in der ambrosianischen und mozarabischen Liturgie wie in allen Liturgien des Morgenlandes ist von der Darbringung des Opfers (hostia, θυσία), vom Opfer des Neuen Bundes nach der Ordnung Melchisedechs, von dem geistigen, unblutigen Opfer des Leibes und Blutes Christi die Rede. Die Feier der Eucharistie wird das Opfer unserer Erlösung, Versöhnung, das

---

[1] De fuga 95.

[2] Or. 1, 7 (in resurr.). Cf. *Athan.*, Ps. 49, 23. Vgl. auch Hilt, Gregor von Nyssa S. 212 f., wo das Opfer beim Abendmahl erklärt wird.

[3] In ep. ad Eph. H. 3, 4. [4] In ep. ad Hebr. H. 19, 3. [5] De sac. 3, 4.

[6] H. 10. de myst. coena (Opp. 10, 1017). Cf. *Theodoret.*, In Ps. 109, 4.

[7] Bickell, Messe. S. 131 ff.

Ganzopfer genannt; ein immerwährendes geistiges Opfer, dessen Figur Abel eingeführt hatte, das Paschalamm zeigte, der Priester Melchisedech darstellte, aber das wahre Lamm, der ewige Hohepriester erfüllte.

In der Grundschrift der Apostolischen Constitutionen soll die Annahme einer wiederholten Opferung Christi fehlen, obgleich die Abendmahlshandlung ganz und gar eine priesterliche geworden sei[1]. Wenn aber für das Neue Testament die εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι genannt werden[2], so ist schon durch letzteres Wort die Beziehung auf die Eucharistie nahegelegt. Auch Origenes verbindet nach 1 Timotheus δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις καὶ εὐχαριστίας, findet aber das Dankgebet im Danke für die Güter, die man entweder durch die Erkenntniß begriffen, oder die derjenige, welcher sie empfing, vor Augen sieht, was beides auf den Dank bei der Eucharistie für alle Wohlthaten der Schöpfung und Erlösung und auf die Gaben des Altars bezogen werden kann, diese sind aber die Erstlinge von Brod und Wein[3]. Dem entspricht es, wenn es von den alttestamentlichen Erstlingen und Zehnten in den Constitutionen heißt, daß sie nun ersetzt seien durch die προσφοραὶ αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προσφερόμεναι κυρίῳ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντος. Dadurch ist deutlich das Opfer der Messe als ein durch Christus dargebrachtes auf den Kreuzestod bezügliches Opfer dargestellt, was im Frühern seine Voraussetzung haben mußte. Nach den Gebeten wurde das Opfer vom Bischof vollzogen, indem das ganze Volk stand und ruhig betete, und nachdem das Opfer vollendet war, nahm jede Abtheilung an dem Leib und Blut des Herrn theil (τοῦ κυριακοῦ σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος)[4].

Ephräm, der Syrer, stellt das Meßopfer als Feuer und Geist dar,

---

[1] Harnack a. a. O. I, 391. A. Das λογικὴ καὶ ἀναίμακτος καὶ μυστικὴ θυσία (6, 23) gehört dem Interpolator an. „Wir besitzen daher außer einer Stelle in der apostolischen Kirchenordnung: ἡ προσφορὰ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος, keine Beweise, daß man vor der Zeit des Eusebius im Orient von einem Opfer des Leibes Christi im Abendmahl geredet hat. Daraus ist übrigens keineswegs zu schließen, daß man das Mystische in der Opferfeier dort weniger betont hat."

[2] 2, 25, 11. *Orig.*, De or. 14. Vgl. Probst, Lit. S. 142 ff. 162 ff.

[3] In Lev. H. 13, 3: „Wenn du zurückgehst auf jenes Brod, das vom Himmel kam und dieser Welt das Leben gibt, jenes Schaubrod, welches Gott gesetzt hat zur Versöhnung durch den Glauben an sein Blut, und wenn du zurückblickst auf jenes Gedächtniß, von welchem der Herr sagt: Thut dies zu meinem Andenken, so wirst du finden, daß dieses das alleinige Gedächtniß ist, welches Gott mit den Menschen versöhnt. Wenn du also die Mysterien der Kirche aufmerksam erwägst, wirst du in dem, was das Gesetz vorschreibt, ein Vorbild der künftigen Wahrheit finden." „Das Symbol unseres Dankes gegen Gott ist jenes Brod, welches Eucharistie genannt wird." (C. Cels. 8, 57. Cf. 8, 13.)

[4] 2, 57, 14; 8, 55. Probst, Lit. S. 178 f. 6, 23, 2 soll dem Interpolator angehören, doch ist die Idee vom eucharistischen Opfer der ganzen griechischen Praxis entsprechend. Cf. 6, 22; 30, 1 und *Cyr. Hier.*, C. M. 5, 9. Bemerkenswerth ist, daß bereits Athenagoras von einem unblutigen Opfer und einem vernünftigen Gottesdienst der Christen spricht (Leg. pro Christ. 13). Dieses unblutige Opfer im Gegensatz zu den Opfern der Heiden kann nur ein äußeres Opfer sein. Es ist das eucharistische Opfer, denn mit der vorhergenannten Gotteserkenntniß ist es nicht identisch, sondern hängt nur insofern mit ihr zusammen, als es der wahre, vernünftige Ausdruck der Gotteserkenntniß ist. Dies beweist auch die Berufung auf den Schöpfer des Alls, welche von jeher einen Theil der Liturgie (Präfation) gebildet hat. Cf. Ep. ad Diogn. 3. *Iust.*, Ap. 1, 13. *Iren.*, Adv. H. IV, 14, 3. *Tert.*, Ad Scap. 2. Probst, Lit. S. 44 ff. 89.

weil Jesus in demselben den Körperwesen Feuer und Geist zu essen und zu trinken gebe. „Feuer fiel einst zur Strafe verzehrend über Sünder herab. Nun aber läßt sich das Feuer des Allbarmherzigen auf Brod hernieder und wohnt darin. Anstatt jenes Feuers, das Menschen auffraß, esset ihr nun im Brode Feuer und erhaltet das Leben. Weil auf die Opfer des Elias Feuer herniederfuhr und sie verzehrte, ward das Feuer der Barmherzigkeit uns zum Opfer des Lebens. Feuer hat einst die Opfer verzehrt; dein Feuer aber, o unser Herr, essen wir bei deinem Opfer." [1] Wiederholt erwähnt er das Opfer des Altars zur Tilgung der Sündenschuld. „Siehe, du wirst auf unserem Tische geopfert und (durch dein Blut) auf unsere Lippen gesprengt. Möge durch dich unser Gebet aufgenommen werden." [2] Der Syrer Cyrillonas (c. 400) zeigt den Zusammenhang zwischen Abendmahl, Kreuzestod und Erinnerungsfeier in seiner Homilie auf das Pascha [3]: „Unser Herr opferte seinen Leib zuerst selbst, und erst nachher opferten ihn dann die Menschen.... Vorher opferte er als Priester sich selbst, damit jene Fremdlinge nicht das Priesteramt an ihm ausüben sollen.... Er wetzte das Schlachtmesser des Gesetzes, um damit seinen eigenen Leib als Osterlamm zu schlachten.... Er bekleidete sich mit dem wahren Priesterthum und mit der vollkommensten Opferfeier. Er stand da und trug sich selbst aus Liebe und hielt seinen eigenen Leib hoch in seinen Händen.... Er weihte und segnete sich selbst, er betete und sagte Dank über seinen Leib. Er opferte und schlachtete sein eigenes Selbst, er spendete und preßte aus sein lebenverleihendes Blut. Kommt, meine Jünger, empfanget mich, ich will mich in eure Hände legen. So, meine Brüder, sollt ihr zu allen Zeiten thun. Meinen Leib habt ihr verzehrt, vergesset mich nicht! Mein Blut habt ihr getrunken, lasset mich nicht unbeachtet! In meiner Kirche sei dies mein erhabenes Gedächtniß und auf dem Erdkreis werde dies das Pascha."

Von jetzt an kann es sich nimmer um den Beweis für das Opfer, sondern nur mehr um die Erklärung desselben handeln. Ambrosius, Augustinus und andere lateinische Väter gehen von der allgemein anerkannten Thatsache des wahrhaftigen Opfers in der Kirche aus. Wenn Ambrosius sagt: „Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in coelestibus" [4], so gibt er selbst die Erklärung dazu: „Ante agnus offerebatur ... nunc Christus offertur, sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem, et offert se ipse ut peccata nostra dimittat." Er bezeichnet den Hohenpriester Christus als denjenigen, welcher für uns sein Blut opfert; wir wollen ihm folgen, so gut wir können, wir Priester, daß wir das Opfer für das Volk darbringen; obwohl schwach an Verdienst, so doch ehrenvoll durch das Opfer, weil, obgleich Jesus Christus nicht geschaut wird, wie er geopfert wird, er doch auf Erden geopfert wird; ja es wird offenbar, daß er selbst in uns opfert, dessen Worte (sermo) das Opfer, welches dargebracht wird, heiligen [5].

---

[1] Or. 10. Zingerle, Ausgewählte Schriften. Kempten 1873. II, 76; III, 190. 192.
[2] Admon. 24. III, 210.
[3] Bickell, Ausgewählte Gedichte. Kempten 1872. S. 37 ff. 59. Vgl. Gregor von Nyssa, Rede über die Auferstehung (Or. 1. M. III, 612).
[4] De off. 1, 48. [5] Ps. 38, 25. Cf. in Luc. 1, 28.

Augustinus kennt nur „unum quod Deo offertur sacrificium christianorum“ [1]. Er bezieht Eccl. 8, 15 „ad participationem mensae huius, quam sacerdos ipse mediator testamenti novi exhibet sec. ordinem Melchisedech de corpore et sanguine suo. Id enim sacrificium successit omnibus illis sacrificiis veteris testamenti, quae immolabantur in umbra futuri“ [2]. Er nennt dieses Opfer summum et verissimum sacrificium [3], verissimum et singulare sacr. [4] Augustinus stimmt aber nicht nur durchaus mit Cyprian überein, sondern weist auch nach, daß der allgemeine Opferbegriff sich mit dieser speciellen Anwendung recht wohl verträgt. „Wie wir bei Gebet und Lobgesang zu demjenigen, dem wir die Dinge selbst, welche wir auf dem Herzen haben, opfern, sinnbildliche Worte richten, so wissen wir, daß wir beim Opfer nicht einem andern ein sichtbares Opfer darbringen dürfen als jenem, dessen unsichtbares Opfer in unseren Herzen wir sein müssen.“ [5] Deshalb wollte Jesus Christus, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, obwohl er in der Gestalt Gottes mit dem Vater, mit welchem er eins ist, das Opfer empfängt, doch lieber in der Gestalt des Knechtes das Opfer sein, als empfangen, damit nicht jemand bei dieser Gelegenheit meine, man dürfe einer beliebigen Creatur opfern. Hier ist er Priester, selbst der Opfernde, selbst das Opfer. Ein Sacrament davon sollte in den täglichen Opfern in der Kirche vorhanden sein; da diese der Leib ihres Hauptes ist, so lernt sie sich selbst durch ihn darbringen.

Hiermit ist die Erinnerungsfeier (sacramentum memoriae) [6] bereits angedeutet. Augustinus stellt dieselbe in Parallele zu der Feier der alttestamentlichen Opfer. Wie diese eine Erinnerung an das zukünftige Kreuzesopfer waren, so jene eine solche an das vollbrachte Kreuzesopfer. Doch ist Augustinus weit entfernt, beide auf gleiche Linie zu stellen, vielmehr führt er nur den Gedanken des Ambrosius von der umbra und imago weiter aus. Die späteren Lateiner sind hierin Augustinus gefolgt. Fulgentius von Ruspe bemerkt, die katholische Kirche bringe ohne Unterlaß das Opfer des Brodes und Weines dar, in welchem die Danksagung und Erinnerung an das Fleisch Christi enthalten sei. In den alttestamentlichen Opfern wurde bildlich dargestellt (figurate significabatur), was uns geschenkt werden sollte; in diesem Opfer wird sichtbar gezeigt (evidenter ostenditur), was uns bereits geschenkt ist. In jenen Opfern wurde der zukünftige Tod des Sohnes Gottes für die Sünden vorausverkündigt, in diesem wird sein geschehener Tod angezeigt

---

[1] De civ. D. 8, 17. De bapt. III, 19, 27. C. Crescon. 1, 25.

[2] Ps. 39, 7. Cf. De civ. D. 17, 20, 2: Quia pro illis omnibus sacrificiis et oblationibus corpus eius offertur et participantibus ministratur.

[3] De civ. D. 10, 20.

[4] De Sp. et Lit. 11. Cf. De doctr. chr. IV, 21. *Hier.*, Ep. 126. ad Evagr.; in Matth. c. 23; in Ps. 109. *Stentrup* l. c. 2, 358.

[5] De civ. D. 10, 19 sq.: Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium: quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. Huius veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur . . Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt.

[6] C. Faust. 20, 21.

(annuntiatur)[1]. Nach Cäsarius war es nothwendig, „daß Christus am Paschatage das Sacrament seines Leibes und Blutes weihte, damit in geheimnißvoller Weise stets gefeiert werde, was einmal als Lösepreis dargebracht wurde, auf daß, weil die Erlösung zum Heil der Menschen täglich und unaufhörlich sich vollzog, auch die Aufopferung der Erlösung (redemptionis oblatio) beständig sei, und das beständige Opfer im Gedächtniß lebe und immer gegenwärtig sei in der Gnade"[2]. Das Opfer der Kirche ist ein und dasselbe mit dem Opfer Christi am Kreuze, nur die Weise der Opferung ist verschieden. Die Eucharistie ist das unblutige Kreuzesopfer[3].

Gregor der Große hat nur dem „längst Geübten"[4] Ausdruck verliehen, wenn er am Abendmahl als Hauptsache betrachtet, daß es Opfer sei, welches Lebenden und Gestorbenen als Mittel der „laxatio" zu gute komme. Als Opfer ist es Wiederholung des Opfers Christi. In dieser Handlung, deren einzelne Theile Gregor im Anschluß an die bestehende Liturgie mit feierlichem Ritus umgab, wiederholt sich zu unserer Versöhnung Christi Leiden, der „in singulis portionibus totus est"[5]. Seine Ausdrücke für dieses Opfer sind: eucharistia, missa, sacrificium, oblatio, hostia, sacramentum, passionis communio.

Man darf also mit gutem Grund sagen, daß die Auffassung der Eucharistie als Opfer so alt ist als die Kirche[6]. Dies hat auch Luther zugegeben, wenn er sich von vornherein gegen den Traditionsbeweis verwahrte. Er meint, wenn man hieraus für seine Ansicht nichts beibringen könne, so sei es sicherer, alles zu läugnen als das Meßopfer zuzugeben. Er wolle nichts von denen hören, welche schreien, es gehe gegen die Gewohnheit der Kirche, gegen die Bestimmungen der Väter. Dem König von England, welcher Luthers Thorheit belächelte, weil er allein vor allen weise sein wolle, antwortete Luther, die thomistischen Esel wüßten nichts vorzubringen als eine Menge von Menschen und den alten Gebrauch. Deshalb, wenn 1000 Augustini und 1000 Cypriani gegen ihn stehen, kümmere er sich nichts darum. Denn er wisse, daß selbst Propheten gefallen seien, sogar Apostel. „Durch das Wort Gottes beurtheilen wir die Kirche, die Apostel, ja selbst die Engel."[7]

Es ist aber nicht nur die allgemeine Opferidee, wonach das ganze Leben des Christen ein Opfer ist, welche in der Eucharistie zur Darstellung kommt,

---

[1] De fide n. 60. Langen, Kirchenv. S. 165. Röhm, Gegensätze. IV, 289.

[2] Hom. 5 in Pascha. Cf. *Greg. M.*, Dial. 4, 58. *Gaudent. Brix.*, Serm. 2 ad Neoph. Von den Griechen vgl. Theodoret zu Hebr. 8, 4; Eulogius bei Migne 86, 2962; Hesychius zu Lev. 23, 4 ff. Langen a. a. O. S. 165 f. Röhm a. a O. S. 289 f.

[3] *Ioh. Dam.*, De corp. et sang. Dei 1. [4] Harnack a. a. O. III, 240.

[5] Evang. H. 37, 7. Cf. Mor. 1, 24: Sine intermissione pro nobis holocaustum redemptor immolat, qui sine cessatione patri suam pro nobis incarnationem demonstrat; ipsa quippe eius incarnatio nostrae emendationis oblatio est; cumque se hominem ostendit, delicta hominis interveniens diluit. Et humanitatis suae mysterio perenne sacrificium immolat, quia et haec sunt aeterna quae mundat.

[6] Eine Bestreitung des Charakters des Meßopfers im 12. Jahrhundert durch einen Griechen ist „die älteste Urkunde, welche uns berichtet, daß es in Zweifel gezogen worden, ob die Messe wirklich ein Opfer sei". Möhler, Symbolik. S. 307. A. 1.

[7] Cf. *Bell.*, De missa I, 15. Hefele-Hergenröther, Conciliengesch. IX, 125 f.

sondern das Opfer des Gebetes und der Danksagung, soweit diese nicht mit dem eucharistischen Opfer selbst zusammenhängen, gibt nur dem Gefühl der Gläubigen für das erhabene Geschenk und Opfer Ausdruck. Die Erlösung und Schöpfung, die höchsten Wohlthaten Gottes, bilden ja die Voraussetzung dieses Opfers und Mahles. Die Schöpfung liefert die Gaben von Brod und Wein, die Erlösung am Kreuz aber gewährt die Kraft, diese Gaben als den Leib und das Blut desjenigen, der sein Leben für alle dahingegeben hat, vor den Thron des Allerhöchsten zu bringen. Diese Beziehung zum Kreuzesopfer wurde durch die Einsetzung hergestellt, durch die Apostel hervorgehoben und ließ die Gläubigen das eucharistische Opfer als Erinnerungsfeier und unblutige Wiederholung des Kreuzesopfers, Christus aber als den wahren Opferer und das Opferlamm betrachten. Es ist begreiflich, daß diese Auffassung nicht auf einmal und nicht von Anfang an in ihrer ganzen Tragweite erkannt und dargestellt worden ist, aber ihre Keime waren gegeben und mußten nothwendig zur Ausbildung kommen. Von Anfang an war nicht bloß das „Darbringen der Elemente" und die formelle „Gedächtnißfeier" der Inhalt des eucharistischen Opfers, sondern der allgemeine Glaube an die reale Gegenwart Christi involvirte bereits unter den Elementen die Darbringung des Leibes und Blutes Christi. Die Bezeichnung wurde den Elementen entlehnt, der Glaube aber erkannte unter der Hülle den lebendigen Christus. Die Vorstellung von der Identität des eucharistischen Opfers mit dem Opfer am Kreuze hat sich nicht erst „unter dem Eindruck der heidnischen Mysterien und infolge des gesteigerten Priesterbegriffes" [1] vollzogen. Sie war vor Cyprian längst vorhanden und wurde in schroffem Gegensatz zum Mysterienwesen festgehalten und vertheidigt. Sonst wäre es durchaus unerklärlich, wie seit der Zeit Cyprians im Abendland, seit dem vierten Jahrhundert im Morgenland diese Vorstellung sich im unbestrittenen Besitze der ganzen Christenheit befand. Das Fortführen der Redensarten von der ἄναιμος καὶ λογικὴ καὶ προσηνὴς θυσία, von der θυσία ἀσώματος καὶ νοερά im dritten und vierten Jahrhundert war nicht eine bloße Redensart und Gewohnheit, sondern entsprach der Wirklichkeit. Denn so realistisch mitunter auch die Ausdrücke über das Opfer der Eucharistie lauten, der geistige, mystische Charakter wurde schon deshalb nie verläugnet, weil Christus selbst unter den Gestalten von Brod und Wein zugegen ist. Die Beziehung zu dem Tode Christi, so daß in der Eucharistie das „heilbringende Todesopfer ebenfalls fortgesetzt resp. wiederholt erschien", kann doch nicht als Wirkung des puren Heidenthums betrachtet werden. Denn gerade die Beziehung auf das einmalige Opfer am Kreuze entbehrt gänzlich der Analogie bei den heidnischen Opfern. Die dramatischen Spiele der Mysterien können hierbei nicht in Betracht kommen, da sie bei der Eucharistie ganz wegfallen. Nur wer überhaupt im Abendmahl eine geistige Gedächtnißfeier ohne realen Inhalt erblickt und erblicken will, kann von einer in der Geschichte der Religionen beispiellosen „Umbildung, Bereicherung, Verwilderung und Verewigung einer einfachen und heiligen Institution" sprechen.

Das Mittelalter hatte nur die Aufgabe, das von den Vätern Ueberlieferte, allgemein in der Kirche theoretisch und praktisch Aufgenommene syste-

[1] Harnack a. a. O. II, 429.

matisch dem ganzen Lehrgebäude von der Trinität und Incarnation einzufügen und seine Bedeutung für das Leben der Kirche und des Gläubigen genauer zu bestimmen. Zunächst war es die Erinnerungsfeier, welche im Anschluß an Schrift und Tradition betont wurde (Lombardus), aber diese galt zugleich als Wiederholung des Opfertodes Christi. Es war allgemeine Lehre der Scholastiker, daß der Leib des Herrn geopfert werde. Alexander von Hales beschäftigt sich angelegentlich mit unserem Gegenstand. Ihm ist das eucharistische Opfer sowohl das Andenken und die Erinnerung an das blutige Kreuzesopfer als auch die unblutige Repräsentation desselben. Beides vollzieht sich bei der Consecration der getrennten Gestalten. Indem die Gaben getrennt consecrirt werden, wird die Trennung des Leibes vom Blute im Tode repräsentirt und der Tod des Herrn unblutigerweise in der heiligen Messe erneuert. Die Wesenswandlung bildet das Wesen der Opferhandlung, die Communion des Priesters ist die Ergänzung derselben [1]. Dies bleibt die gewöhnliche Lehre der Scholastik. Auch nach dem hl. Thomas ist die Eucharistie die Erinnerung an das Leiden und die Repräsentation des Opfertodes Christi [2] und hat dieselben Wirkungen für die Gläubigen, welche dieser für das ganze Menschengeschlecht hatte. In Bezug auf die erste Abendmahlsfeier, deren Behandlung das schwerste Kreuz der ganzen Theorie ist, nahm man zwar allgemein an, daß Christus sich selbst gegessen habe; aber während Alexander meinte, Christus habe schon damals seinen verklärten Leib gegessen, lehrten Bonaventura und Thomas, Christus habe seinen sterblichen Leib genossen, der jedoch als eucharistischer bereits impassibiliter gegenwärtig gewesen sei [3].

Die Kirche hat sich wiederholt über diesen Opfercharakter ausgesprochen. Das vierte Lateranense bezeichnet Christus als Priester und Opfer [4]. In dem Glaubensbekenntniß der Waldenser wird der Glaube an das Opfer der Eucharistie, des Altars verlangt. Martin V. verwarf die husitische These, es sei im Evangelium nicht begründet, daß Christus die Messe angeordnet habe [5]. Besonders sah sich das Tridentinum veranlaßt, die Lehre vom heiligen Meßopfer genauer darzulegen. Denn die Reformatoren haben zuerst diese Lehre principiell bekämpft. Mit der realen Gegenwart infolge der Consecration mußte auch der Opfercharakter preisgegeben werden. Dies verstand sich bei Zwingli und Calvin von selbst, aber auch Luther eiferte schon in den ersten Jahren seines Auftretens gegen den papistischen Götzendienst, die horrenda abominatio. Die Augsburger Confessio verwahrt sich dagegen, daß die Protestanten die Messe abschaffen wollen; aber sie kommt doch über eine Ceremonie, zur Ehre Gottes vorgenommen, nicht hinaus. Die Messe sei wohl ein Dankesopfer (sacrificium eucharisticum), in welchem der Gerechtfertigte Gott für die erhaltenen Wohlthaten danke, aber sie sei kein Sühnopfer (sacrificium propitiatorium). Ein solches sei einzig das Kreuzesopfer, und würde man

[1] Vgl. Schwane a. a. O. III, 646.

[2] Repraesentatio dominicae passionis et participatio fructus eius. S. th. III, 83, 1; 66, 9 ad 5; 73, 4, 5; 74, 1; 79, 1. Schwane a. a. O. III, 655.

[3] Siehe oben S. 330.

[4] In qua (sc. ecclesia) idem ipse sacerdos est et sacrificium Iesus Christus: cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur. *Denz.* l. c. n. 357. [5] *Denz.* l. c. n. 370. 481.

Jesu Schmach anthun, wenn man die Messe als solches auffassen würde[1]. Noch im Heidelberger Katechismus heißt die Messe eine „vermaledeite Abgötterei".

Das Tridentinum handelt in der 22. Sitzung von dem Opfer der Messe. Es beruft sich auf das Vorbild Melchisedechs, auf das Paschaopfer und die Weissagung des Malachias[2] und lehrt, obwohl Christus ein für allemal auf dem Altar des Kreuzes Gott dem Vater das Opfer darbringen wollte, welches die ewige Erlösung bewirkte, so habe er doch, weil sein Priesterthum durch den Tod nicht vernichtet werden sollte, beim letzten Mahle, in der Nacht, wo er überliefert wurde, um seiner geliebten Braut, der Kirche, ein der menschlichen Natur entsprechendes, sichtbares Opfer zu hinterlassen, durch welches jenes blutige, einmal am Kreuze darzubringende Opfer repräsentirt werde und sein Gedächtniß bis zum Ende der Welt fortdaure und seine Kraft zur Vergebung der Sünden applicirt werde, sich als Priester nach der Ordnung Melchisedechs in Ewigkeit erklärt und seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brod und Wein Gott dem Vater dargebracht. Unter den Symbolen derselben Dinge hat er diese Speise den Aposteln, die er damals zu Priestern des Neuen Testaments einsetzte, dargereicht und ihnen und ihren Nachfolgern im Priesterthum befohlen, zu opfern, indem er sprach: „Thut dies zu meinem Andenken", wie es die katholische Kirche immer verstanden und gelehrt hat; denn nachdem Jesus das alte Pascha, welches die Söhne Israels zur Erinnerung an den Auszug aus Aegypten opferten, gefeiert hatte, setzte er ein neues Pascha ein, nämlich sich selbst, der durch die Priester der Kirche unter sichtbaren Zeichen geopfert werden soll, zum Andenken seines Hingangs aus dieser Welt zum Vater, da er durch das Vergießen seines Blutes uns erlöst und aus der Gewalt der Finsterniß befreit und in sein Reich versetzt hat. Dies ist das reine Opfer, welches der Herr durch Malachias vorausgesagt hat und auf das der Apostel im Korintherbrief nicht undeutlich hinweist. Dies ist endlich jenes Opfer, welches durch die verschiedenen Bilder der Opfer zur Zeit der Natur und des Gesetzes vorgebildet wurde, da es alles Gute, was durch sie versinnbildet ist, als ihre Erfüllung und Vollendung umfaßt.

Im zweiten Kapitel lehrt die Synode, daß das Meßopfer ein wahrhaftes Sühnopfer (sacrificium vere propitiatorium) sei, weil in ihm Christus enthalten sei und unblutigerweise geopfert werde, wie er sich selbst einmal blutigerweise auf dem Altar des Kreuzes dargebracht habe. Canon 1 wird die Behauptung zurückgewiesen, daß in der Messe Gott nicht ein wahres und eigentliches Opfer (verum et proprium sacr.) dargebracht werde, oder daß dieses Opfer nichts anderes sei, als daß uns Christus zum Essen gegeben werde. Canon 2 wird die Einsetzung der Apostel zu Priestern und der Auftrag zu opfern vertheidigt. Canon 3 wird die Irrlehre verworfen, daß das Meßopfer nur ein Opfer des Lobes und Dankes oder eine leere Erinnerung an das Kreuzesopfer sei; Canon 4, daß man dem heiligsten Opfer Christi am Kreuze eine Blasphemie durch das Meßopfer zufüge oder demselben durch dieses Eintrag thue[3].

---

[1] P. II. a. 3. Dazu die Confutation S. 94 ff.

[2] Cf. Cat. rom. De euch. 68 sq.

[3] Theiner (Acta II, 585) berichtet, der Gesandte des Kaisers (Quinque ecclesiensis) habe den Canon über die Messe zu votiren Bedenken getragen, wenn der Laienkelch nicht gestattet werde. „Cum enim germani haeretici maxime aegre ferant declarari,

In das Tridentinische Glaubensbekenntniß ist der Satz aufgenommen: „Profiteor pariter, in missa offerri Deo verum, proprium et propitiatorium sacrificium pro vivis et defunctis.“ [1] Ebenso wurde die 45. Proposition des Baius verworfen: Sacrificium missae non alia ratione est sacrificium quam generali illa, qua omne opus, quod fit, ut sancta societate Deo homo inhaereat.

Aus der Liturgie für das heilige Opfer hat dieses selbst auch den Namen erhalten. Die Griechen haben den Ausdruck λειτουργία (λεῖτος, λαός, ἔργον), der jede öffentliche Dienstleistung, besonders aber den priesterlichen Opferdienst bezeichnet, beibehalten. Weil zur Opferfeier eine Versammlung der Gläubigen (ἐπὶ τὸ αὐτό 1 Kor. 11, 20) stattfand, so erhielt dieselbe auch den Namen σύναξις, dem das lateinische collecta entspricht [2]. Für die Bezeichnung missa ist ein zweifelhafter Brief von Pius I. die älteste Urkunde. Der erste sichere Zeuge ist Ambrosius [3]. In der peregrinatio Silviae aus dem Ende des vierten Jahrhunderts steht häufig missa, und zwar stets = demissio, nur einmal = oblatio. Damit ist sowohl das Alter als die Ableitung des Wortes bezeugt. Der Name wurde aus dem Gebrauch, die Katechumenen und Pönitenten vor dem Friedenskusse oder der Opferung zu entlassen, gebildet. Eine Entlassung am Schluß der ganzen Handlung kommt schon in der clementinischen Liturgie vor. Später (seit Alkuin) wird missa auch = transmissio von der Darbringung des Opfers vor Gottes Thron erklärt. Im Mittelalter werden gewöhnlich beide Deutungen miteinander verbunden. Für die Substantivbildung sind collecta, remissa, offensa und andere zu vergleichen.

§ 35.

Das Wesen des heiligen Meßopfers [4].

Wenn irgendwo es nothwendig ist, von dem, was verhandelt wird, eine Definition zu geben, meint M. Canus [5], so trifft dies in unserem Falle zu, da wir sehen, daß nicht nur die Wiclifiten und Lutheraner, sondern auch gewisse Katholiken aus Unkenntniß von der Bedeutung und dem Wesen des Opfers

---

missam esse sacrificium, sperabat antea eorum furorem hac adiectione calicis mitigari posse.“ Harnack (III, 600) meint, durch diese Canones sei „die Kirche des heidnischen Meßopfers wider die Kirche des Worts streng abgeschlossen!“

[1] Vgl. auch die Professio fidei Orientalibus praescripta ab Urbano VIII. *Denz.* l. c. n. 878.

[2] *Clem. Rom.* l. c. c. 34. *Orig.*, In Is. H. 1, 1. *Tert.*, De fuga 14: colligere. Probst, Lit. S. 1 ff. Thalhofer, Lit. I, 1 ff. 242 ff. II, (1890) 3 ff. Gihr, Meßopfer. Freiburg 1892. 5. Aufl. S. 301 f.

[3] Ep. 1, 10, 4: Dimissis catechumenis . . missam facere coepi. Für den Act gebraucht er offerre und oblatio. Pro quibus (fidelibus) ego quotidie instauro sacrificium. Vgl. Rottmanner, Theol. Quartalschrift 1889. S. 531—557.

[4] Vgl. außer den genannten Schriften von Thalhofer, Bickell, Watterich: Wangemann, Das Opfer nach der Lehre der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments. 1866. Schmoller, Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opferthora. Stud. und Krit. 1891. S. 205—288.

[5] Loci theol. 12, 11. M. Th. Curs. I, 639.

sich im größten Irrthum und in Unwissenheit über die wichtigsten Dinge befinden. Doch ist die Definition nicht so leicht zu geben. Ueberall, vom Opfer Abels angefangen, wird das Opfer als ein Gott für seine Wohlthaten dargebrachter Tribut des von Gott abhängigen Menschen betrachtet. Es ist eine aus dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott hervorgehende Leistung, aber allerdings aus dem Gefühl, welches im religiösen Glauben seine sichere Grundlage hat. Der Glaube, daß der Mensch alles Gott verdankt, in allem von Gottes Willen abhängig ist, muß von selbst dazu führen, Gott in der Hingabe eines Theiles seines Eigenthums den Dank abzustatten und durch die Aufopferung des Werthvollsten die fernere Huld und Gnade Gottes zu erwerben. Indem der Gegenstand des Opfers Gott gewidmet und dargebracht wird, ist er aus der Menge des Profanen ausgesondert, geheiligt.

Die Ausscheidung wird bezeichnet durch sacratio s. consecratio, die Darbringung durch oblatio (προσφορά), das Opfer selbst durch sacrificium sowohl für die actio consecrandi als für die res consecrata. Dadurch erscheint das Opfer als ein Geschenk (δῶρον, munus, mincha), welches der Mensch Gott darbringt; denn gehört auch alles, was ist, Gott an, so ist doch der Mensch zum Verwalter des Geschaffenen eingesetzt, und indem er sich eines Theiles begibt, übt er einen Act der Entäußerung aus, welcher durch die Zueignung an Gott als den Herrn und Schöpfer einen religiösen Charakter erhält. Weil das Opfer aus dieser innern Gesinnung hervorgeht, bildet es einen wesentlichen Theil des Gottesdienstes, des Cultus, der Religion, und wird zugleich zur Grundlage des religiös-sittlichen Lebens, welches die Selbstaufopferung, die Selbsthingabe an Gott, die Verläugnung des eigenen Ich und die Verehrung des allmächtigen, heiligen und gerechten Gottes zum Zweck hat [1].

Um das Bewußtsein der Abhängigkeit, Sündhaftigkeit und der Erlösungsbedürftigkeit wach zu halten und die Menschen zu ihrem höhern Ziele, zur Vereinigung mit Gott, zu erziehen, nicht um seiner selbst willen, da er unsere Opfer nicht braucht, hat Gott selbst im mosaischen Gesetz das Opfer nicht nur beibehalten, sondern auch durch zahlreiche Vorschriften und durch Einsetzung eines besondern Priesterthums das ganze Opferwesen geregelt. Die Gaben wurden schon von Abel und Kain dem Thier- und Pflanzenreich entnommen, weil sie Erzeugnisse der vom Menschen im Schweiße seines Angesichtes bebauten Erde sein sollen. Als Begriff des Opfers gilt die Darbringung (oblatio) dieser Gaben auf dem Altar [2], sei es, daß er zu diesem Zwecke un-

---

[1] Vgl. Scheeben, Kath. Dogm. III, 394 f. S. 399 gibt er auch die ältere Literatur über den Opferbegriff an. Die genauere Fixirung ist erst seit dem Tridentinum zum Gegenstand eingehender Studien gemacht worden und wurde in der Einleitung zur Lehre vom Meßopfer ex professo behandelt, so besonders von Valentia, Bellarmin, Vasquez, Suarez, Lugo, Salmant., Bosco, besonders bündig von Becan in seiner Summa und seiner Monographie de triplici sacrificio naturae, legis, gratiae. 1610. Vielfach sind indes Begriff und Bedeutung des Opfers unter zu engen Gesichtspunkten behandelt worden, indem man dabei mit mangelhafter Berücksichtigung der historischen Entwicklung und Verwirklichung der Opferidee, insbesondere der kirchlich-liturgischen Darstellung derselben und der hier angewandten figürlichen Uebertragung der Bezeichnungen des sinnlichen Opferritus vorging.

[2] Die Sanskritworte für unblutige Opfer, pudscha, yadschna bedeuten Verehrung, das Feueropfer hu, von dhu = θύω, fio. Der allgemeinste hebräische Name קרבן be-

mittelbar hergestellt oder allgemein für den priesterlichen Gottesdienst bestimmt ist. Indem aber diese Gaben oder Opfer durch das Feuer verzehrt und dadurch gleichsam zu Gott emporgeschickt werden, kommt zum Begriff des Opferns als des Darbringens das weitere Moment der Preisgebung und Hingabe an Gott hinzu. Es wird damit die wirksame Verfügung über das lebende Wesen insbesondere zur Verwendung und Umgestaltung desselben für Gott verbunden. Denn die Gabe für sich erscheint nur als Ausdruck der Dankbarkeit. Diese tritt bei der mincha noch darin hervor, daß die Gabe aus dem eigenen Hausstand genommen und zubereitet ist. Alle Dankbarkeit gegen Gott vollzieht sich ja in heiligender Zurückgabe dessen, was Gott zuvor gegeben hat. Daraus entsteht aber die Bitte, ázkara (μνημόσυνον, memoriale), der Duft des verbrannten Speiseopfers möge den Darbringer bei Gott in gnädige Erinnerung bringen (Lev. 24, 7).

Unter den Thieropfern ist das Brandopfer als Anbetungsopfer (sacrificium latreuticum) das älteste. Gen. 8, 20 wird erzählt, daß Noe nach seiner Rettung von den reinen Thieren Gott Brandopfer darbrachte. Eine ähnliche Notiz kennt die babylonisch-assyrische Flutsage. Allgemein gelten die blutigen Opfer, außer dem Brandopfer das Heils-, Friedens-, Sünd- und Schuldopfer (Lev. 1 ff.), als die Hauptopfer, die unblutigen werden zwar auch selbständig dargebracht[1], finden sich aber in der Regel als Begleitung der blutigen Opfer (Hebr. 5, 1; 8, 3; 9, 9) oder in Armutsfällen als Ersatz des Sündopfers, nicht des Schuldopfers (Ex. 5, 11—13); sie dienen nur zu Brand- und Danksagungsopfern, nicht zu Sünd- und Schuldopfern (Hebr. 9, 22). Im israelitischen Opfercult herrscht das blutige Opfer vor; doch wird das Verfahren mit dem Blute, als dem Mittel der Sühne, streng von der darauf basirten Altargabe unterschieden, und das Räuchern auf dem Brandopferaltar beschränkt sich darauf, daß der auf das Speiseopfer (mincha) aufgestreute Weihrauch ganz mit einem Abhub des Speiseopfers dem Altarfeuer übergeben wird[2]. Die Sühne haftet überall am Blut, die Mincha als solche dient nicht zur Sühne und bezweckt sie nicht.

Daraus folgt, daß, obwohl die Darbringung, nicht die Sühne den der Opfertheorie zu Grunde liegenden Hauptbegriff bildet, doch das Blut das charakteristische Moment der alttestamentlichen Opferthora ist, weil die Vergebung der Sünden Vorbedingung und Grundlage alles Heiles ist. „Denn die Seele des Fleisches ist im Blut, und ich habe es euch gegeben für den Altar, zu sühnen (kappēr) eure Seelen; denn das Blut vermöge der Seele sühnt es.“[3] Durch Opferung eines schuldlosen Lebens soll das unschuldige

---

zeichnet das Nahegebrachte, Zugeeignete; ἱερεῖον das Geweihte; Opfer stammt aus dem lat. offerre, gleich Darbringung. Tholuck, Ueber den Opfer- und Priesterbegriff im Alten und Neuen Testament. 6. A. S. 73. Schegg, Biblische Archäologie. Freiburg 1887. S. 486.

[1] Haneberg a. a. O. S. 419 ff. Schegg a. a. O. S. 507 f.

[2] Riehm, Bibl. Handwörterbuch II, 1258. 1521. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Leipzig 1886. II, 228 ff.

[3] Lev. 17, 11. Vgl. Delitzsch bei Riehm II, 1117. Scheeben a. a. O. III, 404 f. Schmoller, Stud. und Krit. 1891. S. 229 meint, diejenigen Theorien, welche im Thieropfer eine reale Stellvertretung sahen, seien fast allgemein aufgegeben. Daher

gedeckt, gesühnt, durch Darbringung der Thierseele im Opferblut die Aufnahme der Menschenseele in die Gemeinschaft mit Gott bewirkt werden. Liegt zunächst dem Opfer die Stellung des Menschen als eines Geschöpfes zu Grund, so kommt nach der Sünde das Streben nach Entsündigung und Wiedervereinigung mit Gott als wichtigstes Moment hinzu. Die ursprüngliche Idee kommt im Weihrauchopfer zum Ausdruck, aber auch bei den anderen Opfern ist dieselbe in der Hingabe an Gott, in der Anbetung erkenntlich; denn nicht die Vernichtung (destructio), sondern die Umwandlung (immutatio) für Gott ist die Hauptsache. Selbst die Idee des Brandopfers liegt nicht im Blut, sondern in der Gabe, und zwar der ganz im Feuer aufgehenden. Es ist Gabe der Anbetung im umfassendsten Sinn [1]. Ueberhaupt ist bei den blutigen Opfern die Dahingabe des Opferthieres keine Strafexecution, denn sie heißt nirgends Tödtung, sondern überall Schlachtung. Sie ist nur das Mittel, um das Thier zur Altargabe, zur Feuerspeise Gottes, in welcher Gott ein wohlgefälliger Geruch bereitet und er so in den Genuß des Opfers gesetzt wird (Lev. 1, 9. 13. 17), herzurichten und zugleich das sühnhafte Blut zu gewinnen. Der Begriff der Vernichtung oder des Todes gehört nicht zum Opfer (oblatio), sondern derselbe bildet nur das Mittel, um den Zweck des Opfers zu erreichen. Dieser Zweck ist aber, die animalischen oder vegetabilischen Gaben durch Verbrennen oder Vergießen, besonders durch Vergießen des Blutes im Dienste Gottes zu verwenden, um dadurch Gott die gebührende Ehre zu geben [2]. Als Sühnopfer hat es den Zweck, den Opfernden selbst Gott wohlgefällig zu machen, was um so mehr gelingt, je inniger die innere Opfergesinnung und die ganze Lebensführung mit dem äußern Opferact übereinstimmt. Dadurch

---

sucht er die Stelle anders zu erklären. Doch gibt er den Gedanken einer symbolischen Stellvertretung im Blut zu; nur sei festzuhalten, daß die Quellen (nach Wellhausen!) Kappara auch ohne Blut und auch an todten Dingen vollziehen lassen, und daß bei der hohen Werthung des Blutes der Werth der Gabe Grundgedanke sei. Dagegen bezeichnet Oehler (S. 409) die Stellvertretung als ein wesentliches Moment bei den Opfern. Im Blut vollzieht sich stellvertretend die Selbsthingabe des Opfernden (S. 437. 481. 496 f.). Schegg, Arch. S. 489 f. Haneberg a. a. O. S. 445 f.

[1] Delitzsch bei Riehm a. a. O. I, 199. Scheeben a. a. O. III, 401 f. 410. Oehler, Theologie des Alten Testaments. Tübingen 1873. I, 430. 434 ff. Schegg a. a. O. S. 491. Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel. 2. A. München 1869. S. 440 ff.

[2] Scheeben a. a. O. III, 394: Der Begriff des Opfers sei zu beziehen auf diejenigen äußeren Culthandlungen der vorchristlichen Zeit, in welchen eine der Verfügung des Opfernden unterstellte äußere, sinnliche Sache — animalische Wesen oder vegetabilische Producte — durch Verbrennen oder Vergießen, speciell durch Vergießen des Blutes im Dienste Gottes, verwandt oder umgestellt wurden, um dadurch äußerlich und öffentlich Gott die ihm als Gott gebührende Ehre zu geben oder „seinen Namen zu heiligen“, d. h. „seine heilige Majestät zu verherrlichen“. Vgl. Oehler a. a. O. S. 408 f.: „Das Wesen des Opfers im allgemeinen ist die Hingabe des Menschen an Gott, vollzogen in einer äußern Handlung.“ „Im engern Sinne aber wird der Begriff des Opfers (entsprechend seiner Ableitung von offerre) auf positive Handlungen, welche in der Darbringung einer Gabe bestehen, bezogen“ (Mincha, Korban). Im engsten Sinn ist das Opfer die Darbringung einer Gabe, welche sofort zur Ehre der Gottheit in irgend einer Weise, namentlich durch das Feuer auf dem Altar (ischeh, Feuerung), verwendet oder verzehrt wird.

wird das Opfer, welches zur Heiligung des göttlichen Namens dargebracht wird, zugleich zu einem Mittel der Heiligung des Opfernden[1].

Im Alten Bunde wurde dieser Zweck noch wesentlich gefördert, indem Gott ein heiliges Priesterthum einsetzte und dadurch der Gabe eine höhere Kraft und dem Opfer den Charakter eines Bundesopfers zwischen sich und seinem Volke verlieh. Weil aber die Sünde zwischen Gott und seinem Volke steht, so mußte der Opfernde zuerst von der Sünde befreit und gereinigt werden. Dies geschieht nicht durch äußerliche Loslösung der Schuld, sondern geschieht im Opfer dadurch, daß die Makel der Sünde getilgt und die Seele durch Umwandlung aus der Sünde zur Heiligkeit geführt wird. Diese umwandelnde Tendenz deutet das Blutvergießen und Verbrennen an. Im Sündopfer wird die Ablösung der Schuld durch den Fluch als Ausrottung aus dem Volke Israel dargestellt; dagegen tritt der Charakter des Opfers darin hervor, daß der Tod im Sinne der Vernichtung des irdischen, sinnlichen, der Sünde verwandten Lebens ein reales Bild des in der Entsündigung stattfindenden Todes der Sünde darstellt. Uebrigens galt dies bei den Juden nur für die leichteren Sünden oder für die unabsichtlich begangenen schwereren Sünden. Für die Sünden, auf welche das Gesetz den Tod gesetzt hatte, gab es kein Sündopfer. Wer an dem Bundesgott und seinen Ordnungen böswillig gefrevelt hat, der verfällt ohne Gnade der strafenden göttlichen Gerechtigkeit, für den gibt es kein Opfer mehr. Ebenso ist in der Thora regelmäßig nur die Wirkung der Entsündigung angegeben, während die ethischen Bedingungen nicht besonders hervorgehoben werden. Deshalb haben die Juden den ganzen Werth des Opfers im äußern Vollzug gesucht und die eigene Heiligung vernachlässigt. Daraus erklären sich die harten Urtheile der Propheten und Psalmen über die Opfer der Juden[2].

Erst im Neuen Bunde erhielt das Opfer seine volle Kraft und Bedeutung. Die alttestamentlichen Opfer wirkten nur als Vorbilder, mit Rücksicht auf die Erfüllung, im Glauben und im Vertrauen auf den von Jehova seinem Volke verheißenen Retter und Erlöser (Hebr. 10, 1—3)[3]. Das im Alten Testament vorgebildete Sühn- und Versöhnungsopfer hat im Opfer auf Golgatha seine Erfüllung gefunden. Der Herr selbst hatte dieses Opfer als die Hauptaufgabe seiner Sendung bezeichnet (Luc. 18, 31 ff. Apg. 3, 17 ff.). Er wollte sein Leben für das Heil der Menschen hingeben (Joh. 10, 11. 17. 18), sein Fleisch

---

[1] *Alex. Hal.*, III. q. 55. n. 4. a. 1: Sacrificium est oblatio, quae sacra fit offerendo et sanctificat offerentem. Schmoller, Stud. und Krit. S. 252: „Letzter Zweck der Kappara ist, auch wo sie unzweideutig Entsündigung oder Reinigung ist, doch der, Person oder Sache durch Entfernung der an ihnen haftenden Flecken wieder bei Gott einzuführen.“ Lev. 16, 18. 20 und 16, 9; 1, 4.

[2] Scheeben a. a. O. III, 395 ff. Schegg, Archäologie. S. 488 f. 492. Haneberg a. a. O. S. 454 ff.

[3] „In das Licht der gegenbildlichen Erfüllung gestellt, ist der Opfercultus mitten im Gesetze eine evangelische Gnadenordnung, welche nicht das Versöhnungswerk auf Golgatha, sondern in Voraussetzung desselben die Wiederherstellung und Befestigung des Gnadenstandes kraft des dort vergossenen Blutes versinnbildete. Ueberall dient das Blut im Opfer als Sühnmittel, und die Application des Blutes an der Stätte Gottes bringt Gott das Sühnmittel dar, damit er es dem Eigner des Opfers verheißungsgemäß zu gute kommen lasse.“ Delitzsch a. a. O. Vgl. Scheeben a. a. O. III, 412. Oehler a. a. O. I, 436.

und Blut für die Sünden der Welt opfern (Matth. 26, 28. Luc. 22, 20. 1 Kor. 11, 25 ff.). So wurde er am Kreuze durch sein Blut das Sühnopfer (Röm. 3, 25; 4, 25. Hebr. 5, 9; 7, 27; 10, 19. 1 Joh. 2, 2. 1 Petr. 1, 2). Dieses Opfer war die Hingabe des eigenen Lebens (προσφορά, Eph. 5, 2. Hebr. 9, 14. 28; 10, 10; 12, 14), ein Sühnopfer durch das Blut (θυσία, Eph. 5, 2. Hebr. 9, 26; 10, 12), das wahre Paschalamm (Joh. 1, 29. 36. 1 Kor. 5, 7). Indem der sündelose Gottmensch sich für die sündige Menschheit freiwillig dahingab und sein Blut am Kreuze opferte, nahm er die Sündenschuld und Strafe der ganzen Welt auf sich und befreite dadurch die Welt von der Herrschaft der Finsterniß, des Teufels und des Todes (Matth. 20, 28. Röm. 4, 25; 5, 6 ff. 2 Tim. 1, 10. Hebr. 2, 14 f. Joh. 12, 51), von der Knechtschaft der Sünde (Röm. 8, 1—4. Eph. 1, 7) und von dem Fluche des Gesetzes (Gal. 3, 13. Eph. 2, 15. Hebr. 9, 14). Er nahm unsere Sünden an seinem Leibe auf das Kreuz, damit wir, von denselben befreit, die Gerechtigkeit haben (1 Petr. 2, 24. Röm. 5, 8; 8, 32; 14, 15. 1 Kor. 15, 3. 2 Kor. 5, 15). Er hat den Schuldbrief, welcher gegen uns ausgestellt war, ausgetilgt und ihn aus unserer Mitte genommen, indem er ihn ans Kreuz heftete (Kol. 2, 14).

Will man die einzelnen Acte des Opferritus nach dem Vorbild des alttestamentlichen Opfers, namentlich des Opfers des Hohenpriesters am Versöhnungstage, unterscheiden, so ist die Darbringung der Gabe in der Annahme der menschlichen Natur zu erkennen, durch welche der Leib für das Opfer zubereitet wurde. Die Heiligung dieser Gabe, welche der Hohepriester durch die Handauflegung vollzog, war die Weihe seiner Menschheit im Gebet zum Vater und das Verlangen nach der Vollendung des Werkes (Joh. 17, 19. Hebr. 10, 5). Der Schlachtung oder Immolation entsprach die freiwillige Hingabe des Lebens, ohne welche die Juden keine Gewalt über ihn gehabt hätten. Die Besprengung des Altars durch das Blut resp. das Hineintragen des Blutes in das Allerheiligste vor den Gnadenthron ist erfüllt durch das Vergießen des Blutes am Kreuze, durch welches der Leib des Herrn, Opfer und Altar zugleich, vom Blut besprengt wurde. Die Verbrennung des Opfers hat kein äußerliches Gegenbild am Kreuze, hat aber eine geistige Erfüllung in der Liebe des für die Sünden der Welt sterbenden Erlösers gefunden. „So ist das blutige Opfer am Kreuze, obgleich oder vielmehr gerade deshalb, weil kein materielles, sondern ein geistiges Feuer zur Anwendung kam, nicht bloß als Schlachtopfer, sondern als Brandopfer, und zwar durch und durch als Brandopfer zu betrachten und wird erst durch diesen Namen vollkommen charakterisirt" [1] (Hebr. 13, 12. Eph. 5, 2).

Die göttliche Natur des ewigen Hohenpriesters verlieh diesem Opfer einen unendlichen Werth, machte dasselbe zum höchsten Brand-, Sühn- und Friedopfer. Wie die alttestamentlichen Opfer ihre Bedeutung in der Vorbereitung und im Hinweis auf das Kreuzesopfer hatten, so muß alle Gnade und Versöhnung bis an das Ende der Welt aus diesem unversieglichen Quell auf Golgatha fließen. „Alles ist aus Gott, welcher uns versöhnt hat durch Christus und uns das Amt der Versöhnung gegeben hat. Ja Gott war es, der in

[1] Scheeben a. a. O. III, 440 f.

Christus die Welt mit sich selber versöhnte, indem er ihnen die Sünden nicht anrechnete und unter uns das Wort der Versöhnung aufrichtete. Für Christus also werben wir, als ob Gott bitten würde durch uns. Wir bitten für Christus: lasset euch versöhnen mit Gott. Den, welcher keine Sünde kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm" (2 Kor. 5, 18—21) [1].

Christus hat durch seine Auferstehung und Himmelfahrt das Opfer vollendet; denn dadurch, daß durch die göttliche Macht der am Kreuze Geopferte zum verklärten ewigen Leben auferweckt worden ist, wurde das Kreuzesopfer zum höchsten Lob- und Anbetungsopfer, das Lamm Gottes als das Leben selbst zur Quelle des Lebens für alle, die an Christus glauben. In der Vereinigung des Gottmenschen mit dem Vater im Himmel ist mit der heiligen Menschheit Christi Gott selbst aufs vollkommenste verherrlicht worden. Christus sitzt als ewiger Hoherpriester zur Rechten des Thrones der Hoheit im Himmel (Hebr. 8, 1), nicht um ein neues oder ein eigentliches himmlisches Opfer darzubringen, denn ein solches würde einen äußern Cult verlangen [2], sondern um sich fortwährend seinem Vater als das am Kreuze geschlachtete Lamm darzustellen und so als hohepriesterlicher Fürsprecher uns das Verdienst des Kreuzestodes zuzuwenden. Will man die neue Form der Bethätigung der Opferliebe und der consecratorischen Macht Christi an seinem Leibe durch vollkommene Verklärung und Vergeistigung unter dem weitern Begriff der sacrificalen Immutation und vom Typus des Altarbrandes aus als ein sacrificium caeleste bezeichnen (Scheeben), so ist jene Hypothese allerdings annehmbarer; doch ist nicht einzusehen, wie die „vollkommene Verklärung und Vergeistigung" vor sich gehe. Dagegen wirkt der Hohepriester im Himmel fortwährend auf die Gläubigen, indem er sein einmaliges Opfer am Kreuze im Opfer der Eucharistie erneuert und applicirt. Wenn die blutigen Opfer des Alten Bundes das Kreuzesopfer vorgebildet haben, so dienten die unblutigen selbständigen Opfer, besonders das Opfer des Melchisedech, für die Eucharistie zum Typus, während die unblutigen Beiopfer die Beziehung der Eucharistie auf das Kreuzesopfer versinnbildeten.

---

[1] Cf. *Aug.*, De trin. IV, 14, 19: Verum sacrificium non potest rite offerri, nisi per sacerdotem sanctum et iustum, nec nisi ab iis accipiatur, pro quibus offertur; atque id sine vitio sit, ut pro vitiosis mundandis possit offerri. Hoc certe omnes cupiunt, qui pro se offerri Deo volunt. Quis ergo tam iustus et sanctus sacerdos, quam unicus Filius Dei, qui non opus haberet per sacrificium sua purgare peccata, nec originalia nec ex humana vita quae adduntur? Et quid tam congruenter ab hominibus sumeretur, quod pro eis offerretur, quam humana caro? Et quid tam aptum huic immolationi quam caro mortalis? Et quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalium, quam sine ulla contagione carnalis concupiscentiae caro nata in utero et ex utero virginali? Et quid tam grate offerri et suscipi posset, quam caro sacrificii nostri corpus effectum sacerdotis nostri? Ut quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio — cui offeratur, a quo offeratur, quod offeratur, pro quibus offeratur — idem ipse unus verusque Mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat. Cf. De civ. D. 10, 6. *Suarez,* D. 73. S. 5, 7.

[2] Vgl. gegen Thalhofer auch Scheeben a. a. O. III, 426. 445. Sasse in den Stimmen aus Maria-Laach. 1886. II, 218 mit Katschthaler. Vgl. auch *Thom.*, S. th. 1. 2. q. 101. a. 2. q. 103. a. 3.

Die Väter haben den Opferbegriff nicht weiter verfolgt. Sie begnügten sich, von der allgemein giltigen Vorstellung des Opfers aus im Anschlusse an die Heilige Schrift die geistigen Opfer des Christen als das Princip des christlichen Lebens zu empfehlen und das eucharistische Opfer als Erinnerungs- und Repräsentationsopfer mit dem ganzen Gottesdienst in Verbindung zu setzen[1]. Bei den Griechen wirkte die ursprüngliche Bedeutung des Wortes θυσία von θύειν nach. Denn bei Homer heißt θύειν Opfer darbringen und verbrennen lassen, räuchern, so daß θυσία (nicht homerisch) das Opfern mit Räucherwerk bezeichnet. Die Bedeutung θύειν = schlachten, θυσία = Schlachtopfer gehört der spätern Zeit an. Demgemäß war auch Porphyr mit Theophrast der Ansicht, daß ursprünglich nur Pflanzen und Blumen geopfert worden seien, indem sie verbrannt wurden. Man habe durch dieses Opfer sich die „himmlischen Götter" geneigt gemacht und durch immerwährend unterhaltenes Feuer ihnen unaufhörliche Ehre erwiesen. Weil die Producte aus der Erde gesproßt seien (ἀναθυμιάσει), habe man die Ausdrücke θυμιατήρια, θύειν, θυσιάσαι gebildet, welche die Späteren mißverstanden und deshalb den falschen Cult mit Thieropfern θυσία genannt haben[2]. Chrysostomus, Theophylakt, Oecumenius u. a. bestimmten danach zu Hebr. 10 den Unterschied zwischen θυσία und προσφορά so, daß sie θυσία als Opfer von solchen Dingen, welche getödtet oder sonst verzehrt werden, auffaßten. Vorwiegend wurde dabei auf das Verzehren durch Feuer Rücksicht genommen und damit der Zweck des Opfers: Wohlgeruch, Duft, Dunst angedeutet. Der Apostel habe absichtlich προσφορά hinzugesetzt, um das unblutige Opfer zu bezeichnen. Gott habe den Juden nur die blutigen Opfer zugelassen, daß sie nicht zu den heidnischen blutigen Opfern, welche den Dämonen dargebracht wurden, abfielen. Daraus erklären sich die zahlreichen Verurtheilungen der blutigen Opfer durch die Propheten.

Eine Darstellung der Opferidee versuchte der hl. Augustinus zu geben[3]. Indem er davon ausgeht, daß wir ein Tempel Gottes sind (1 Kor. 3, 16. 17), folgert er, daß unser Herz der Altar sei, auf welchem wir Gott geistige Opfer, besonders die der Liebe Gottes und des Nächsten, darbringen sollen (3). Opfer kann man aber Gott allein darbringen (4). Dasselbe ist schon seit Abel und Kain der Gott gebührende Cult. Gott bedarf aber nichts, nicht einmal die Gerechtigkeit des Menschen. Daher nützt der ganze Cult dem Menschen, nicht Gott. Auch die alttestamentlichen Opfer sind nichts anderes als Versinnbildlichung der Dinge, welche unter uns vollzogen werden, auf daß wir Gott anhängen und zu dem Zweck für den Nächsten sorgen. „Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, i. e. sacrum signum est" (5, 19)[4]. Daher ist alles, was im Dienste des Zeltes oder Tempels auf vielfache Weise über göttlich gebotene Opfer gesagt ist, auf die Gottes- und Nächstenliebe zu beziehen.

Dadurch kommt nun Augustinus zum eigentlichen Begriff des Opfers. Er bezeichnet im allgemeinen als wahres Opfer jedes Werk, durch welches

---

[1] Vgl. S. 450 ff. und § 36.
[2] Cf. *Eus.*, Praep. ev. 1, 9. Dem. 1, 10. *Suarez*, Disp. 73. S. 5, 4.
[3] De civ. D. 10.
[4] Pſ. 50, 18. 19; 49, 12. 13. Mich. 6, 6—8. Hebr. 13, 16. Oſ. 6, 6.

bewirkt wird, daß wir Gott durch heilige Gemeinschaft anhängen, und das zum Zweck jenes Ziel des Guten hat, durch welches wir wahrhaft glücklich sein können [1]. Das Opfer muß also um Gottes willen dargebracht werden; wenn es auch von Menschen vollzogen wird, so ist es doch eine göttliche Sache. Daher ist der Mensch selbst, wenn er durch den Namen Gottes geweiht (consecratus) und Gott ergeben ist, insofern er der Welt stirbt, um Gott zu leben, ein Opfer; auch unser Leib ist ein Opfer (Röm. 12, 1), wenn wir ihn aus Liebe zu Gott in Zucht halten. Um so mehr ist die Seele, wenn sie sich auf Gott bezieht, auf daß sie durch das Feuer der Liebe zu Gott entzündet die Gestalt der weltlichen Leidenschaft verliert und Gott als der unveränderlichen Form untergeben reformirt wird, durch das ihm ein wohlgefälliges Opfer, was sie aus seiner Schönheit empfangen hat [2]. Wenn also die wahren Opfer die Werke der Barmherzigkeit gegen uns oder die Nächsten sind, welche auf Gott bezogen werden, und wenn diese Werke vollbracht werden, daß wir vom Elend befreit und dadurch selig werden, was nicht geschieht außer durch jenes Gut, von dem es heißt: mihi autem adhaerere Deo bonum est (Ps. 72, 28), so bringt der ganze erlöste Gottesstaat selbst, d. h. die Gemeinschaft der Heiligen, Gott ein allgemeines Opfer durch den großen Priester dar, welcher sich auch im Leiden nach der Gestalt des Knechtes für uns dargebracht hat, auf daß wir der Leib eines solchen Hauptes seien [3]. Deshalb bringen wir nach dem Apostel ein Gott wohlgefälliges, vernünftiges Opfer (Röm. 12, 3—6) dar [4].

Die Werke der Gottes- und Nächstenliebe, welche um Gottes willen vollbracht werden, um in der Vereinigung mit Gott das Ziel der ewigen Seligkeit

---

[1] C. 6: Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo . . Etsi enim ab homine fit vel offertur, tamen res divina est: ita ut hoc quoque vocabulo id Latini veteres appellaverint. Cf. c. 3. Enchir. 2. 3. 6. De vero Dei cultu rel. 18. Ep. 102. q. 3, 17 zeigt er ähnlich wie c. Faust. 22 hinsichtlich der Sacramente, daß die Opfer significativ sein müssen, „quarumdam rerum similitudines, quibus admoneri nos oportet ad ea ipsa quorum similitudines sunt sive scrutanda s. noscenda s. recolenda“. Die alttestamentlichen Opfer sind Schatten und Figuren. Wie die Sacramente beziehen sich die alttestamentlichen Opfer auf das Neue Testament, „quod ex ipsa vera et unius sacerdotis victima, h. e., ex effuso Christi sanguine ministratur“, diesem entspricht das Opfer der Christen, welches durch die evangelischen und prophetischen Schriften bewiesen wird.

[2] Vgl. Scheeben a. a. O. III, 398 f.

[3] Hanc (sc. formam servi) enim obtulit, in hac oblatus est, quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est

[4] Hoc est sacrificium christianorum: multi unum corpus sumus. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi et demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur. Cf. c. 20 (oben S. 460). Scheeben a. a. O. III, 399 hält mit dem hl. Augustinus fest, daß das Opfer seiner Idee nach nichts anderes ist als höchster Ausdruck und energischste Bethätigung der Religion überhaupt, d. h. der Hinordnung der Creatur auf die Ehre und Verherrlichung Gottes schlechthin, mithin zunächst der caritas religiosa gegen Gott als das höchste und heiligste Gut und des Strebens nach vollkommener Verähnlichung und Vereinigung mit Gott im Leben in Gott und für Gott, die als eine Verklärung und ein Aufgehen in Gott gedacht wird. Auch Zeiler bemerkt (Liter. Handweiser 1888. N. 454) gegen Einig, aus Augustinus könne man eine bessere Erklärung finden. Ebenso spricht sich Probst gegen die Destruction aus (Liter. Rundschau 1889. N. 8). Schegg, Archäologie. S. 488. Etwas anders Haneberg a. a. O. S. 450.

zu erreichen, sind das wahre Opfer des Christen im Unterschied von den figürlichen Opfern des Alten Testaments. Dieses Opfer hat seinen Grund im Opfer des Hohenpriesters, in welchem die heilige Menschheit Christi von Christus selbst aus unendlicher Liebe dem Vater dargebracht worden ist. Indem die Christen durch die Menschheit Christi dessen Leib geworden sind, wurden sie selbst das Opfer, welches dargebracht wurde, aber auch das Opfer, welches täglich im Sacrament des Altars dargebracht wird. Das höchste Ziel des christlichen Opfers ist die Vereinigung mit Gott. Dieses Ziel wird durch die Werke der Liebe erstrebt und erreicht, weil die Christen mit Christus als Leib vereinigt im eucharistischen Opfer sich selbst Gott im Leibe Christi durch die Kirche darbringen. Der Mensch ist der Opfernde, aber er schöpft aus der „Schönheit Gottes", ist von den theologischen Tugenden, besonders der Liebe entzündet und wird aus dem Opfer Christi und seiner Kirche genährt. Die menschliche Thätigkeit ist von der göttlichen Einwirkung belebt und befruchtet. Mihi adhaerere Deo bonum est, lautet der beständige Refrain.

Gregor I. spricht öfter von einem sacrificium compunctionis für die Buße[1] und bemerkt über das Opfer überhaupt: Hostia quippe occiditur, ut offeratur. Sed hostia vivens (Rom. 12, 1) est corpus pro Domino afflictum.

Der hl. Thomas schließt sich in allem dem hl. Augustinus an, sowohl indem er den Zweck des Opfers in der Bezeigung der Reverenz gegen die göttliche Majestät und in der Liebe Gottes findet, als indem er als Ziel für den Menschen die Einigung des Geistes mit Gott betrachtet. Zunächst bezeichnet er es als einen natürlichen Ausdruck der Abhängigkeit von Gott, daß der Mensch gewisse sinnliche Dinge benütze, um sie Gott darzubringen, zum Zeichen der schuldigen Unterwerfung und Ehre nach der Aehnlichkeit derjenigen, welche ihrem Herrn einiges zur Anerkennung der Herrschaft darbringen. „Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii."[2] Dieser Gott schuldige Tribut dient zur Versöhnung Gottes[3]. Da die Darbringung des Opfers das innere, geistige Opfer, durch welches sich die Seele selbst Gott darbringt, versinnbilden soll (Ps. 50, 19), und die Seele sich Gott als dem Princip ihrer Schöpfung und dem Ziele ihrer Seligkeit opfert, so müssen auch die äußeren Opfer dem wahren Gott allein dargebracht werden[4]. Während die geistigen Opfer und die Acte aller Tugenden an sich verdienstlich sind, aber durch die Beziehung auf Gott noch einen Opfercharakter erhalten, so haben die äußeren Opfer nur durch ihre Beziehung auf Gott ihre Bedeutung. „Diese Acte werden Opfer im eigentlichen Sinne genannt und gehören zu der Tugend der Religion."[5] Den Unterschied hebt er noch deutlicher hervor, indem er zu obigem[6] Satze Augustins bemerkt, dieses Streben gehöre zu der Ehrfurcht gegen Gott, und deshalb erhalte der Act einer jeden Tugend den Charakter eines Opfers dadurch, daß er zum Zweck der Gemeinschaft mit Gott vollzogen werde, dagegen

---

[1] In Ezech. II. H. 10, 4. 19. [2] S. th. 2. 2, 85, 1; 1. 2, 102, 3.

[3] III, 48, 3: Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum.

[4] III, 48, 2; 22, 2. 1. 2, 102, 3. [5] 2. 2, 85, 3.

[6] S. 473 A. 1: Verum sacrificium etc.

sei das äußere Opfer das eigentliche Opfer[1]. Diese eigentlich so genannten Opfer haben ihre Bezeichnung aus der Weihe für Gott, welche durch irgend eine Veränderung der Opfergabe bewirkt wird[2], während bei der bloßen Darbringung (oblatio) zu Gott an der Gabe nichts vorgenommen wird. Daher ist jedes sacrificium eine oblatio, aber nicht umgekehrt. Die Veränderung (immutatio) ist also durchaus nicht immer destructiv[3]. Freilich ist hinsichtlich der alttestamentlichen Speiseopfer nicht richtig, daß sie bloß gegessen oder gesegnet wurden, denn entweder das Ganze oder ein Theil wurde auf dem Altar mit Weihrauch verbrannt.

Später hat man statt des aliquid facere circa rem oblatam das conficere rem gebraucht (Suarez), das wieder näher erklärt wurde durch conficere per immutationem alicuius. Diese immutatio wurde wieder genauer als eine innere, das ganze Wesen ergreifende und durchdringende Veränderung oder als eine umwandelnde (transformativa) gedacht. So ergibt sich als schulgerechte, ganz allgemeine Definition des äußern Opfers, wie solche vor Vasquez im wesentlichen üblich war: Sacrificium est oblatio rei corporalis, qua haec res per immutationem (transformativam) conficitur et conficiendo consecratur in testimonium divinae maiestatis et ordinis creaturae in Deum, ut primum principium et ultimum finem. Seit Vasquez hat man die confectio schlechthin mit destructio gegeben und aus der immutatio eine demutatio gemacht, als ob confectio nichts anderes bedeuten könnte, während es doch beim Meßopfer für conversio steht[4]. Bis auf den heutigen Tag ist die gemeinübliche Definition[5]: Oblatio rei sensibilis cum eius destructione vel immutatione soli Deo facta per legitimum ministrum ad recognoscendum supremum eius in res omnes creatas dominium, ritu mystico consecrata.

Der Grund dieser Aenderung lag in der Bekämpfung des heiligen Meßopfers durch die Reformatoren. Wie das Tridentinum diesen gegenüber die

---

[1] 2. 2, 85, 3 ad 1. Cf. III, 48, 3. 22, 2.

[2] 2. 2, 85, 3 ad 3: Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat: nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum.

[3] Daher ist die vielfach hieraus abgeleitete Definition ungenau: Oblatio rei sensibilis a legitimo ministro facta Deo, per realem immutationem ad agnoscendum supremum eius dominium nostramque subiectionem. Vgl. dagegen *Suarez* (D. 73. S. 1, 2): Sacrificium proprie dictum est externa et sensibilis actio, qua res aliqua ita Deo offertur, ut legitimo ac solemni ritu in Dei honorem et cultum aliquo modo immutetur a publico et legitimo ministro. Bei den Lateinern finde sich fast kein anderer Gebrauch des Wortes. S. 5, 5. 6, 3 gibt er als physische Definition: S. est oblatio facta Deo per immutationem alicuius rei in signum legitime institutum, divinae excellentiae et reverentiae; als metaphysische: S. est signum sensibile ad divinam excellentiam et cultum illi debitum immediate significandum impositum, per alicuius rei immutationem, v. externus actus religionis continens supremum latriae cultum, solique Deo debitum.

[4] Scheeben a. a. O. III, 403. Daselbst ein scharfes Urtheil über die neue Definition.

[5] Tournely a. a. O. S. 315, der in der Erklärung ganz Bellarmin folgt. Auch Gihr a. a. O. (5. Aufl.) S. 10: „Die durch irgend welche Veränderung oder Umwandlung resp. Zerstörung vollzogene Darbringung eines sinnenfälligen Gegenstandes.“

kirchliche Lehre vom heiligen Meßopfer scharf herausgestellt hat, so betrachtete es die Theologie als ihre Aufgabe, die Erklärung dieser Lehre so genau als möglich zu geben. Dabei berücksichtigte sie weniger die geschichtliche Entwicklung des Opferbegriffes als seine theoretische Bedeutung. Die Apologie hat für sacramentum und sacrificium das gemeinsame genus: ceremonia vel opus sacrum[1], und definirt sacrificium: ceremonia vel opus, quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus. Sie anerkennt aber nur zwei Arten von Opfern: sacrificium propitiatorium, eucharisticum, das Schuld- und Danksagungsopfer. In Wahrheit sei aber nur ein einziges eigentliches Opfer in der Welt gewesen, nämlich der Tod Christi. Nun bleiben nur noch die sacrificia eucharistica, quae vocantur sacrificia laudis, praedicatio evangelii, fides, invocatio, gratiarum actio, confessio, afflictiones sanctorum, imo omnia bona opera sanctorum. Calvin definirt ähnlich[2].

Diesen Abschwächungen gegenüber sahen sich die katholischen Theologen veranlaßt, den Opferbegriff um so strenger zu fassen und zwischen dem eigentlichen und uneigentlichen Opfer genauer zu unterscheiden. Dies thut bereits M. Canus ziemlich ausführlich, doch behält er die Definition des hl. Thomas bei. Er geht von der allgemeinen Definition aus: Sacrificium proprium esse religionis opus, i. e. eius virtutis, quae cultum Deo et ceremoniam offert. Est enim sacr. quasi sacrum factum, ut Gregorius ait. Sacrificare igitur propria est religionis actio, quae videl. solius Dei honori dedicata est[3]. Das opus sacrum sei aber das genus sacrificii. Das Wort dürfe nicht auf alle Ceremonien und Acte der Religion ausgedehnt werden, denn nicht jedes opus sacrum sei ein sacrificium. Beim Opfer müsse eine Hostie dasein, denn sacr. sei Uebersetzung von θυσία, worunter die Griechen eine specielle religiöse Ceremonie verstehen, „in qua res Deo sacra vel per sanguinem vel per ignem vel alio quovis modo conficitur". Erst durch Theophylakt sei die Meinung aufgekommen, als ob θυσία mehr das sei, was durch Feuer als was durch Blut geopfert worden. Nach der Heiligen Schrift gehöre die oblatio Deo zum Wesen des Opfers, aber nicht jede oblatio sei ein sacr., wie Thomas scharfsinnig zeige[4].

Weiter geht Bellarmin, der sich zunächst gegen die Apologie und das Werk De sacrificio eines modernen Doctors wendet. Dieser sage: sacr. proprie dictum esse omne opus bonum, quod fit, ut sancta societate

---

[1] Cap. 12. a. 3. n. 17. p. 254.

[2] Inst. 4, 18, 13: Nos perpetuo scripturae usu sacrificium appellari scimus, quod Graeci nunc θυσίαν, nunc προσφοράν, nunc τελετήν vocant: quod generaliter acceptum complectitur quidquid omnino Deo offertur. Bei der Eintheilung hat er noch das sacr. λατρευτικόν s. σεβαστικόν.

[3] L. th. 12, 11. M. p. 639. Cf. *Aug.*, Adv. leg. et proph. 1, 18. De civ. D. 10, 4.

[4] In eo sitam esse sacrificii rationem, si circa rem Deo oblatam quidquam fieret, quo res ipsa sacra quodammodo conficeretur. Er selbst definirt: Si circa rem, quae offerebatur, quippiam sacri sacerdos faciebat, ut si animalis fundebat sanguinem, si thus ardere faciebat, si conterebat frumentum, si oleo similam conspersam frigebat in sartagine, tum demum vere sacr. faciebat. Auf dem Tridentinum sagte Canus, die gewöhnliche Definition sei: opus religionis sacrumque facere; cum res offertur sacra sacrificium est . . proprie sacr. est, cum res sacra offertur et res ipsa efficitur et sacerdos efficit cum ceremonia sacra.

inhaereamus Deo, sive ex se sit opus virtutis, sive non, ita ut non minus proprie sit sacr. castigatio corporis propter Deum assumpta quam sacr. eucharistiae. Er hält dem die Stellen des Alten Testaments entgegen, in welchen zwischen Werken der Barmherzigkeit und Opfern unterschieden wird, zeigt aus Gen. 22 und Hebr. 8, daß eine sinnenfällige Gabe durch die Priester dargebracht werden müsse, bestreitet, daß Werke anderer Tugenden zugleich ein opus religionis sein können, beruft sich auf die Väter, namentlich auf Augustinus, für das eine und wahre Opfer der Kirche, auf das Vorhandensein des Priesterthums und des Altars. Endlich kommt er auf den auch von Chemnitz gemachten Einwand aus Augustinus zu sprechen [1], den er mit der Bemerkung abweist, daß Augustinus nicht das eigentliche Opfer meine, sondern das innere Opfer im Gegensatz zum äußern Opfer des Gesetzes. Er selbst ist der Ansicht, daß die oblatio für sich allein nicht genüge. Vielmehr gehöre eine mutatio et consumptio rei dazu. Darin bestehe eben nach Chrysostomus u. a. der Unterschied zwischen θυσία und προσφορά; das sacrificium gelte von den Dingen, welche getödtet oder anders verzehrt werden. Alle Opfer des Alten Testaments mußten zerstört werden, sei es durch Tödtung oder Verbrennung oder Ausgießung. Danach definirt er: Sacr. est oblatio externa facta soli Deo, qua ad agnitionem humanae infirmitatis et professionem divinae maiestatis a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et transmutatur. Die Consecration ist die Weihe für Gott, z. B. Auflegung der Hände, Erhebung (Schwingen) der Opfergabe, die Veränderung ist vollständige Vernichtung. Das Opfer soll so verändert werden, daß es aufhört zu sein, was es zuvor war. Der Grund liegt in der Beziehung auf den zukünftigen Kreuzestod und in der vollständigen Hingabe an Gott, nicht bloß des Gebrauches, sondern der Substanz selbst [2].

Vasquez fordert außerdem zur Unterscheidung zwischen sacrificium und oblatio eine formelle Opfergesinnung. Durch die oblatio werde das Eigenthumsrecht und die Herrschaft Gottes, durch das sacr. seine Herrschaft über Leben und Tod, über Sein und Nichtsein anerkannt [3]. Danach gibt er die Definition: Sacr. est nota existens in re (i. e. signum, quod est in rebus, non in verbis), qua profitemur Deum auctorem vitae et mortis s.: res quae per sui immutationem Deo offertur.

Lugo kritisirt diese und die bisherigen Definitionen. Er findet den Unterschied des sacr. von der oblatio darin, daß bei jenem die Opferhandlung von der göttlichen oder menschlichen Autorität als religiöser Ritus angeordnet worden ist. Der specielle Zweck des sacr. sei die Anerkennung der göttlichen Macht und Herrschaft über Sein und Nichtsein, nicht gerade über Leben und Tod. Diese werde durch Vernichtung der Opfergabe ausgedrückt [4]. Ihm folgten

---

[1] De civ. D. 10, 6: Sacrif. verum etc.

[2] De euchar. 5, 2 (de missa 1, 2).

[3] Disp. 220, 3, 22. Schwane a. a. O. IV, 385.

[4] De euch. Disp. 19. S. 1. n. 5: Sacr. esse protestationem qua homo profitetur se habere totum suum a Deo et ideo dignum esse Deo, in cuius honorem et cultum idem esse et eadem vita consumatur et destruatur, quod quia regulariter non licet, offertur pro vita propria vita seu entitas alterius rei, protestando eodem modo no-

zahlreiche Dogmatiker, namentlich aus dem Jesuitenorden bis auf den heutigen Tag, z. B. Franzelin, Stentrup; auch Einig. Alle stimmen darin überein, daß „aliqua destructio“ zum Opfer gehöre („morali aestimatione“).

Der charakteristische Unterschied zwischen der alten und neuen Auffassung ist schon aus der Veränderung der immutatio in die destructio erkenntlich. Wo man den alten Ausdruck noch beibehielt, erklärte man wenigstens die immutatio als eine demutativa s. destructiva, consumptiva (Tolet und Valentia wissen davon noch wenig, Bellarmin beginnt bereits zu schwanken). Diese Verengerung des Begriffes ist von Vasquez u. a. so forcirt worden, daß man zuletzt in der Definition des Opfers den Ausdruck immutatio geradezu mit destructio vertauschte und die neue Formel zum Axiom erhob [1]. Allein der Begriff läßt sich keineswegs auf alle alttestamentlichen Opfer anwenden; denn die entfernte Veränderung wie die Zurichtung des Brodes durch Mahlen, Rösten, Braten, welche gar nicht zum Opfer gehört, kann nicht als Zerstörung gefaßt werden. Die angebliche Ausgießung des Oeles ist dies ebenfalls nicht, wenn sie auch wirklich vorgekommen wäre. Vielmehr wurde das Oel über das Speiseopfer gegossen und zum Theil mit hinzugefügtem Weihrauch verbrannt, oder das Gebäck wurde mit Oel hergestellt und bestrichen, ein Theil davon (ázkara) auf dem Altar verbrannt, das andere gehörte den Priestern; bei anderen wurde aber das ganze Speiseopfer verbrannt. Dagegen ist das Speiseopfer als Beifuge des Thieropfers immer mit einem Trankopfer von Wein verbunden, welches ganz über den Altar ausgegossen wird und dem Genusse gänzlich entzogen ist. In diesen Opfern ist also der Zweck nicht die Zerstörung, sondern die Zubereitung und Darbringung an Gott in odorem suavitatis. Die immutatio ist eine immutatio perfectiva, eine Umwandlung in etwas Besseres, bei welcher allerdings auch ein Verzehren oder Aufgehen stattfindet, aber nicht eine Vernichtung der Sache, sondern ihrer Schlacken oder Mängel, eine absumptio durch Aufgehen einer unvollkommenen Sache in einer vollkommenen (τελετή). Die Opfer wurden köstlich zugerichtet [2], mit Salz bestreut und so im Feuer Gott dargebracht, nicht zerstört. In der Verbindung

---

stram vitam oblaturos si liceret et oporteret. Vgl. Schwane a. a. O. IV, 393 f. *Stentrup* l. c. 2, 234. Dieser definirt S. 209: S. est aliqua actio, qua res aliqua sensibilis per realem vel moraliter aequivalentem destructionem ad profitendum absolutum Dei dominium absolutamque hominis ab ipso dependentiam Deo offertur. S. 233 gibt er beide Definitionen des Suarez. Gegen diesen, der bemerkt, Gott könne durch das Opfer kein neues Dominium erwerben, als ob er keines gehabt habe, weshalb das Opfer nicht unter diesem Titel dargebracht werde, „sed solum ut in honorem eius consecrentur, immutentur aut consumantur“, erwiebert er, die Destruction geschehe nicht wegen des Dominiums, sondern um etwas zu versinnbilden. Sie sei die forma physica des Opfers, weil sie die metaphysische Form versinnbilde (225).

[1] Scheeben a. a. O. III, 400.

[2] Delitzsch bei Riehm a. a. O. II, 1522: Alle Opfer als Altargabe sind eine Feuerspeise Jehova's; die Mincha aber heißt bei Luther mit Recht Speisopfer, weil sie mehr als andere Opfer in dieser Bestimmung aufgeht und uns in die altisraelitische Kunst, leckere Speisen zu bereiten . . hineinversetzt. Sie besteht aus feinerem Kornmehl; das Oel macht diese Mehlgabe fett; der Weihrauch erhöht den Genuß, den sie bereitet, durch seinen Wohlduft, und bei der Mincha als Begleitungsopfer kommt noch die Weinspende hinzu, indem der Darbringende wie die herzstärkende Gabe des Brodes so auch die herzerfreuende Gabe des Weines Gott dankbar zurückgibt.

des Trankopfers mit dem Speiseopfer erkennt man einen Reflex und eine Ergänzung des blutigen alttestamentlichen und einen Typus des neutestamentlichen Opfers.

Das Salz (Lev. 2, 13. Marc. 9, 48. 49) hatte aber nicht bloß den Zweck, das Opfer schmackhaft zu machen, sondern auch eine Bedeutung für den „Bund". Keinem Opfer soll das Bundessalz fehlen, denn jedes Opfer soll mit dem Bewußtsein geschehen, daß der Opfercultus eine Gnadenanstalt ist, die den Bund Jehova's mit Israel zur Basis hat, und soll das Verlangen des Glaubens bekunden, das Band dieses Bundes für den Opfernden zu befestigen[1]. Das Opfer als Gabe ist ein Gott bereitetes, auf dem Altar als seinem Tisch servirtes Mahl, eine accommodationsweise angeeignete, aber, wie Psalmen und Propheten betonen, der reinen Gottesidee unangemessene Vorstellung, die erst im Neuen Bunde den allein entsprechenden Ausdruck erhalten sollte. Beim Dankopfer beschränkt sich das Verfahren mit dem Blute auf die Ausschwenkung, denn Sühne ist nicht Zweck dieser Opfer, sondern nur Vorbedingung der durch sie bezweckten Gemeinschaft. Die Friedopfer sind nicht sanctissima, sondern nur sancta, denn die Brand-, Sünd- und Schuldopfer sind allerheiligste, weil sie ganz und gar Speise Gottes werden, wogegen von den Friedopfern nur ein Theil zur Feuerspeise wird, und ein anderer Theil den Priestern Gottes zukommt, das übrige aber in geheiligter weltlicher Weise verschmaust wird[2]. In diesen Opfern tritt der Mensch in Gemeinschaft zu seinem Gott.

Daraus dürfte folgen, daß es der Heiligen Schrift und der ganzen Tradition bis zum Ende des 16. Jahrhunderts entspricht, wenn man die Destruction nicht in den Begriff des Opfers aufnimmt, vielmehr bei der immutatio im weitern Sinne stehen bleibt und den Zweck der Vereinigung mit Gott betont. **Das Opfer ist also die Darbringung einer sichtbaren Gabe durch den rechtmäßigen Diener mittelst deren Veränderung zum Zweck der Anerkennung der göttlichen Erhabenheit und der Versöhnung und Vereinigung mit Gott.** Im Neuen Bunde ist aber das einzige Opfer das heilige Meßopfer in seiner Beziehung zum Kreuzesopfer.

Am letzten Abend vor seinem Leiden hat Jesus dieses Kreuzesopfer als ewiger Hoherpriester mystischerweise antecipirt, um daran die Einsetzung des Erinnerungsopfers anschließen zu können. Mehr als am Kreuze selbst, wo sich die active Thätigkeit des Hohenpriesters in der innern, freiwilligen Hingabe und in dem geduldigen Geschehenlassen vollzog, offenbarte sich die Wirksamkeit desselben bei dieser priesterlichen Inauguration des Kreuzesopfers. Denn Christus bethätigte hier seine übernatürliche, göttliche Macht, indem er den Leib, welchen er am Kreuze in den Tod geben wollte, opferte und sein Blut zur Besiegelung des Neuen Bundes mystisch vergoß und den Aposteln als Trank darreichte. Dieses Opfer hatte seine erlösende Kraft nur durch seine Beziehung auf das nachfolgende Kreuzesopfer, dessen geistiger Anfang es war. Der meritorische Charakter mußte aber vorhanden sein wie bei jeder andern Hand-

---

[1] Delitzsch a. a. O. 1523. Cf. *Suarez* l. c. XX, 76 (D. 4. S. 4, 5 de sacr. in genere ad 3, 61, 3): De ratione sacrificii per se solum est significatio moralis interioris cultus divini. [2] A. a. O. I, 256. II, 1684.

lung des Gottmenschen zum Heile der Menschen. Als derselbe Hohepriester, welcher nach der Ordnung des Melchisedech in Ewigkeit Hoherpriester ist, hat Christus hier das Opfer Melchisedechs der äußern Form nach vollzogen und mit der göttlichen Kraft des ewigen Priesterthums zu dem Opfer des Neuen Bundes erhoben. Wie das Opfer am Vorabend auf das kommende Kreuzesopfer hinwies und mit ihm in Beziehung stand, so geht das sich daran anschließende Opfer der Eucharistie vom Kreuzesopfer aus, zieht als Erinnerungsopfer aus demselben seine heiligende Kraft. Es ist die mit Danksagung verbundene Darstellung des Kreuzesopfers, die Fortsetzung der Erlösung der Menschen, die Nachahmung des Todes Jesu, das Gedächtniß des Todes des Herrn, das Symbol des Leibes und Blutes Christi, das Gedächtniß des einen Heilsopfers, völlig identisch mit dem Kreuzesopfer, das unblutige Kreuzesopfer [1]. „Es fragt vielleicht jemand, ob wir auch selbst ohne Blut opfern? Allerdings, aber wir gedenken dann des Hingangs Christi und wir haben nur ein Opfer, nicht viele, da auch er einmal geopfert worden ist. Denn ebendenselben opfern wir immer auf, ja vielmehr, wir feiern so das Gedächtniß seines Opfers, als ob er gerade jetzt geopfert worden wäre. . . . Denn es ist ein Blut, das einmal vergossen wurde, und es ist ein Leib, obwohl er für viele geopfert wurde, nicht viele, und es ist ein Opfer, welches dargebracht wird, denn dieses bringen wir immer als gegenwärtig dar. . . . Er ist selbst gegenwärtig und vollzieht das Opfer durch sich, berichtet nicht das Vergangene.“ [2]

Auf den specifischen Opfercharakter gehen die Väter nicht näher ein. Gregor von Nazianz bezeichnet die Eucharistie nicht bloß als Andenken des Leidens und Todes Christi, sondern auch als eine typische Wiederholung oder unblutige Erneuerung, welche durch die Consecration der getrennten Gestalten dargestellt werde. Deshalb nennt er die Consecrationsworte das Schlachtmesser [3]. Gregor von Nyssa findet in der Darreichung des Leibes und Blutes zum Essen und Trinken den Beweis, daß das Opfer des Lammes schon vollendet war [4]. Chrysostomus betont die Identität des eucharistischen Opfers mit dem Kreuzesopfer und vergleicht den Vorgang mit dem Feuer, welches Elias vom Himmel herabrief, um das Opfer auf dem Altare zu verzehren. „Es steht der Priester da, nicht das Feuer herabbringend, sondern den Heiligen Geist, und er verrichtet lange das Bittgebet, nicht damit eine Fackel von oben angezündet das Vorliegende verzehre, sondern daß die Gnade auf das Opfer (θυσία) herabkomme, durch dasselbe alle Herzen entzünde und glänzender mache als das im Feuer geläuterte Silber. Kann jemand, der nicht außer Sinnes ist, etwas Höheres als dieses furchtbare Opfer (τελετή) denken? Oder weißt du nicht, daß nicht einmal eine menschliche Seele jenes Feuer des Opfers ertragen hätte, sondern alle vernichtet worden wären, wenn nicht die reichliche Hilfe der Gnade Gottes da wäre?“ [5]

---

[1] Vgl. Schwane a. a. O. II, 1040 ff. Langen, Kirchenväter. S. 165 f.

[2] Theophylakt zu Hebr. 10, 1 ff. nach Chrysost. (in ep. ad Hebr. H. 17, 3).

[3] Ep. 171. Ebenso Lessius. Vgl. Stentrup a. a. O. 2, 416.

[4] Or. 1. in resurr. Hilt a. a. O. S. 213. Dies führen Franzelin a. a. O. S. 375 ff. und Stentrup a. a. O. 2, 441 für Lugo an, ebenso Cyrill v. Alexandrien und Dionysius v. Alex.

[5] De sac. 3, 4; 6, 4.

Gregor I. findet ähnlich wie Augustin den Charakter in der gemeinsamen Communion, weil der Leib des Herrn genossen und getheilt, das Blut im Munde der Gläubigen vergossen werde [1]. Im Mittelalter wiegt nach den Einsetzungsworten und den Vätern der Begriff des Gedächtnisses und der Erneuerung vor. Nach dem Lombarden ist das Meßopfer eine memoria et repraesentatio [2], nach Thomas eine Wiederholung des Opfertodes Christi, aber desselben Opfers. Meßopfer und Kreuzesopfer sind im Wesen identisch, nur in der Form verschieden, weil auch in jenem „quodammodo idem est sacerdos et hostia" [3]. Das Meßopfer ist eine immolatio Christi, weil es eine imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio, und weil wir durch dieses Sacrament der Früchte des Leidens des Herrn theilhaftig werden, wie es in einer Oration heißt [4].

Die nähere Erklärung des Opferactes war je nach der Theorie vom Opfer verschieden. Jedenfalls kann aber der Act nicht im Offertorium gesucht werden, weil in diesem Brod und Wein, nicht der Leib und das Blut Christi dargebracht werden, und zwar vom Priester, nicht von Christus, so daß die Identität mit dem Kreuzesopfer aufgehoben wäre. Wenn mitunter von dem Opfer von Brod und Wein die Rede ist, so ist die Bezeichnung nur von der äußern Erscheinung genommen, der Leib und das Blut des Herrn wurden geopfert und zum Genusse dargereicht [5]. Die Gebete bei der Oblation, in welchen von einem Opfer gesprochen wird, können nur einen vorbereitenden Charakter haben. Der hl. Thomas verlegt die Repräsentation des Kreuzesopfers in den Act der Consecration [6]. Andere verbinden damit die Communion (Bellarmin, Salmat., Tournely) oder verlegen den Opferact in das Brodbrechen, das Eintauchen der Partikel in den Wein und in die Communion (Canus). Doch hat letztere Erklärung wenig Anhänger gefunden, weil das Brechen sich nur auf die Species, nicht auf den Leib Christi bezieht. Aber auch bei der Communion bezieht sich die Veränderung (Vernichtung) nur auf die Gestalten. Dagegen ist in der Consecration nicht durch Wandlung der Substanzen von Brod und Wein (Suarez) oder Tödtung des himmlischen Leibes (Lessius) [7], durch Trennung von Leib und Blut, sondern durch die getrennten Gestalten an sich eine Erinnerung und Repräsentation des Vorganges am

[1] Dial. 4, 58. [2] S. IV. D. 12. p. 2. c. 5. *Aug.*, In Ps. 21. S. 2, 1.

[3] S. th. III, 83, 1.

[4] Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur. III, 79, 1. 3. Vgl. Harnack a. a. O. III, 497. A. 2.

[5] *Aug.*, In Ps. 39, 12.

[6] S. th. III, 79, 5; 80, 11 ad 3: Repraesentatio dominicae passionis in consecratione. Johannes v. St. Thoma, Gonet, Suarez (D. 75. S. 5, 5). Die Sumptio schließt Suarez aber nur „verisimilius" aus, weil sich kein Beweis hiefür aus der Einsetzung führen lasse.

[7] De perfectionibus 12, 13, 96: Christus mystico modo occiditur, dum per modum hostiae occisae seorsim vi verborum corpus et sanguis in altari exhibentur. Dies sei leichter verständlich und entspreche dem Opferbegriff, welcher das Opfer voraussetze, nicht producire. Wenn auch thatsächlich keine wirkliche Trennung stattfinde, so werde doch vi verborum jedes sub specie besonders dargestellt. Dies genüge zum Wesen des Opfers; denn es werde mit dem Opfer dadurch eine hinreichende Veränderung vorgenommen, wodurch wir die suprema potestas anerkennen und das Kreuzesopfer commemoriren und repräsentiren. Gegen beide Stentrup a. a. O. 2, 415 ff. 433 ff.

Kreuz gegeben. In dieser Trennung kann man auch eine immutatio hostiae erkennen, insofern der ganze Christus nur per concomitantiam zugegen ist (Vasquez, Tournely). Andere (Lugo, Franzelin, Stentrup) suchen zwischen Vasquez und Lessius zu vermitteln, indem sie die Consecration als Opferhandlung betrachten und die Destruction in der Selbstentäußerung und Selbstvernichtung finden [1]. Der verklärte Christus versetze seinen Leib mittelst der Consecration in den niedrigen sacramentalen Zustand, in welchem er auf dem Altar erscheine, und sei ohne den Gebrauch der leiblichen Sinne gegenwärtig. In dieser Erniedrigung und in diesem Nichtgebrauch der Sinne, ja in der Suspension der organisch-sinnlichen Thätigkeiten bis zur commixtio corporis et sanguinis bestehe das Wesen des Opfers, weil der Zustand des Todes vollständig realisirt sei. Allein abgesehen davon, daß die Annahme des Nichtgebrauches der Sinne ein schwer begreifliches Theologumenon ist [2], wäre doch, wie Lugo selbst zugesteht, in Wahrheit keine Destructio vorhanden, sondern nur den Augen des Gläubigen der Schein einer solchen gegeben, denn der verklärte Leib kann in keiner Weise zerstört oder verstümmelt werden. Auch die Anordnung zweier Gestalten würde sich schwieriger erklären lassen. Die Erniedrigung ist wie in der Menschwerdung selbstverständlich allgemein anerkannt, aber sie besteht in der Verbindung der göttlichen Majestät mit der menschlichen Niedrigkeit und in dem Verbergen dieser Majestät unter den Gestalten des Brodes und Weines [3].

Alle diese künstlichen Deutungen haben in der Ueberspannung des Opferbegriffes ihren Grund. Man will durchaus eine Vernichtung, eine Art Tödtung finden, die thatsächlich nicht nachweisbar ist, statt sich mit der memoria et repraesentatio des Kreuzesopfers durch den verklärten Christus zu begnügen und die immutatio nach der alten Anschauung in der durch die Verwandlung unter getrennten Gestalten angedeuteten Absicht, Gott zu versöhnen, und in der feurigen Liebesgabe des Gottmenschen zu erkennen. „Alle Liturgien betrachten das wirkende heilige Opferfeuer als Sinnbild des in der eucharistischen Wandlung wirksamen Feuers des Heiligen Geistes.“ [4] Durch dieses Opferfeuer werden in der Wandlung die Gaben als Leib und Blut Christi mit der am Kreuz geoffenbarten Liebe des barmherzigen Gottes erfüllt, und diese Liebe wird denjenigen mitgetheilt, welche durch die Communion am Opfer theilnehmen, so

---

[1] Stentrup a. a. O. 2, 408 sagt, er könne nicht mit Vasquez die intrinseca et formalis ratio des Opfers in der repraesentatio finden, obwohl dies die Ansicht sehr vieler Theologen sei, vielmehr sei dieselbe in der Consecration gelegen, „quatenus per eam corpus et sanguis Christi sub speciebus panis et vini constituitur secundum quandam sanctissimae suae humanitatis a functionibus et rationibus existendi connaturalibus exinanitionem ad statum cibi et potus“. Schmid, Zeitschrift für kathol. Theol. 1892. S. 97 ff.

[2] Cf. *Bonav.* l. c. IV. D. 10. a. 1. 2. Dalgairns a. a. O. S. 140 ff. nach Suarez, Lessius, Viva, Cienfuegos.

[3] Franz a. a. O. II, 65 ff. verwirft der Reihe nach die Theorien, daß das Opfer in der oblatio, dem Präsentwerden des Leibes und Blutes, der fractio, communio, in statu exinanitionis bestehe, und will mit Deharbe, Weichert, Thalhofer u. a. die Opferhandlung beim letzten Abendmahl „in der im Willen Jesu sich vollziehenden und zugleich in der Doppelwandlung real sich manifestirenden Selbsthingabe zum Gehorsam bis in den Tod des Kreuzes erblicken“ (67 f.). Die sacramentale Destruction sei in der Doppelconsecration. Schmid hält diese nicht für absolut nothwendig. [4] Scheeben a. a. O. III, 401.

daß das höchste Ziel der Vereinigung mit Gott auf die vollkommenste Weise erreicht wird. Liegt also der Hauptact des Opfers in der Consecration, so gehört doch die Communion als das Opfermahl zur Integrität des Opfers. Ist diese auch nur auf den Opferer beschränkt, so hat sie in jenen alten Opfern ihr Vorbild, in welchen das nicht verbrannte Opferfleisch den Priestern anheimfiel. Der Priester aber repräsentirt die Gemeinde[1].

Eugen IV. hebt die Repräsentatio hervor[2]; das Tridentinum nennt für das letzte Abendmahl selbst die Repräsentatio des zu vollziehenden Kreuzesopfers, für die Eucharistie das Gedächtniß (memoria), verwirft aber die Behauptung, daß dieselbe eine bloße Erinnerungsfeier (nuda commemoratio) sei. Der Katechismus betont die Oblatio, weil die Kraft eines jeden Opfers in der Darbringung bestehe. Indem er aber die Eucharistie als Instauration bezeichnet und denselben Priester, Christus den Herrn, voraussetzt, so ist der Hauptact in die Consecration verlegt.

Weil das heilige Meßopfer ein relatives Opfer als eine reale memoria, repraesentatio, renovatio des Kreuzesopfers ist, so ist es der Gabe und dem Darbringer nach mit diesem identisch, aber dem Modus nach verschieden. Dieser Unterschied zwischen dem blutigen Kreuzesopfer und dem unblutigen Meßopfer ist aber nicht nur ein accidenteller (Sotus, Valentia, Vasquez), sondern ein specifischer (Suarez, Tanner, Pasqualigo)[3]. Der Zusammenhang wird am besten hergestellt, wenn man, wie die Wirksamkeit Christi in der Kirche überhaupt, so seine Opferthätigkeit in der Eucharistie im besondern als Fortsetzung der Menschwerdung und Erlösungsthätigkeit auffaßt. Das Opfer am Kreuz ist selbst nur ein Theil für das organische Ganze, das ganze Leben und Wirken Jesu. Kein einzelner Theil ist für sich ein getrenntes Opfer, sondern in jedem kehrt das Ganze wieder, wie das Ganze nicht ohne seine Theile gedacht werden kann. So bildet auch die Herablassung Christi in der Eucharistie ebenso einen integrirenden Theil in seinem großen Werke wie das übrige, so daß auch in ihm das Ganze erscheint und somit die anderen Theile desselben ohne diesen uns nicht vollkommen erlösen würden. Das sacramentale Opfer ist daher auch ein wahrhaftes Opfer, ein Opfer im eigentlichen Sinne, jedoch so, daß es in keiner Weise von allem übrigen, was Christus für uns noch that, getrennt werden darf. In diesem letzten Theile seines großen Opfers sollen alle übrigen uns gegenwärtig sein und uns zugewendet, das objective Opfer Christi subjectiv, d. h. uns eigen werden[4].

§ 36.

Die Wirkungen des heiligen Meßopfers[5].

Die Welt feiert das Andenken großer, verdienter Männer durch Denkmäler und Feste, um nicht nur diesen selbst den Tribut der Dankbarkeit ab-

[1] *Thom.* l. c. III, 80, 12 ad 3. 82, 4. Cf. *Suar.*, D. 75. S. 5. Schegg a. a. O. S. 497 f.

[2] Quia hoc (sc. vinum aqua permixtum) convenit dominicae passionis repraesentationi. *Denz.* l. c. n. 593. Trident. S. 22. c. 1. can. 3.

[3] Stentrup a. a. O. 2, 397 ff. [4] Möhler, Symbolik. S. 307 f.

[5] Specht, Die Wirkungen des eucharistischen Opfers. Augsburg 1876.

zustatten, sondern auch die lebende Generation zu gleichem Streben und Ringen zu begeistern. Die Kirche feiert die Feste der Heiligen, um Gott für die Gnaden und Wohlthaten, welche er ihnen und der Kirche erwiesen, zu danken, die Seligen für die Streitenden um ihre Fürbitte anzurufen und diese zur Nachahmung der Tugenden anzueifern. Es ist aber kein größerer unter den Menschen gewandelt als Jesus Christus; es hat kein Sterblicher für die verlorene Menschheit Aehnliches geleistet wie Christus. Es gibt nur einen Gottmenschen, welcher sein Leben hingab für die Sünden der Welt. Sein Andenken müßte in der ganzen Christenheit in den höchsten Ehren gehalten werden, auch wenn er den Seinen nicht einen besondern Auftrag hierzu gegeben hätte. Er selbst hat aber dafür gesorgt, daß die Erinnerungsfeier einen lebendigen Mittelpunkt erhielt, indem er bei den Seinen mit Gottheit und Menschheit im heiligen Sacrament zugegen bleiben wollte. Derselbe, welcher aus Liebe zu den Menschen die menschliche Natur angenommen und sich am Kreuze aufgeopfert hat, will sich fortwährend für die Menschen aufopfern, um an alle durch sein großes Werk der Menschheit ertheilten Wohlthaten zu erinnern, die Früchte des Erlösungswerkes den Gläubigen zukommen zu lassen und alle zum Lob, Preis und Dank gegen Gott zu begeistern, zu gottgefälligen Gesinnungen, Glaube, Hoffnung, Liebe, Demuth, Reue, Gehorsam, Hingebung an Christus zu erwecken. „Wenn so große und lebendige Erweise der Gnade des Erlösers das Herz des Menschen nicht von Grund aus zu reinigen vermögen, wenn sie nicht zur innigsten Dankbarkeit und Gegenliebe, zur rückhaltlosen Hingebung und zur Bitte, daß nun Gott auch das Opfer unser selbst entgegennehme, bestimmen, dann verzweifeln wir mit Recht an unserer Heiligung und überantworten uns einer bloßen Imputationstheorie.“ [1]

Diese subjectiven Wirkungen des großen Geheimnisses erhalten aber einen objectiven Grund in den Gnaden, welche vom heiligen Opfer ausgehen. Diese Gnaden sind die Früchte des Opfers am Kreuz. Wie dieses ist das Meßopfer ein Lob- und Anbetungsopfer (s. latreuticum), ein Danksagungsopfer (s. eucharisticum), ein Bittopfer (s. impetratorium) und ein Sühnopfer (s. propitiatorium) für die Sünden der Welt. Im heiligen Meßopfer hat die christliche Gemeinde, welche der göttlichen Liebe und Gnade ihr Dasein und Glück verdankt, die erhabenste göttliche Gabe, durch welche sie dem Vater im Himmel den thätigen Dank für alle Wohlthaten abstattet, neue Wohlthaten erfleht, Gnade und Verzeihung erhält. In der Vereinigung mit dem höchsten Opfer auf dem Altar und in der innigsten Hingabe des eigenen Ich ist die höchste Stufe der Bitte im Namen Jesu erreicht. Wenn der Gläubige nach Matth. 5, 23 f. im Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und Ohnmacht und mit reuevollem Herzen zum Altare seines Gottes hinzutritt, so ist er gewiß, daß der barmherzige Gott um des Opfers seines Sohnes willen auch ihm gnädig sein wird.

Das heilige Meßopfer ist ein Sühnopfer, bewirkt als Erneuerung des Kreuzesopfers die Nachlassung der Sünden und Sündenstrafen. Hierauf bezieht sich zum Theil, was von den Vätern seit Tertullian über die Tilgung der Sünden durch die heilige Eucharistie gesagt worden ist. Denn die Communion

---

[1] Möhler a. a. O. S. 310. Vgl. Döllinger, Christenthum und Kirche. S. 254.

war regelmäßig mit der Feier des heiligen Opfers verbunden und repräsentirte wie die Theilnahme am Opfer und seinen Früchten, so den Genuß des gegenwärtigen Gottmenschen nach Fleisch und Blut. Dies beweist auch die schon bei Tertullian erwähnte Gewohnheit, für die Verstorbenen das heilige Opfer darzubringen. Seit Cyprian wissen wir, daß dieses in Gegenwart des Leichnams geschah und Augustinus beruft sich hierfür auf einen alten Gebrauch [1]. Nach seinen Worten war es üblich, den Leichnam neben dem Grabe niederzustellen und ehe er versenkt wurde, das Meßopfer zu feiern. Wenn er auch selbst gegen den aus dem Heidenthum eingeschmuggelten Unfug, bei den Gräbern ausgelassene Mahlzeiten zu halten, eifert, so folgt daraus doch nicht [2], daß den Meßopfern für Verstorbene der Gedanke der gemeinsamen Mahlzeit zu Grunde lag, vielmehr zeigt die Commemoration der Lebendigen und der Todten [3] in der Liturgie seit alter Zeit und die Gewohnheit, zu Ehren der Martyrer das heilige Opfer zu feiern, daß die Idee der Gemeinschaft der Heiligen der ganzen Feier zu Grunde lag. Man war überzeugt, daß die Früchte des heiligen Opfers auch den Abwesenden, selbst den Verstorbenen, zugewendet werden können, weil Gott durch das Opfer seines Sohnes zur Nachlassung der Sünden und Strafen geneigt gemacht werde, die Genugthuung des ewigen Hohenpriesters als Ersatz annehme.

Die Väter weisen auf Grund der Einsetzungsworte darauf hin, daß dieser Leib für die Menschen dahingegeben (gebrochen), dieses Blut für viele zur Vergebung der Sünden vergossen wird. Indem die Gläubigen dies zu seinem Andenken wiederholen, opfern sie durch Christus selbst den Leib und das Blut des Gottmenschen zur Vergebung der Sünden. Nachdem Eusebius [4] die unblutigen Opfer der Griechen und die blutigen der Hebräer, in welchen er einen Ersatz für das Gott schuldige Opfer des eigenen Lebens sieht, besprochen und die typische Bedeutung für das Kreuzesopfer hervorgehoben hat, schildert er die überreiche Wirkung dieser Erfüllung aller alten Opfer. Jesus ist das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, der große, hochzuschätzende Preis für die Erlösung der Juden und Griechen, das Sühnopfer für die Sünden der ganzen Welt, das Schuldopfer für die Seelen aller Menschen, das Brandopfer für jede Makel und Sünde, jenes Lamm Gottes, jenes von Gott angenommene reinste Schaf, jenes Lamm, von welchem die Propheten so vieles gesagt haben, durch dessen göttliche und mystische Lehre wir, die wir aus den Heiden aufgenommen worden sind, die Nachlassung der

[1] Conf. 9, 11. Schwane a. a. O. II, 1048. 1052.

[2] Lippert, Christenthum u. s. w. S. 86. 268 f.

[3] Harnack a. a. O. I, 391 behauptet, die verstärkte Fürbitte für Lebende und Verstorbene sei überhaupt der wesentliche Effect des Abendmahlsopfers für die Feiernden, denn auf die Sündenvergebung im strengen Sinn habe der Handlung trotz aller Steigerung der Vorstellungen und Bereicherung der Praxis eine Beziehung nicht gegeben werden können. Die Behauptung Cyprians, daß jede Abendmahlsfeier eine Wiederholung resp. Nachahmung der Selbstopferung Christi sei, und daß die Handlung somit expiatorischen Werth habe, bleibe eine bloße Behauptung, obgleich sie bis auf den heutigen Tag in der römischen Kirche nachgesprochen werde. Hiefür seien Taufe und Buße da. Die Behauptung verrathe den Einfluß der Mysterien der magna mater und des Mithras. Vgl. oben S. 450 ff. und Bickell S. 137 f. über das Gebet und die Opfer für die Verstorbenen im jüdischen Ritus zur Zeit Christi.

[4] Dem. ev. 1, 10.

früheren Sünden finden, und auch die Juden, wenn sie ihre Hoffnung auf dasselbe setzen, von dem Fluche des Moses befreit werden. Wenn wir daher täglich das Andenken an seinen Leib und sein Blut feiern und eines bessern Opfers als bei den alten Opfern und heiligen Diensten gewürdigt werden, so ist es nicht heilig, wieder in die ersten und schwachen Elemente zurückzufallen, welche zwar Zeichen und Bilder sind, aber die Wahrheit nicht enthalten! „Wir, die wir das Wahre und die Urtypen der Bilder durch die geheimnißvolle Oekonomie Christi erhalten haben, bedürfen des Alten nicht mehr." Jesus Christus hat sich selbst für uns dem Vater geopfert und „nach allem hat er ein solches bewunderungswürdiges Opfer (θῦμα), ein ausgezeichnetes Schlachtopfer (σφάγιον) dem Vater für unser aller Heil dargebracht und uns ein Gedächtniß hinterlassen, das wir an Stelle des blutigen Opfers (θυσία) fortwährend Gott darbringen". „Dies ist die Erinnerung an jenes Opfer, welches durch gewisse Symbole, nämlich des Leibes und des heiligenden Blutes, nach den Satzungen des Neuen Testaments auf dem Altar (Tisch) gefeiert wird." Dies sind „die ehrwürdigen Opfer des Altars Christi, durch welche wir opfernd die unblutigen und geistigen, angenehmen Opfer während des ganzen Lebens Gott durch seinen obersten Hohenpriester darzubringen belehrt sind". „Dieses Opfer wird gegenwärtig bei allen Völkern dargebracht." Indem aber dieses Opfer mit den geistigen Opfern des zerknirschten Herzens und des Gebets verbunden wird, erscheint es als das wirksamste Mittel, die Gnade und Verzeihung von Gott zu erlangen.

Eusebius hat gewiß nicht von Cyprian gelernt, er hat auch so wenig als dieser von den Mysterien, die er gut kennt, gelernt, denn er verwirft diese heidnischen Verirrungen; aber er faßt nach der Heiligen Schrift in dem großartigen göttlichen Heilsplan das Opfer als den Mittelpunkt der christlichen Religion auf. Die vorchristlichen Opfer sind Bilder des zukünftigen, sie halten das Sündenbewußtsein wach und erwecken und steigern das Verlangen nach einem Erlöser von der Sünde. Dieser Erlöser erscheint und wird als Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, am Kreuze geopfert. Aber als ewiger Hoherpriester hat Christus dafür gesorgt, daß dieses Opfer durch alle Zeiten fortwirke. Er hat das Erinnerungsopfer in der Eucharistie eingesetzt, damit stets die Mühseligen und Beladenen erquickt werden. Die Lehre von der sühnenden Wiederholung ist also in der ganzen Heilsökonomie begründet, in der griechischen und lateinischen Kirche allgemein geglaubt und geübt worden. Eine „Behauptung" Cyprians wäre so wenig als die verhaßten Mysterien im Stande gewesen, das ganze religiöse Leben der Christen auf einen neuen Grund zu stellen.

Cyrill von Jerusalem bezeichnet das durch die Consecration von Brod und Wein vollzogene geistige und unblutige Opfer als „Sühnopfer" [1], über welchem man Gott für den allgemeinen Frieden der Kirche anruft. „Wir opfern Christus, der für unsere Sünden geschlachtet worden ist, auf, daß wir uns und ihnen den, welcher sehr gütig ist, gnädig machen." Chrysostomus betont wiederholt die Identität des Meßopfers und seiner Wirkungen mit dem

[1] C. M. 5, 8: Μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν θεὸν κτλ.

Kreuzesopfer und bemißt die Höhe des Priesterthums aus seiner Aufgabe, Gott zu bitten, daß er den Sünden aller, nicht bloß der Lebendigen, sondern auch der Verstorbenen gnädig sei. Johannes von Damascus rechnet das eucharistische Opfer zu den Mitteln, wodurch wir Vergebung der Sünden erlangen können[1].

In der abendländischen Kirche ist nach Cyprian die Beziehung des einen und wahren Opfers zum Kreuzesopfer stets festgehalten und der sühnende Charakter gelehrt worden. „Es opfert sich Christus selbst als Priester, damit er unsere Sünden nachlasse."[2] „Durch dieses heilbringende Opfer wird die Sünde dieser Welt getilgt." „Was muß man vom Bischof denken, sagt Hieronymus, der täglich für seine und des Volkes Sünden unbefleckte Opfer (victimas illibatas) darbringen soll?"[3] Diese Opfer bezeichnet er als Leib Christi im Gegensatz zu den Schaubroden im Alten Testament. Nach dem hl. Augustinus ist das eucharistische Opfer die Erfüllung aller alttestamentlichen Opfer, weil es die Erneuerung des für die Sünden der Menschheit dargebrachten Kreuzesopfers ist. „Dasselbe Opfer, bei welchem Christus der Opferpriester und die Opfergabe ist, wird täglich in der Eucharistie sacramentaliter erneuert, so jedoch, daß zugleich auch die Kirche als der Leib des Herrn sich zum Opfer darbringt und das Opfer der ganzen Menschheit in demselben zusammenfaßt."[4] Mit Bezug auf Joh. 6, 54 bemerkt er, daß durch die alttestamentlichen Opfer, welche für die Sünden dargebracht wurden, einzig dieses Opfer, in welchem die wahre Sündennachlassung geschieht, vorgebildet worden sei[5]. Ebenso findet Leo der Große in der Darbringung des Leibes und Blutes allein alle Differenzen der alten Opfer ausgeglichen, weil Christus das wahre Lamm Gottes ist, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, und so in sich alle Geheimnisse vollzieht, so daß, wie ein Opfer für alle Opfer da ist, ein Reich aus allen Völkern besteht[6]. Dem Patriarchen Dioskur von Alexandrien räth er, den Gebrauch der römischen (und afrikanischen) Kirche nachzuahmen und bei größeren Festen, welche ein zahlreicheres Zusammenströmen des Volkes erwarten lassen, die Darbringung des Meßopfers ohne Bedenken zu wiederholen, und zwar so oft, als die Verhältnisse nothwendig machen. Gregor der Große schreibt: „Besonders dient zur Vergebung (ablutio) unserer Sünden das mit Thränen und Sanftmuth des Geistes dargebrachte Opfer des Altars, weil der, welcher an sich von den Todten auferstehend nicht mehr stirbt, noch jetzt durch dieses Opfer in seinem Geheimniß wieder leidet."[7]

Zur Zeit des ersten Abendmahlsstreites galt die Lehre von der Messe als dem täglichen Opfer für die Sünden bei beiden Parteien, wenn auch die Beziehung zum Kreuzesopfer hinter der zur Menschwerdung zurücktrat. Dieser Glaube lebte so tief im Bewußtsein der Kirche, daß er nur weitergebildet, nicht erst durch die genaue Ausscheidung der Lehre vom eucharistischen Opfer im Verhältniß zum Kreuzesopfer erfunden zu werden brauchte. „Der Gedanke des wiederholten Opfertodes Christi" war allerdings „längst

---

[1] Sacra parallela 590. Schwane a. a. O. II, 1053.
[2] *Ambros.*, De off. 1, 48. De exh. cast. 14, 93.
[3] In Tit. 1, 8. 9. [4] De civ. D. 10, 20. [5] Quaest. in Pent. 3, 57.
[6] Serm. 59, 7. Ep. 9, 2. [7] In Ev. Hom. 37, 7. Dial. 4, 58.

schon erdacht" [1]; er brauchte aber auch nicht erst durch Paschasius sichergestellt zu werden, sondern war durch den paulinischen Einsetzungsbericht und durch die kirchliche Liturgie hinlänglich gesichert. Gewiß brauchte man den alten Wortlaut der Meßgebete nicht zu ändern, aber nicht, weil sie, wenn sie vom Opfer handelten, noch immer das Opfer des Lobes betonten, und niemand auf die Worte merkte, sondern weil Lob- und Sühnopfer stets verbunden waren. Das sacrificium propitiatorium mit Bezug auf das Kreuzesopfer wurde von selbst ein eucharistisches und latreutisches Opfer. Wird zugegeben, daß „die Messe als Opferhandlung, in der das denkbar Heiligste Gott dargebracht wurde, ihre Spitze schon lange nicht mehr am Genuß, sondern an dem sündentilgenden und Uebel wegschaffenden Vollzug" hatte, so ist die alte Voraussetzung für das, was Paschasius weiterbildete, anerkannt. Das „uralte Element der Commemoration" für Abwesende und Verstorbene beweist für sich, daß der Messe als Opfer auch ohne allgemeine Communion eine für die ganze Gemeinde und Kirche bedeutungsvolle Wirkung beigelegt wurde.

Diese Lehre wurde im Mittelalter allgemein vorgetragen. Während die Eucharistie als Sacrament nach Thomas nicht zur Genugthuung, sondern zur geistigen Ernährung durch die Einigung mit Christus eingesetzt ist und nur indirect (per concomitantiam) einen gewissen Straferlaß herbeiführt, hat sie als Opfer eine satisfactorische Wirkung je nach der Disposition des Opfernden und der Theilnehmer [2]. Die Messe ist nicht die nächste Ursache für die Nachlassung der Todsünden, sondern nur insofern, als sie die Gnade der Contrition erwirkt. Damit ist schon angedeutet, daß die Wirksamkeit des Meßopfers ex opere operato doch anders aufzufassen ist als bei den Sacramenten; denn das Opfer ist in erster Linie zur Ehre Gottes, das Sacrament zur Heiligung des Menschen eingesetzt. Bei diesem tritt die Wirkung nothwendig im Empfang ein, bei jenem ist sie für die einzelnen eine mittelbare. Das Opfer versöhnt Gott und macht ihn geneigt zur Mittheilung seiner Gnaden. Selbst wenn einzelne Scholastiker (Cajetan) [3] geradezu die Nachlassung der nach der Taufe begangenen Sünden als Wirkung des Meßopfers bezeichnen, so schließen sie die anderen Mittel doch nicht aus.

Durch diese Zuwendung der objectiven Wirkung des Meßopfers per modum impetrationis und demgemäß auch ex opere operantis wird das Maß der Gnade der Opfernden wesentlich nach der sittlichen Leistung bestimmt. Wie im Kreuzesopfer objectiv die Sünden aller Menschen gesühnt sind, aber die Früchte den einzelnen nur zu theil werden, wenn sie im Glauben und in Reue und Demuth an den Sacramenten theilnehmen, so können auch die Wirkungen der Wiederholung jenes Opfers nur den Empfänglichen zu theil

---

[1] Harnack a. a. O. III, 287.

[2] Vim satisfactivam, sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis Quamvis ergo haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen sit satisfactoria illis, pro quibus offertur vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suae devotionis et non pro tota poena. III, 79, 5. Cf. Sent. IV. D. 12. q. 2. a. 2.

[3] Eucharistiae hostia prodesse potest illis ad remissionem peccatorum applicando efficaciam mortis Christi ad illos. Opusc. ed. Ven. t. III. tr. IX. De missae sacr. c. 6. Vgl. Hahn a. a. O. S. 345.

werden. Dadurch erhält das Opfer mit dem Charakter des Dankes für alles, was der Schöpfer und Erlöser uns gethan hat, zugleich den Charakter eines **Bittopfers** um die Gnaden, welche Christus im Opfer verdient hat. Die Bitte ist aber wie der Dank allgemein. Das Opfer am Kreuz wurde für alle Menschen dargebracht, das eucharistische Opfer kann gleichfalls nur das Wohl der ganzen Menschheit zum Zweck haben. Der katholischen Frömmigkeit ist es deshalb eigen, beim eigenen Heil auch an das Heil aller zu denken. Sollten wir bei diesem hochheiligen Opfer nicht aller gedenken, die uns theuer sind? nicht für alle die Gnade des Himmels erflehen?

Es war von Anfang an Sitte, aller Stände und Menschen beim Opfer zu gedenken, um auch für diejenigen, welche nicht unmittelbar am Opfer theilnahmen, den Segen des Vaters im Himmel zu erflehen [1]. „Wir opfern für das Heil des Kaisers, aber unserem und seinem Gott, aber so wie Gott es befohlen hat, in reinem Bittgebet.“ Cyprian erzählt, daß man für den Frieden der Kirche und aller Stände bitte. Cyrill von Jerusalem fährt in obiger Stelle weiter: „Bei jenem Opfer der Versöhnung rufen wir Gott an für den allgemeinen Frieden der Kirchen, für die gute Ordnung der Welt, für die Könige, Soldaten und Bundesgenossen; für die Kranken und für alle, die der Hilfe bedürfen, bitten wir alle und bringen dieses Opfer dar.“ Diese Bedeutung der commemoratio vivorum ist so alt und so allgemein, daß sie ein Beweis für die Wirkungen des Meßopfers überhaupt ist; denn die Lehre von diesen hat sich nicht aus der Commemoration entwickeln können, wohl aber umgekehrt, weil man nur von der Ueberzeugung aus, daß die Messe eine objective Wirkung bei Gott habe, zur Bitte der Zuwendung an alle kommen konnte. Doch ist diese Bitte von der speciellen Zuwendung der Wirkung des heiligen Opfers zu unterscheiden. Von dieser sagt schon Augustinus, daß sie nur für Glieder der Kirche geschehen könne [2]. Dazu bemerkt Thomas: für wirkliche oder mögliche Glieder. Für diese kann aber das Opfer in geistigen und leiblichen Nöthen applicirt werden. Augustinus erwähnt ein Meßopfer, welches zur Befreiung eines Hauses von der Belästigung durch Dämonen dargebracht wurde [3], Prosper eines für Besessene. Chrysostomus erzählt, daß man das Opfer für das Gedeihen der Feldfrüchte dargebracht habe.

Die commemoratio mortuorum ist nicht weniger alt. Im Martyrium des hl. Polykarp (18) und des hl. Ignatius (7) finden sich bereits die Andeutungen für den gemeinsamen Gottesdienst am Todestage. Man feierte denselben „sowohl zum Andenken derjenigen, welche die Kämpfe schon bestanden haben, als zur Uebung und Vorbereitung der Nachkommen zu gleichem Kampf“. Der 13 Jahre nach Ignatius verstorbenen Symphorosa wurde eine Feier am Todestag veranstaltet [4]. Tertullian und Cyprian gebrauchen bereits den Ausdruck offerre pro defuncto [5]. Wenn sie darunter auch die Martyrer ein-

---

[1] *Tert.*, Ad Scap. 11.

[2] Quis offerat corpus Christi nisi pro iis qui sunt membra Christi? De or. an. 1, 9. *Thom.* l. c. IV. D. 12. q. 2. a. 2 ad 4: Membra actu vel in potentia.

[3] De civ. D. 2, 8. *Prosper*, De praedict. 8. *Chrys.*, In act. ap. H. 18. 21.

[4] Vgl. Probst, Lit. S. 83. 298 ff. Thalhofer a. a. O. II, 240 ff. 324 f.

[5] Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus. *Tert.*, De cor. 3. Cf. De exh. 11. De mon. 10.

begreifen, so verstehen sie unter dem Opfer ein Dankopfer für ihr Martyrium. Wenigstens erklärt Augustinus, wenn man auch bei den Denkmälern (memoriis) der Martyrer Altäre errichte, so bringe man doch das Opfer nicht ihnen dar, sondern Gott, welcher die Martyrer gekrönt habe[1]. Derselbe erzählt, seine Mutter habe ihn auf dem Todbette gebeten, er möchte ihrer am Altare gedenken, wie sie auch täglich dem Altare gedient habe[2]. Bei der Beerdigung derselben wurde ein Gottesdienst gehalten, in welchem für sie das Opfer dargebracht wurde[3]. Er fügt noch bei, Gott möge allen Lesern eingeben, besonders aber seinen Herren, daß sie der Monica gedenken am Altare sammt ihrem Mann Patricius. Als Schriftbeweis führt er 2 Macc. 12 an; aber wenn es auch nirgends in der Heiligen Schrift stände, so würde die Gewohnheit der Kirche einen genügenden Beweis bieten[4]. Die Memorien oder Begräbnisse in den Kirchen der Martyrer sollen zum Gebet für die Seelen einladen, aber die Kirche thut dies auch als gemeinsame Mutter für alle. Doch gilt auch hier für die specielle Zuwendung des Opfers obiger Grundsatz. Diese Fürbitten nützen besonders den Würdigen[5], nicht allen. Für die bis zum Tod Unbußfertigen darf man gar nicht beten[6]. Denen, welchen sie nützen, bringen sie volle Nachlassung oder mildern wenigstens ihre Pein[7].

Chrysostomus zählt die verstorbenen Ungläubigen und Katechumenen den Verdammten bei, fordert aber doch die Gläubigen auf, für sie zu beten und Almosen zu geben. Darin liege kein geringer Trost (4 Kön. 20, 6). „Wenn schon das bloße Andenken an einen Gerechten so viel vermochte, wie sollte die Uebung von Werken der Barmherzigkeit für einen Verstorbenen nichts vermögen? Nicht umsonst ist von den Aposteln die Anordnung getroffen worden, daß bei der Feier der schauerlichen Geheimnisse der Abgeschiedenen gedacht werden soll. Sie wußten recht gut, daß daraus denselben großer Gewinn, großer Nutzen zufließe. Wenn nämlich das gesammte Volk dasteht mit aufgehobenen Händen und die ganze Priesterschaar, und das schauerliche Opfer auf dem Altar liegt: wie sollten wir da nicht durch unsere Fürbitten selbst das Herz Gottes erweichen? Doch dies gilt nur von den im Glauben Dahingeschiedenen, für die Katechumenen darf man nur Almosen darbringen." Dies verschaffe ihnen einige Erleichterung. Deshalb habe die Kirche befohlen, für alle Menschen zu beten, auch für die Todten[8]. Der Verfasser der Apostolischen

[1] C. Faust. 20, 31. Cf. Trid. S. 22. c. 3. Cat. rom. 67.

[2] Conf. 9, 13, 36.

[3] Cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri, iam iuxta sepulcrum posito cadavere, priusquam poneretur, sicut illic (Ostiae) fieri solet. 12, 32. 37.

[4] De cura pro mortuis ger. 1, 3: Non parva est universae ecclesiae, quae in hac consuetudine claret, auctoritas, ubi in precibus sacerdotis, quae Domino Deo ad eius altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum.

[5] Serm. 172. [6] De civ. D. 21, 24. *Greg. M.*, Mor. 34, 19, 38.

[7] Aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio. Enchir. 110. Cf. 112: Poenas damnatorum certis temporum intervallis aliquatenus mitigari. *Isid. Hisp.*, De off. eccl. 1, 19, 11: Sacrificium pro defunctorum fidelium requie offerre, vel pro eis orare, quia per totum hoc orbem custoditur, credimus, quod ab ipsis apostolis traditum sit. Hoc enim ubique catholica tenet ecclesia, quae nisi crederet fidelibus defunctis dimitti peccata, non pro eorum spiritibus vel eleemosynam faceret vel sacrificium Deo offerret.

[8] In ep. ad Phil. H. 3, 4.

Constitutionen ermahnt: „Bringet auch das angenehme Gegenbild (ἀντίτυπον) des königlichen Leibes Christi, die Eucharistie, dar in euern Kirchen, in den Todtenhäusern, an den Wegen der Begrabenen und gebet ihnen das Geleite, wenn sie gläubig im Herrn sind." [1]

Die Folgezeit hat hieran wenig geändert, soweit es sich nicht um liturgische und disciplinäre Vorschriften handelt. Je seltener aber die tägliche oder regelmäßige Communion der Gläubigen wurde, desto allgemeiner wurde im Abendland die private Darbringung des Opfers. Während der Gemeindegottesdienst auf bestimmte Tage und Stunden festgestellt wurde, konnten die Privatmessen zu anderer Zeit ohne Anwesenheit des Volkes von den einzelnen Priestern gelesen werden. Der dogmatische Grund für die Berechtigung dieser Praxis liegt in der Wirkung des Opfers ex opere operato auch für die Abwesenden, der disciplinäre in der Frucht der Handlung für den Priester und seinen Beruf. Das Concil von Nantes (658) verordnete (Can. 8), kein Priester dürfe mehr als eine Kirche haben, außer er habe an jeder derselben mehrere Priester unter sich, welche das officium nocturnum und diurnum und täglich die heilige Messe abhalten. Die 12. Synode von Toledo (681) berichtet (Can. 5), einige Priester nehmen, wenn sie an einem Tage mehrere Opfer darbringen, nur beim letzten die heilige Communion. Die Synode verbietet dies; so oft ein Priester das Opfer darbringe, müsse er auch communiciren [2].

Mit der weitern Verbreitung der Privatmesse trat auch die Oblation der Gläubigen zurück [3]. Diese erhielt einen Ersatz in dem Stipendium, d. h. in einer unter dem Gesichtspunkt des Almosens (1 Kor. 9, 13) betrachteten Gabe an den opfernden Priester, durch deren Annahme sich dieser verpflichtet, für den Spender oder nach seiner Meinung für Lebende oder Verstorbene das Opfer darzubringen (zu appliciren), d. h. den fructus ministerialis s. medius

---

[1] 6, 30, 1. Das Gebet für die Verstorbenen wurde von der ältesten Kirche aus dem jüdischen Cultus übernommen. Zur Zeit Christi kamen in diesem Gebete und Opfer für die Verstorbenen vor. Noch jetzt schlachten die äthiopischen Juden, welche vor unvordenklicher Zeit eingewandert sind, Opferthiere für ihre Todten. Gebete und Almosen für die Seelenruhe der Verstorbenen werden bereits in den ältesten Midraschen erwähnt. Dasselbe beweisen die neuerdings entdeckten hebräischen Grabinschriften aus der Krim (Bickell, Messe. S. 137 f.). Auch die Parsen haben einen Todtencult. Sie glauben, daß die Seele des Menschen noch drei Tage nach ihrem Scheiden aus dem Körper auf der Welt bleibe. Darum beten sie während dieser drei Tage für dieselbe und bringen Opfer dar. In den ersten drei Tagen ist es nicht erlaubt, etwas zu kochen; am vierten Tage wird ein Schaf geschlachtet und zum Andenken an den Verstorbenen gegessen. Am 10. und 30. (31.) Tage finden wieder Gebete und Opfer für den Verstorbenen statt, nach Ablauf eines Jahres wird die Todtenfeier wiederholt (Spiegel, Avesta. Leipzig 1859. II, XXXVIII ff.).

[2] Cf. *Benedict. XIV.*, De sacr. missae III, 4.

[3] Eine Synode zu Rom 1078 Can. 12 befiehlt: Jeder Gläubige muß bei der Messe etwas opfern, wie es schon 2 Mos. 23, 15 heißt: „Vor meinem Angesicht sollst du nicht leer erscheinen." Seit dem 12. Jahrhundert brachten die Laien statt des früher üblichen Brodes und Weines häufig Geld dar (einen Denar). Auch diese Geldoblation kam im Laufe des spätern Mittelalters mehr und mehr in Wegfall. Seit dem 15. Jahrhundert wurde sie nur noch an Vierfesten verlangt; seit dem 16. Jahrhundert wurde sie selten. Nur beim Gottesdienst für Verstorbene hat sich in manchen Gegenden die Geldoblation erhalten. Cf. *Benedict. XIV.*, De syn. dioec. V, 8.

denselben zuzuwenden. Denn seit Scotus[1] wurde die Lehre von der dreifachen Frucht des Meßopfers in der Kirche ziemlich allgemein angenommen. Der erste fructus (generalissimus) kommt allen Gläubigen, der zweite (specialissimus) nur dem Priester zu gut, der dritte (medius s. ministerialis) denen, für welche der Priester applicirt. Diese applicatio per modum impetrationis kann, im Unterschied von der gewöhnlichen Fürbitte, nur für solche geschehen, welche Glieder der streitenden oder leidenden Kirche sind, wie aus der dargestellten Väterlehre, aus Entscheidungen der Kirche und aus der Bedeutung des kirchlichen Opfers hervorgeht. Die Wirkung des Kreuzesopfers für alle widerspricht dieser Beschränkung des Meßopfers nicht; denn die subjective Zuwendung ist stets von einer Disposition, deren Grund der Glaube ist, abhängig. Wer nicht in der Gemeinschaft der Kirche ist oder war, kann auch an ihrem Opfer keinen Antheil haben. Doch wird in neuerer Zeit hinsichtlich der Lebenden vielfach einer mildern Praxis das Wort geredet[2]. Die Spuren derselben finden sich schon beim hl. Thomas, wenn er von potentiellen Gliedern der Kirche redet. Aber auch die mildesten Beurtheiler verlangen wenigstens die Vermeidung des Aergernisses bei den Gläubigen. Ein solches würde durch eine öffentliche, feierliche Darbringung des Meßopfers gegeben. Bei verstorbenen Andersgläubigen fällt die Rücksicht auf eine allenfallsige Bekehrung weg. Deshalb ist es fraglich, ob entgegen dem strengen Erlasse Gregors XVI. auch nur eine private Application erlaubt ist[3].

Eine Zusammenstellung der Wirkungen des heiligen Meßopfers gibt das Tridentinum. Als geistige Güter nennt es die Gaben der Buße und der Nachlassung der Sünden für die gut Disponirten, als leibliche Güter die Unterstützung in all den Nöthen, welche mit den Folgen der Sünde auf Erden verbunden sind. Sodann lehrt es, das Meßopfer sei wahrhaft sühnend (vere propitiatorium), weil es die unblutige Wiederholung des Kreuzesopfers sei, und verleihe denen, welche mit rechtem Glauben und ehrfurchtsvoller Gesinnung und zerknirschtem Herzen zu Gott hinzutreten, Barmherzigkeit und Hilfe zur rechten Zeit. Ja durch dieses Opfer versöhnt, verleihe der Herr die Gabe der Buße und lasse auch die größten Verbrechen nach (crimina et peccata etiam ingentia dimittit)[4]. Weil aber das Meßopfer identisch mit dem Kreuzesopfer und nur durch die Art und Weise des Darbringens verschieden sei, so werde dadurch dem Kreuzesopfer in keiner Weise derogirt[5], sondern vielmehr die Früchte des letztern durch das Meßopfer im reichlichsten Maße empfangen. Die Bedingung der Reue und Buße zeigt aber, daß zur wirklichen Gewinnung dieser Früchte eine Vorbereitung nöthig ist. Diese muß im Verhältniß zu der Größe der Sünden sein, so daß zwischen unserer Stelle und der Stelle im ersten Kapitel, daß im Meßopfer die heilsame Frucht des Kreuzesopfers zur Nachlassung der täglichen Sünden applicirt werde, kein Widerspruch besteht[6].

---

[1] Quodlib. 20. a. 2. 3. Cf. *Benedict. XIV.*, De sacr. missae III, 8, 1.

[2] Thalhofer, Lit. II, 122 f. Gihr, Meßopfer. 5. Aufl. S. 163 f.

[3] Gihr, Meßopfer. 5. Aufl. S. 167. Milder, Thalhofer a. a. O. S. 22. Lehmkuhl a. a. O. I, Nr. 176.

[4] S. 22. c. 2. [5] Vgl. hierzu Möhler a. a. O. S. 314 ff.

[6] *Bellarm.*, De missa 2, 4: 1. Sacr. missae non habet vim solum aut potissimum ex opere operantis, sed etiam ex opere operato; 2. . . non habet vim ex

Deshalb könne die Messe für die Sünden, Strafen, Genugthuungen und andere Bedürfnisse der Gläubigen, aber auch für die in Christus Verstorbenen, welche noch nicht vollständig gereinigt seien, nach apostolischer Tradition dargebracht werden.

Das Tridentinum verwirft die Behauptung, daß die Messen, in welchen der Priester allein communicire, unerlaubt seien [1]. An sich sollte sich die Communion aller Anwesenden an das Opfer anschließen, daß die Einheit des Mitopfernden und des durch den Priester opfernden Christus auch eine wirkliche würde. Ursprünglich war dies auch allgemeine Sitte, allein mit der Zunahme der Zahl der Gläubigen nahm auch die Lauigkeit und Gleichgiltigkeit zu. Deshalb sollten sich die Anwesenden wenigstens durch die geistige Communion mit dem Priester bei der Communion vereinigen [2]. Zur Anwesenheit verpflichtet sind die Gläubigen an allen Sonn- und Feiertagen [3]. Dieser Verpflichtung entspricht die Verpflichtung des Priesters, welcher die Seelsorge (cura animarum) hat, für seine Schafe das Opfer darzubringen [4]. Der Katechismus gibt nur eine umschreibende Wiederholung dieser Beschlüsse (66—72).

Gegen die Synode von Pistoja hat Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei vom 28. August 1794 die katholische Lehre vom Meßopfer vertheidigt. Zunächst verwirft er die Behauptung, daß zum Opfer, wenn nicht die wirkliche, so doch die geistige Communion der Anwesenden nothwendig sei; denn dem Opfer fehle nichts, ob andere zugegen seien oder nicht und sacramentaliter oder geistig communiciren. Sodann tadelt er, daß die Synode den Ausdruck Transsubstantiation übergangen habe, und verurtheilt die Behauptung, daß der Priester die Früchte des Opfers nicht jedem Beliebigen appliciren könne und deshalb die Annahme von Stipendien (eleemosyna) unerlaubt sei [5].

Seit früher Zeit wurde die Feier des heiligen Opfers mit einem Kranz von Gebeten und Ceremonien umgeben, welche ebenso der erhabenen Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät auf dem Altar und dem eigenen Sündenbewußtsein der unwürdigen Menschen Ausdruck verleihen als auch zur Vermehrung der Andacht beitragen sollen und können. Der Grundgedanke, welcher durch das Kreuz auf dem Meßgewand und durch die zahlreichen Bekreuzungen und Segnungen angedeutet wird, ist die Idee des Opfers am Kreuz. Dadurch soll auch in den Gläubigen der Opfersinn geweckt, die Hingabe an Christus veranlaßt, das Feuer der göttlichen Liebe entzündet werden. Sursum corda, empor die Herzen, lautet schon nach Cyprian der Ruf vor der Präfation. Die würdige Feier des heiligen Opfers ist der höchste Gottesdienst, welchen der Mensch seinem Schöpfer darbringen kann, die Anbetung Gottes im Geist

---

opere operato ad modum sacramentorum; 3. . . vim habet per modum impetrationis; 4. valor finitus est. *Suarez,* D. 78. S. 1. 79. S. 12.

[1] Can. 8. [2] S. 13. c. 8. [3] S. 23. c. 14. de ref.

[4] Oves suas agnoscere, pro his sacrificium offerre. S. 23. c. 1. de ref. Die Congregation des Concils hat dies dahin erklärt, daß es an den Sonn- und Feiertagen geschehen soll. Auch an den aufgehobenen Festtagen bleibt die Applicationspflicht bestehen. *Benedict. XIV.,* De sacr. m. 3, 8.

[5] N. 30 mit Berufung auf Trid. S. 23. c. 1. de ref. *Benedict. XIV.,* Constit. Quum semper oblatas 2.

und in der Wahrheit. Wer nicht den Glauben an den historischen Christus verloren hat und seine Augen nicht der Nothwendigkeit eines äußern Cultus gewaltsam verschließt, um in einem ideellen und spirituellen Christenthum die Religion in eine kalte Theorie aufzulösen, der wird anerkennen müssen, daß es kein besseres Mittel gibt, um die lebendigen Güter des Christenthums in feuriger Liebe aufzunehmen und im Leben auszugestalten. Wir müssen aber mit dem römischen Katechismus hier abbrechen und sagen, eine Beschreibung würde uns zu weit führen, ist aber auch nicht nöthig, da beinahe unzählige Bücher und Commentare darüber geschrieben worden sind [1].

4. Das heilige Sacrament der Buße [2].

§ 37.

Der Begriff des Sacraments der Buße.

„Thuet Buße, denn das Himmelreich ist nahe", „bringet würdige Früchte der Buße", predigte der Vorläufer des Herrn den Juden, die zu ihm an den Jordan hinausgekommen waren. „Thuet Buße, denn das Himmelreich ist nahe", begann Jesus selbst mit dem Täufer seine Predigt des Evangeliums. „Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist genaht; thuet Buße und glaubet an das Evangelium." Diese Buße sollte auf die Taufe vorbereiten, auf die Taufe als die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste. Die Jünger des Herrn nahmen den Bußruf wieder auf. Sie verkündeten in seinem Namen die Buße zur Verzeihung der Sünden allen Völkern, angefangen von Jerusalem (Luc. 24, 47). „Thuet Buße", ermahnt Petrus die ergriffenen Zuhörer am ersten Pfingstfest, „und ein jeder lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes empfangen" (Apg. 2, 38).

Die Bezeichnung der Buße ist μετάνοια, μετανοεῖν (נחם), das eine Aenderung des Sinnes bedeutet. Diese Aenderung zeigt sich darin, daß man Reue und Schmerz über das bisherige sündhafte Leben ausdrückt [3] und damit den Vorsatz verbindet, ein besseres Leben zu führen [4]. Solchen Bußfertigen hat Gott Verzeihung ihrer Sünden versprochen [5]. „Nahet euch Gott, so wird er euch nahen. Reiniget die Hände, ihr Sünder, und säubert die Herzen, ihr Doppelherzigen.

---

[1] Vgl. auch Möhler a. a. O. S. 301 ff. 312 ff. Röhm a. a. O. IV, 315 ff.

[2] Zur Literatur vgl. *Bellarm.*, De poenit. I. c. 1. Benger, Pastoraltheologie. II, 600 ff. *Lugo,* Disp. de virtute et sacr. poenitentiae, de suffr. et indulg. Lugd. 1666. Klee, Die Beichte. Frankfurt 1828. Endres, Das Sacrament der Buße. Aachen 1847. *Palmieri,* Tractatus de poenitentia. Rom. 1879. Steitz, Das römische Bußsacrament. Frankfurt 1854. Kliefoth, Die Beichte und Absolution. 1855. Pfisterer, Luthers Lehre von der Beichte. 1857. Lipsius, Luthers Lehre von der Buße. Jahrb. für prot. Theologie. 1892.

[3] Hebr. 12, 17. Polyb. 4, 66, 7. Plut., Perikl. 10. Mor. p. 26 a. *Ios.*, Antt. 13, 11, 3: ἀδελφοκτονίας μετάνοια.

[4] Luc. 3, 8; 5, 32; 15, 7; 24, 47. Apg. 5, 31; 11, 18; 26, 19. 20. Röm. 2, 4. Hebr. 6, 1. 6. 2 Tim. 2, 25. 2 Petr. 3, 9.

[5] Is. 10, 22; 45, 2. Jer. 4, 1. 14; 7, 3; 25, 5. Ez. 18, 21. Judith 8, 14. 15. Weish. 11, 24. 25; 12, 18—21.

Kasteiet euch, trauert und weint: euer Lachen verwandle sich in Weinen, und eure Freude in Traurigkeit. Demüthigt euch vor dem Herrn, so wird er euch erhören" (Jac. 4, 8—10).

Der Lateiner gibt das Wort mit paenitentia von poena = punitio, μετανοεῖν mit paenitentiam agere. Paenitere heißt Unlust, Unzufriedenheit, Reue empfinden. Bei Tertullian bezeichnet paenitentia Reue, bei Lactanz resipiscentia Reue mit dem Vorsatz der Besserung [1]. Das deutsche Buße, büßen, hat von den Folgen der Sünde für das leibliche und geistige Wohl, für das private und öffentliche Leben die Bedeutung Entschädigung, Ersatz, der für zugefügten Schaden geleistet werden muß, um denselben wieder gutzumachen. Synonym damit ist Sühne, welches eigentlich Gericht, dann die Versöhnung des Beleidigten durch Ersetzung des zugefügten Schadens bedeutet.

Die Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit verursacht dem Menschen ein gewisses Unbehagen, eine innere Unzufriedenheit mit sich selbst, beschwert und ängstigt seine Seele. Die Seele sucht sich dadurch zu erleichtern, daß sie den innern Schmerz äußerlich zum Ausdruck bringt und sich durch irgend welche Acte der Verdemüthigung und Strafe davon zu befreien sucht. Der erste Schritt zu diesem Ziel ist das Bekenntniß der Sünden; denn einmal ist dieses selbst ein Act großer Verdemüthigung des Menschen, sodann liegt es in der Natur des Menschen, daß er durch Mittheilung dessen, was in seinem Innern vorgeht, an andere eine Erleichterung erfährt, als würde die Last nun von zweien getragen. Gott selbst will das Bekenntniß als Frucht des innern Reueschmerzes, um die Besserung des Lebens zu bewirken. „Meine Sünde habe ich dir kund gethan, und meine Ungerechtigkeit nicht verborgen. Ich habe gesagt: ich will bekennen wider mich meine Ungerechtigkeit dem Herrn: und du hast nachgelassen die Gottlosigkeit meiner Sünden" (Ps. 31, 5; 50, 7). Die, welche von Johannes getauft wurden, bekannten bei der Taufe ihre Sünden (Matth. 3, 6) und fragten den Täufer, was sie thun sollen (Luc. 3, 10 ff.). Der salbenden Sünderin werden die Sünden nachgelassen, weil sie durch ihre Handlung ihren tiefen Reueschmerz und ihre innige Liebe zu erkennen gegeben hatte (Luc. 7, 48. 49). Der verlorene Sohn bekennt: „Vater, ich habe gegen den Himmel und vor dir gesündigt und bin nicht mehr werth, dein Sohn zu heißen", und wird vom Vater mit offenen Armen aufgenommen (Luc. 15, 21 ff.). „Der Zöllner stand von ferne und wollte seine Augen nicht gegen den Himmel erheben, sondern schlug an seine Brust und sprach: Gott sei mir Sünder gnädig" (Luc. 18, 13), und er ging gerechtfertigt nach Hause. Zachäus sprach zum Herrn: „Siehe, die Hälfte meines Vermögens gebe ich den Armen, und wenn ich jemand betrogen habe, so ersetze ich es vierfach" (Luc. 19, 9). Und der Herr antwortete: „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren, weil auch er ein Sohn Abrahams ist."

Durch dieses Bekenntniß vor Gott oder dem Nebenmenschen, das eine psychologisch nothwendige, von Gott verlangte Wirkung der rechten Buße ist,

---

[1] *Pseudo-Aug.*, De vera et falsa paen. 19, 35: Paenitere est poenam tenere, ut semper puniat in se ulciscendo, quod commisit peccando. Poena enim proprie dicitur laesio, quae punit et vindicat quod quisque commisit . . Paenitentia itaque est vindicta semper puniens in se quod dolet comisisse. *Tert.*, De paen. 1: Natura tenus norunt passionem animi quandam esse, quae veniat de offensa sententiae prioris.

wird die μετάνοια oder paenitentia zur ἐξομολόγησις. Sie ist entweder das Bekenntniß vor der Taufe, prima paenitentia, oder das Bekenntniß nach der Taufe, secunda paenitentia. Weil das Bekenntniß ursprünglich allein als Buße genügte, wurde der Name für Buße überhaupt daher genommen und auf das ganze Bußwesen übertragen. So nennt Tertullian zunächst die exomologesis = das Bekenntniß vor Gott, sagt aber dann, sie sei prosternendi et humilificandi hominis disciplina[1], worauf er die einzelnen Acte der Buße beschreibt und mit den Worten schließt: „Das alles macht die Exomologesis aus, welche die Buße empfiehlt, die Gefahr fürchtend Gott ehrt, vor einem schuldigen Menschen die Schuld bekennt als Entgelt für die Beleidigung Gottes, die durch zeitliche Trauer den ewigen Strafen nicht so fast entgeht als sie abbüßt. Indem sie also den Menschen niederwirft, erhebt sie ihn vielmehr; indem sie ihn beschmutzt, macht sie ihn vielmehr rein; indem sie beschuldigt, entschuldigt sie; indem sie verdammt, spricht sie los." Cyprian nennt zuerst die Buße nach der vorgeschriebenen Zeit, dann die Exomologese als Bekenntniß[2] und zuletzt die Handauflegung.

Wegen dieses beschwerlichen Weges der Abtödtung und Kasteiung zur Erlangung der Verzeihung für die nach der Taufe begangenen Sünden wird die Buße schon von Tertullian eine tabula naufragi, secunda subsidia, von anderen secunda post naufragium tabula genannt[3]. Die Vergleichung mit der Taufe hinsichtlich der Wirkung läßt bereits den Charakter eines Sacramentes erkennen. Noch mehr tritt dies in der Bezeichnung „baptismus laboriosus" hervor. Indem Tertullian dem unum baptisma die una paenitentia gegenüberstellt, läßt er denselben Gedanken erkennen. Der Name Sacrament für die der öffentlichen Buße folgende Reconciliation findet sich im Sacramentarium Gregors des Großen.

Die Beziehung der Buße zur kirchlichen Hierarchie ist schon durch die Einrichtung der öffentlichen Buße gegeben, insofern das Bekenntniß vor dem

---

[1] De paen. 9.

[2] Steitz, Das Bußsacrament. S. IV. A. 1, sagt, exomologesis könne bei Cyprian nicht confessio bedeuten; denn er unterscheide beide Begriffe, quia apud inferos confessio non est, nec exomologesis illic fieri potest. Paenitentiam agere heiße ihm, im Herzen, im stillen, für sich Buße thun, ad exomologesin venire, exomologesin facere sec. disciplinae ordinem nach der kirchlichen Bußzucht sich zur Bußübung einstellen, den äußern Bußact vollziehen, vor der Gemeinde den Seelenschmerz an den Tag legen, also ein thatsächliches Bekenntniß (Petavius, d'Aubespin). Vgl. aber De laps. 28: Apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesin conscientiae faciant, animi sui pondus exponant. 29. Confiteantur singuli . . dum admitti confessio potest. Ep. 4, 4: Exomologesi facta ad ecclesiam redeat. 15, 1: Ante actam paenitentiam, ante exomologesin, gravissimi atque externi delicti factam, ante manum . . impositam. 16, 2; 17, 2; 19, 2 kann im Nothfall exomologesi facta für die Handauflegung und Aufnahme gelten. Ebenso 20, 3; 30, 3. Damit stimmt 57, 17: Weil es bei den Todten keine Beicht mehr gibt und weil wir niemand zur Buße anhalten können, wenn wir die Furcht vor der Buße entfernen. 29: Und weil es im Todtenreich kein Bekenntniß (des Glaubens) mehr gibt und weil dort keine Beicht (exom.) mehr abgelegt werden kann, so müssen diejenigen, so aus ganzem Herzen Buße gewirkt, unterdessen aufgenommen werden.

[3] De paen. 4. 12. *Pacian.*, Ep. 1, 5. *Ambr.*, De laps. virg. 8, 38. *Hier.*, Ep. 84, 6; 130, 9. Comm. in Is. 3, 8 sq. al. Cat. rom. De paen. 1.

Bischofe und der Gemeinde abgelegt, die Buße nach der kirchlichen Vorschrift eingehalten und die Reconciliation durch den Bischof oder Presbyter vollzogen wurde. Dieser Act war aber nicht bloß ein judicieller, sondern ähnlich wie bei der Spendung der Taufe ein die Sündennachlassung bewirkender sacramentaler Act. Die Definitionen lauten freilich verschieden, weil die Tugend und das Sacrament der Buße nicht streng auseinandergehalten wurden. Hugo definirt: „Ut ait Gregorius: paenitentia est perpetrata mala plangere et plangenda non committere.“ Aehnlich definirt der Lombarde nach Pseudo-Ambrosius und Gregor. Nach Thomas ist die „paenitentia, qua peccator se ostendit a peccato recessisse et qua sacerdos Dei remittentis opus significat, speciale sacramentum“. Scotus definirt: „Paenitentia est absolutio hominis paenitentis, facta certis verbis, cum debita intentione prolatis a sacerdote iurisdictionem habente ex institutione divina, efficaciter significantibus absolutionem animae a peccato.“ [1] In dem unter dem Namen des hl. Bonaventura gehenden Compendium der Theologie wird zuerst die Buße nach Ambrosius und Gregor als doppelter Act definirt, als ein Act hinsichtlich der Vergangenheit sc. mala praeterita plangere und ein anderer Act betreffs der Zukunft sc. plangenda iterum non committere. Ein Sacrament sei aber diese Buße nur, wenn sie durch die Diener der Kirche auferlegt sei. Es besteht aus „res et verba“, diese sind das Bekenntniß und die Absolution, jene ist die menschliche Handlung. Sacramentum tantum est actus paenitentis exterior; res tantum remissio peccatorum; res et sacramentum contritio interior [2]. Die einzelnen Bezeichnungen wie die allgemeinen Momente der Buße für die nach der Taufe begangenen Sünden führen uns also zu der Definition: **Die Buße ist jenes Sacrament, in welchem dem Sünder, welcher seine Sünden bereut, aufrichtig bekennt und Genugthuung leistet, durch den von Gott geordneten Priester der Kirche die nach der Taufe begangenen Sünden nachgelassen werden.**

Der **Katechismus** gibt keine Definition des Sacraments, sondern bespricht zuerst die verschiedenen Bedeutungen des Wortes paenitentia = satisfactio, nova vita und gibt hierauf die Sacherklärung. Die Buße ist ein Mißfallen über etwas Geschehenes, ob es gut oder bös sei, wie es bei der Trauer in der Welt ist. Sodann ist sie die Reue über ein Vergehen um der eigenen Person willen; endlich ein tiefer Seelenschmerz, der sich auch äußerlich zeigen kann, aber allein um Gottes willen. Die erste Auffassung ist fehlerhaft, die zweite kommt über einen Seelenaffect nicht hinaus, die dritte gehört sowohl zur Tugend als zum Sacrament. Tugend ist diese Buße als eine innere sittliche Handlung aus Liebe zu Gott; Sacrament als äußere Buße, insofern sie gewisse äußere, den Sinnen unterworfene Dinge umfaßt, durch welche das, was innerlich in der Seele vorgeht, erklärt wird [3].

---

[1] Sent. IV. q. 4, 2. Cf. 16, 1, 7.

[2] Vgl. auch Gietl, Die Sent. Rol. S. 237.

[3] De paen. 19: Paenitentia est veluti quaedam delictorum compensatio, ab eius voluntate profecta, qui deliquit, ac Dei arbitrio, in quem peccatum commissum est, constituta. Daher Reue, Beicht vor dem Priester und Genugthuung.

§ 38.

Die Einsetzung des Sacraments der Buße[1].

Die zahlreichen Stellen des Alten Testaments über Sünde, Buße, Bekehrung und Verzeihung haben einzelnen Scholastikern Veranlassung gegeben, die Einsetzung des Sacramentes ins Alte Testament zu verlegen. Allein abgesehen von der allgemeinen Frage über die alttestamentlichen Sacramente kann hier davon keine Rede sein, weil es sich dabei um keine äußere Einrichtung, sondern um die Tugend der Buße oder um die Tilgung der Sünden durch das Opfer handelte. Für das Sacrament im engern und eigentlichen Sinne sind wir auch hier auf das Neue Testament angewiesen, denn nur in Christus ist die Welt von ihren Sünden erlöst worden.

Hierbei können aber diejenigen Stellen nicht in Betracht kommen, in welchen von einer Sündennachlassung durch den Herrn selbst die Rede ist[2]. Denn Jesus hat als Gottessohn unmittelbar die Gewalt, Sünden nachzulassen, und hat diese Gewalt als Menschensohn auf Erden ausgeübt, ohne daß er an eine äußere Handlung gebunden gewesen wäre, und er hatte als Herzenskenner nicht nöthig, durch ein Bekenntniß sich über den innern Zustand des Sünders erst Gewißheit zu verschaffen. Deshalb hat er ohne weiteres durch sein bloßes Wort die Sünden nachgelassen. Dies kann auch jetzt noch geschehen, wenn der innere Zustand des Sünders für den unmittelbaren Empfang der göttlichen Gnade hinlänglich vorbereitet ist. In diesem Sinne wurde namentlich das Wort Ez. 33, 12 angewendet: „An welchem Tag der Sünder sich von der Ungerechtigkeit abwendet, wird ihm seine Sünde nicht schaden.“ Andere Stellen wie: „Die Furcht Gottes treibt die Sünde aus“ (Eccl. 1, 27), „durch Hoffnung sind wir gerettet worden“ (Röm. 8, 24), „es wurden ihr viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat“ (Luc. 7, 47), „das Almosen befreit vom Tod und reinigt von Sünden“ (Tob. 4, 11), „nehmet das eingepflanzte Wort, welches eure Seelen retten kann“ (Jac. 1, 21), „die Liebe bedeckt die Menge der Sünden“ (1 Petr. 4, 8) und ähnliche zeigen, wenn sie auch nicht je für sich einen vollständigen Ausdruck für die Sündennachlassung bilden, doch, daß Gott stets mit seiner wunderbaren Gnade geheimnißvoll die Herzen durchglüht, reinigt und heiligt. Wollte man aber solche Stellen ausschließlich nehmen, so könnte man sie ebenso gegen die Einsetzung der Sacramente überhaupt als gegen die des Sacraments der Buße verwenden. Sie sind aber nur als Momente des Begriffs der göttlichen Gnadenwirksamkeit zu fassen, welche ausnahmsweise für sich den Begriff ersetzen, aber für die Regel den gewöhnlichen, von Christus vorgeschriebenen Weg nicht überflüssig machen können. Wie Jesus die Apostel zu Werkzeugen seiner königlichen Thätigkeit auserwählt und in der Taufe ein sichtbares Zeichen für die Vergebung der Sünden eingesetzt hat, so hat er auch dafür gesorgt, daß den nach der Taufe Gefallenen das aus dem Schiffbruch rettende Brett nicht fehle, daß ihnen in

---

[1] *Cambier*, De divina institutione confessionis sacramentalis dissertatio historico-theologica. Lovanii 1884.

[2] Matth. 9, 2 ff. Luc. 7, 48.

dem Sacrament der Kirche ein sichtbares Zeichen und ein wirksames Mittel der Sündenvergebung bereit stehe.

Wir müssen daher vor allem jene Stellen in Betracht ziehen, in welchen Jesus seinen Aposteln Verheißungen und Vollmachten für die Sündennachlassung gegeben hat. Eine solche Stelle ist Matth. 16, 18, wo der Herr zu Petrus, den er zum Felsen seiner Kirche auserkoren hatte, sprach: „Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was du binden wirst auf Erden, das wird im Himmel gebunden sein, und was du lösen wirst auf Erden, das wird im Himmel gelöset sein.“ Das Himmelreich ist die Kirche Christi, das Haus Gottes, zu dessen Verwalter Petrus ernannt wird (Luc. 12, 52. 1 Kor. 4, 1. Tit. 1, 7). Denn der Besitz der Schlüssel entscheidet über Zulassung und Ausschluß (Is. 22, 22 ff.). Seine Acte des Bindens und Lösens werden auch im Himmel anerkannt. Die Ausdrücke Binden und Lösen könnten nach rabbinischem Sprachgebrauch mit Verbieten und Erlauben erklärt werden. Allein dieser Sprachgebrauch ist in der Heiligen Schrift nicht nachweisbar und diese Deutung würde auch dem Bilde von den Schlüsseln nicht entsprechen, es sei denn, daß der Befolgung oder Nichtbefolgung der Vorschriften die entsprechende Richter- und Executivgewalt gegenüberstehe. Dadurch wird aber die Deutung der Ausdrücke um so mehr der andern: verurtheilen und lossprechen, nahe gebracht, als die Grundlage der Lehre und Thätigkeit des Petrus wie aller Apostel die Lehre und das Gesetz des Herrn sind. Diese Macht ist ein Ausfluß der Machtvollkommenheit Christi. Zu dieser gehört wie die Vermittlung der Gaben des Herrn des Hauses, der Gnaden, so besonders die Nachlassung oder Ahndung der Verfehlungen gegen die Ordnung des Hauses. Deshalb ist jedenfalls die Gewalt der Sündennachlassung in dieser Vollmacht inbegriffen. Diese Erklärung ist schon im Edict des Zephyrin gegeben, im Brief der gallischen Gemeinden an die Kleinasiaten unter Verus ausgesprochen[1], von Origenes, Chrysostomus, Hieronymus u. a. bestätigt. Der Einwand aus 16, 23 hat so wenig gegen diese Verwendung der Stelle für die Gewalt der kirchlichen Vorgesetzten als gegen das apostolische Amt überhaupt ein Gewicht; denn an letzterer Stelle handelt es sich um eine rein persönliche Zurechtweisung des vorschnellen Petrus, an der andern Stelle ist dagegen ausdrücklich auf die Bedeutung des Petrus für die Kirche Christi hingewiesen. Will man aus der scharfen Gegenüberstellung des Matthäus eine Absicht entnehmen, so kann es nur die sein, daß die Auserwählung des Petrus desto mehr als Act der göttlichen Gnade erscheint.

Die Erfüllung dieser Verheißung Joh. 21, 15 ff. ist hier nur insoweit zu erwähnen, als in dem dort übertragenen Hirtenamt zugleich die Gewalt enthalten ist, die Schafe des guten Hirten mit der himmlischen Speise der Gnade zu nähren. Dazu gehört aber die Gnade der Nachlassung der Sünden, um deren willen der gute Hirt sein Leben für seine Schafe hingegeben hat.

Auf alle Apostel bezieht sich die parallele Stelle Matth. 18, 18: „Wahrlich ich sage euch, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöset sein“; denn im Kap. 18 sind die Jünger als Apostel angeredet, wie aus dem

---

[1] *Eus.*, H. e. 5, 2.

Zusammenhang und aus V. 21 ff. hervorgeht. Da vorher die Gewalt der Kirche gegen die fehlenden Glieder erwähnt ist, so werden die Apostel als Träger der kirchlichen Gewalt dargestellt. Denn daß nicht alle Gemeindemitglieder in ihrer Vereinigung die Angeredeten sein können, erhellt auch daraus, daß V. 15—17 eine allgemeine Belehrung über die Zurechtweisung gegeben wird, was nur insofern die folgende Anrede vorbereitet, als auf die Veranlassung zum Binden und Lösen hingewiesen wird. Dadurch ist allerdings die Belehrung des Sünders als erster Gegenstand jener Thätigkeit dargestellt. V. 19 und 20 sprechen nicht dagegen, denn sie haben keine unmittelbare Beziehung auf die Anrede, sondern drücken wieder einen allgemeinen Gedanken aus, welcher dem Ungehorsam gegen die Kirche den Werth des einträchtigen Zusammenlebens und Gebetes gegenüberstellt. Ohne Beziehung auf die Apostel ist V. 18 für den Zusammenhang ganz unverständlich; durch die Beziehung auf sie erhält der Zusammenhang einen klaren Sinn. Die Sünde, insbesondere die Sünde gegen den Bruder, verlangt schon im Interesse der Gemeindeordnung eine Zurechtweisung. Wenn eine private nicht fruchtet, so folgt eine öffentliche vor der Kirche; eine solche hat aber ihre höchste Bedeutung darin, daß sie von jenen Organen ausgeht, welche von Gott selbst die Vollmacht zu binden und zu lösen erhalten haben. Würden die Apostel bloß insofern die Angeredeten sein, als sie in der Vorschrift Jesu „nur die Anweisung, wie sie das Gnadenleben und seine Einrichtungen nach dieser Seite zu ordnen hatten, nicht aber eine Berechtigung, die allein durch sie und ihre vorgeblichen Nachfolger getragen und geübt werden sollte“ [1], erhielten, so hätte V. 18 gar keinen Sinn.

Speciell auf die Sündennachlassung durch die Apostel bezieht sich Joh. 20, 21—23. Der Auferstandene spricht zu den Jüngern: „Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Und nachdem er dieses gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach: Empfanget den Heiligen Geist; welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, welchen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten.“ Die Mission, welche der Vater dem Sohne gegeben hatte, war die Versöhnung der Welt durch das Opfer am Kreuz. Die Vollmacht der Apostel muß also auf die Fortsetzung dieses Werkes gerichtet sein. In welch besonderer Richtung dies zu geschehen habe, sagt der Auferstandene ausdrücklich, indem er die Nachlassung der Sünden nennt. Dazu ertheilt er ihnen den Heiligen Geist, um sie innerlich zu diesem Amte besonders zu befähigen, wie er selbst bei der Taufe im Jordan in sein messianisches Amt durch den Heiligen Geist eingeweiht worden ist. Die Apostel sind also durch den sacramentalen Act, in welchem der Herr durch ein äußeres Zeichen die Gnade des Heiligen Geistes mitgetheilt hat, zur Ausübung ihres Berufes im Bußgericht ausgerüstet worden. Mit dem Perfect ἀφέωνται wird die sichere Wirkung des ἂν ἀφῆτε ausgedrückt. Die Sünden sind nicht bloß gleichzeitig durch den der Kirche einwohnenden Heiligen Geist, sondern durch den Act selbst infolge der den Aposteln von Jesus in der Geistesmittheilung verliehenen Gewalt nachgelassen. Wie Jesus selbst durch die Sündennachlassung sich als den vom Vater gesandten Gottessohn erwiesen hat, so kennzeichnet die Gewalt der Sündennachlassung die Apostel und ihre Nachfolger als die Gesandten und Stell-

[1] Steitz a. a. O. S. 14.

vertreter Christi. Aus τινῶν kann nicht geschlossen werden, daß nur die Absolution der Sünder, nicht der Sünden stattfinde, denn es heißt ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας. Ebenso wenig ist dasselbe eine Beschränkung, sondern in Verbindung mit ἄν (ἐάν) ist es analog dem Relativ mit ἄν. Indem neben dem Nachlassen das Behalten mit gleicher Construction genannt wird, ist die amtliche Gewalt der Sündennachlassung noch bestimmter gekennzeichnet und die schon an sich äußerst gesuchte Beziehung der ganzen Stelle auf die Taufe abgeschnitten.

Die Apostel haben also kraft göttlicher Vollmacht die Gewalt, über den sittlichen Zustand der Glieder der Kirche nach den Anordnungen Christi zu entscheiden, und üben dieselbe unter dem Beistand des Heiligen Geistes aus. Wie V. 22 die Jünger nicht bloß überführt wurden, „daß Jesus in den Stand der Verklärung eingetreten sei", so ist hier nicht bloß „der Thatbeweis der Versöhnung, daß also Sündenvergebung vorhanden und die Gemeinschaft Jesu Christi der Besitz der Sündenvergebung ist", noch sind die Apostel bloß zu Botschaftern der Versöhnung an seiner Statt gemacht, „daß sie die Vergebung der Sünden in seinem Namen allen Völkern predigen und durch Predigt, Taufe und Abendmahl auch wirklich in den gläubigen Herzen bewirken sollen" [1]. Denn davon ist im Text keine Rede, ja keine Andeutung; so hat auch Jesus die Sünden nicht nachgelassen. Vielmehr überträgt Jesus V. 21 den Aposteln ein Amt, ertheilt ihnen V. 22 die Gnade desselben und offenbart ihnen V. 23 die Größe des Werkes, welches sie zu erfüllen haben. „Denn groß ist die Würde der Priester", bemerkt der hl. Chrysostomus dazu. Eine Erweiterung auf die Gesammtkirche, zu welcher manche Väter dadurch veranlaßt wurden, daß sie die Geistesmittheilung von der heiligmachenden Gnade deuteten [2], verbietet der Text und die besprochenen Stellen des Matthäusevangeliums. Die Identificirung der Apostel mit der Gesammtkirche liegt den Vätern fern; wenn dies geschieht, so ist die lehrende Kirche gemeint. Das apostolische Amt erscheint in der Schrift als ein so specifisch von Christus eingesetztes Amt, daß von keiner Vermischung die Rede sein kann. Nur die allgemeinen christlichen Grundlagen waren allen Gläubigen gemeinsam. Auf diesen erhob sich das apostolische Amt als eine besondere, begnadigte Einrichtung für die ganze Kirche. War dies für die apostolische Zeit unbestreitbar der Fall, so ist es keine „Willkür", dieses Charisma auf die in demselben Amte Stehenden aller Zeiten zu beziehen, sondern eine nothwendige Folgerung, wenn das Werk Christi in der von ihm angeordneten Weise bis an das Ende der Zeiten fortgesetzt werden sollte.

---

[1] Steitz a. a. O. S. 10. Tertullian führe diese Stelle gar nicht an, in Cyprians Briefen werde sie dreimal citirt ohne alle Beziehung auf das „heilige Bußsacrament", das man damals weder dem Namen noch der Sache nach gekannt habe, sondern jedesmal mit directer Hinweisung auf die durch die Taufe vermittelte Sündenvergebung. Ep. 73, 7; 75, 16; 69, 11. Allein Cyprian wollte überhaupt nur das Recht der Kirche, die Sünden nachzulassen, beweisen. Die Taufe hob er hervor, weil sich um diese die Controverse drehte. Da er aber unzweideutig eine Verzeihung der nach der Taufe begangenen Sünden durch die Kirche lehrt, so kennt er neben der Taufe eine weitere Institution dafür. Ambrosius führt sicher die Stelle für das Bußsacrament an (De paen. 1, 2, 6. De Spir. s. 3, 18). *Orig.*, De or. 28.

[2] Didymus, Anastasius Sinaita. Vgl. Langen, Kirchenväter, S. 174 f., „nach der eigenthümlichen Bedeutung, welche ihr (Joh. 20, 21 ff.) die Väter ziemlich allgemein gegeben haben."

Daß der Herr seiner Kirche die Mittel, von den Sünden zu reinigen, hinterlassen habe, wurde allgemein aus diesen Stellen geschlossen. Eine solche mit kirchlichen Functionen verbundene Sündenvergebung schickte man namentlich der eucharistischen Feier voraus. In dieser Lehre wurzelt das ganze allmählich ausgebildete Institut der Bußpriester und der Bußdisciplin. Nur einzelne, später zu erklärende Stellen neben diesen „klaren und bestimmten, auf die Schrift gestützten Lehren über die priesterliche Vollmacht der Sündenvergebung" wollen die Macht der Sündenvergebung weiteren Kreisen zuerkennen [1]. Wenn einzelne Väter an die Nachlassung der Sünden durch die Predigt des Evangeliums oder die Taufe denken [2], so deuten sie dies nicht exclusiv, sondern als einen Theil der apostolischen Aufgabe, des Amtes. Der Grund aller Sündennachlassung ist ja das Werk Christi, welches im Glauben von den einzelnen aufgenommen wird. Dieselben Väter sind weit entfernt, damit die Sündenvergebung von der priesterlichen Function loszulösen, sondern erkennen die Absolutionsgewalt ausdrücklich an [3]. Wollte man auch die Taufe einbegreifen, so würde daraus nur folgen, daß Taufe und Buße gleichmäßig ein Ausfluß der apostolischen Gewalt sind. Chrysostomus schließt aus diesen Stellen (Matth. 18, 18. Joh. 20, 23; 5, 22), daß Jesus den Aposteln und durch sie den Priestern die höchste Macht, die ganze himmlische Macht gegeben habe. Es wäre ein offenbarer Wahnsinn, eine solche Würde gering zu achten, ohne welche wir weder das Heil noch die uns verheißenen Güter erlangen können. Wenn einer ohne sie nicht ins Himmelreich eingehen kann (Joh. 3, 5; 6, 53), wie sollte jemand ohne sie entweder dem Feuer der Hölle entfliehen oder die hinterlegten Kronen erlangen können? Sie haben nicht, wie die alttestamentlichen Priester, die Macht erhalten, die Unreinigkeit des Aussatzes nicht zu entfernen, nein vielmehr nur für entfernt zu erklären, sondern die Unreinigkeit der Seele nicht bloß für entfernt zu erklären, sondern gänzlich zu entfernen [4].

Nur in zwei Stellen finden wir eine Anweisung zum Bekenntniß der Sünden. Der Apostel Jacobus fordert im Anschluß an die Ermahnung zur

---

[1] Langen a. a. O. S. 174.

[2] Cyrill v. Alex. zu Joh. 20. Hier. zu Jf. 44. *Aug.*, tr. 121 in Ioann. Vgl. Tournely a. a. O. S. 34. *Bellarm.*, De paen. 1, 10 (III, 480 sq.).

[3] Langen a. a. O. S. 169.

[4] De sacerd. 3, 6. S. 71 sagt Steitz gegen Michelis, dieser gebe gelegentlich von Chrys. (de sac. 3, 5) zu, daß Matth. 18, 18, Joh. 20, 22. 23 gleichmäßig auf die Taufe, die Buße und die letzte Oelung als die drei Hauptacte der Sündenvergebung bezogen werden können, und nähere sich damit der protestantischen Auffassung, welche in diesen Worten des Herrn die apostolische Gewalt der Kirche in ihrem ganzen Umfange, in den Acten der Predigt und des Sacraments ausgedrückt sehe. S. 18 dagegen beschränke er die Geltung dieser Worte in echt römischer Willkür auf „die eigentliche richterliche Gewalt für die nach der Taufe begangenen Sünden!" Zum Beweis für die protestantische Erklärung aus der „unbefangenen ältern katholischen Schriftauslegung" vor dem Tridentinum weiß er nur eine Stelle aus dem Commentar des Franziskaner-Guardians Johannes Wild (Ferus), eines Zeitgenossen der Reformatoren, anzuführen. Und selbst dieser läßt die Vergebung der Sünden durch das Wort des Evangeliums und durch die Sacramente spenden. Soll aber diese Auffassung „als die allein einzig mögliche" Luc. 24, 45—49 beweisen, so zeigt sich nur die Willkür der Exegese. Denn aus der Predigt der Buße zur Vergebung der Sünden folgt doch nicht, daß durch die Predigt die Sünden vergeben sind. Sonst wäre auch die Taufe überflüssig. Vgl. dagegen Apg. 2, 37 ff.

letzten Oelung die Gläubigen auf: „Bekennet also einander die Sünden und betet füreinander, auf daß ihr geheilt werdet; viel vermag das Gebet des Gerechten" (5, 16). Das οὖν verweist auf die Nachlassung der Sünden bei der letzten Oelung, das ἐξομολογεῖσθε (confitemini) läßt erkennen, daß auch dort ein Sündenbekenntniß vor den Priestern stattgefunden hat, so daß aus der Wirkung des Gebets der Priester der allgemeine Schluß gezogen wird, die Gläubigen sollen überhaupt einander ihre Sünden bekennen und füreinander beten, auf daß sie (geistig und leiblich) geheilt werden. Das ἀλλήλοις begreift die vorher genannten Presbyter ein, kann aber nicht auf sie allein beschränkt werden; denn es widerspricht dem Wort, wenn man statt des alterutrum der Vulgata alii aliis übersetzt und daraus folgert, daß nicht die Menschen Gott, sondern den Menschen, aber den von Gott gesetzten Menschen, den Priestern, bekennen sollen[1]; dies um so weniger, als gleich nachher die sittliche Eigenschaft der Gerechtigkeit als besonders förderlich für die Erhörung bezeichnet wird. Demgemäß wird man hier allerdings nicht ein directes Zeugniß für die sacramentale Beicht vor dem Priester, aber doch die allgemeine Voraussetzung derselben in der Nothwendigkeit und Bedeutung des Bekenntnisses der nach der Taufe begangenen Sünden in der christlichen Kirche zu erkennen haben.

Die Gründe für die Nothwendigkeit eines solchen Bekenntnisses vor Gott oder den Brüdern gibt Johannes an. „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so täuschen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünden nachläßt und uns reinigt von jeder Ungerechtigkeit. Wenn wir sagen, daß wir nicht gesündigt haben, so machen wir ihn zum Lügner und sein Wort ist nicht in uns. Meine Kindlein, das schreibe ich euch, damit ihr nicht sündiget; und wenn einer sündiget, so haben wir einen Anwalt beim Vater, Jesus Christus, den Gerechten. Und er ist die Versöhnung für unsere Sünden, nicht bloß für unsere, sondern auch für die Sünden der ganzen Welt" (1 Joh. 1, 8. 10; 2, 1). Johannes weiß den Werth der religiös-sittlichen Kräfte der christlichen Heilseinrichtung zu schätzen. Wie Paulus erkennt er in der Liebe durch Jesus Christus das wirksame Mittel, welches die Gläubigen mit Christus und unter sich verbindet und vor Befleckung mit der Welt, vor der Sünde bewahrt. Er betrachtet als Ideal der christlichen Gemeinschaft und des christlichen Lebens, daß die Sünde ausgeschlossen ist; aber er kennt auch die menschliche Schwachheit, welche hinter dem Ideal stets zurückbleibt. Schon das Bewußtsein dieser Ohnmacht soll den Menschen abhalten, sich der Sündelosigkeit zu rühmen. Er wird aber bei genauer Prüfung auch stets finden, daß unter solchen Umständen der Mensch niemals ganz rein vor Gott ist, und statt den Werth des Versöhnungsopfers Christi für die Sünden aller Menschen durch seine vermeintliche Sündelosigkeit zu läugnen, wird er im Bekenntniß seiner Sündhaftigkeit ein Mittel ergreifen, welches die Theilnahme am Werke der Erlösung sichert. Denn Christus ist zur Rechten des Vaters unser Anwalt, um uns, wenn wir uns in reumüthigem Bekenntniß zu ihm wenden, die

---

[1] Estius z. St. nach Röm. 15, 7. 1 Thess. 5, 11. Eph. 5, 21. Kol. 3, 9. Cornel. a Lap. Laynes sagte auf dem Tridentinum: Quod de solis sacerdotibus intellegi debet. *Theiner* l. c. I, 534.

Sündennachlassung zu erwirken. Das Bekenntniß ist auch hier nicht bloß das innere Bekenntniß des Herzens, sondern das Bekenntniß der einzelnen Sünden (τὰς ἁμαρτίας) durch Worte als Ausdruck der Bußgesinnung. Die Reue ist nur eine wahre, wenn sie sich auf die einzelnen Sünden erstreckt und dieselben in Worten formulirt. Andernfalls schrumpft das Sündenbekenntniß „zur bloßen Phrase" zusammen. Auch hier liegt der Gedanke zu Grund, daß das äußere Bekenntniß vor Gott als eine Verdemüthigung gilt und den Sünder der göttlichen Gnade würdig macht. Denn Gott ist getreu und gerecht, daß er die (bekannten) Sünden nachläßt und uns von aller Ungerechtigkeit reinigt. Vor wem das Bekenntniß abgelegt wird, ist zwar nicht gesagt, aber aus dem Vorhergehenden läßt sich folgern: vor Gott und den Mitchristen; denn „sagen" und „bekennen" stehen einander gegenüber. Im Vorhergehenden ist die Gemeinschaft mit Gott, in dessen Licht man wandeln soll, und die Gemeinschaft der Christen unter sich hervorgehoben. Licht und Finsterniß, Gott und Sünde sind Gegensätze [1].

Zwei Thatsachen hinsichtlich der Buße stellen also die heiligen Schriften fest: den Aposteln ist die Vollmacht, die Sünden zu behalten oder nachzulassen, gegeben, und die Gläubigen werden aufgefordert, ein Bekenntniß ihrer Sünden abzulegen, um von Gott Verzeihung derselben zu erhalten [2]. Das Bekenntniß bezieht sich auf Gott und den Nebenmenschen, das Mittelglied — Apostel, Presbyter — ist nicht ausgesprochen, aber die Folgerung ist doch unvermeidlich, daß ohne das Bekenntniß die Gewalt der Apostel nicht ausgeübt werden kann und daß das Bekenntniß der Christen untereinander nach der ganzen Ordnung der Gemeinde auch zu einem Bekenntniß vor den Priestern wird. Mit Bezug auf die Mittheilung des Heiligen Geistes beziehen einzelne Väter (Tertullian, Cyprian) die Worte des Petrus: „Du hast den Heiligen Geist, nicht Menschen, sondern Gott belogen" (Apg. 5, 3. 4), auf das Bekenntniß im Bußsacrament. Der hl. Thomas beweist die göttliche Einsetzung des Bekenntnisses aus dem Jacobusbriefe, dem Bekenntniß bei der Johannestaufe und der Sendung der geheilten Aussätzigen an die Priester [3].

Die Zeugnisse der T r a d i t i o n für die älteste Zeit sind ziemlich spärlich, und die späteren nicht immer leicht zu deuten [4]. Das erste hängt nicht nur

---

[1] Tertullian (De pud. 19) sagt, Johannes meine hier nur die leichten Sünden, sonst würde er mit sich selbst in Widerspruch kommen. Vgl. Joh. 3, 6 ff. 5, 16. Augustinus nennt die leichten Sünden im Unterschied von den peccata praeterita vor der Taufe. Cyprian bezieht die Stelle auf die fünfte Bitte im Vaterunser (De or. 22).

[2] Hugo v. St. Victor sagt (De sacr. 2, 14, 1), wenn man zur Beicht auffordere, so erhalte man zur Antwort: „Zeiget uns eine Autorität. Welche Schrift befiehlt, daß wir unsere Sünden bekennen sollen?" Er erwiedert, die Schrift befehle auch nicht, die Sünden zu verschweigen, verweist auf das Alte Testament, auf die Sündenvergebung durch Jesus, auf Joh. 20, 23. Daß die Kranken zum Arzt kommen sollen, habe Jesus nicht ausdrücklich zu sagen gebraucht, doch habe es Jacobus gesagt. Erst die Apostel haben das Bekenntniß befohlen, weil sie gesehen, daß die Menschen ihr Heil vernachlässigten. So auch Alexander, Bonav. u. a. Auch wird auf Matth. 4, 17; 22, 37, Joh. 5, 27 verwiesen. Bellarmin und viele andere verweisen auf 1 Kor. 4, 1. Apg. 19, 18. 2 Kön. 5, 18. Jac. 5, 16. 1 Joh. 1, 9. Die meisten aber sehen Joh. 20, 21—23 als die Hauptstelle an. [3] Supp. 6, 6 ad 2; 8, 1 ad 1.

[4] *Morinus,* Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae tredecim primis seculis in ecclesia. Ven. 1702.

mit dem Mangel an schriftlichen Nachrichten aus jener Zeit und mit der Arcandisciplin zusammen, sondern erklärt sich noch mehr durch die Gewohnheit, daß erst die Erwachsenen oder oft die dem Tode nahen Katechumenen in der Regel getauft und nur die ganz schweren Sünden dem Bußgericht unterstellt wurden. Die leichteren, täglichen Sünden wurden nach der Anweisung des Herrn im Gebet und Opfer gesühnt. Solange der apostolische Geist fortlebte, waren die schweren Sünden etwas Seltenes. Die „Lasterkataloge" (Röm. 1, 29—31. Gal. 5, 19—21) beziehen sich auf die außerchristliche Gesellschaft, und die Ermahnungen der Apostel waren zum Theil prophylaktisch, zum Theil pädagogisch. Immerhin geht aus denselben [1] hervor, daß die Gefahren des Rückfalls der inmitten der heidnischen Lasterhaftigkeit lebenden Neubekehrten nicht gering waren. Der erste Korintherbrief läßt uns auch bereits einige Schattenseiten des christlichen Lebens erkennen und führt ein Beispiel grober Unsittlichkeit, wie sie nicht einmal bei den Heiden vorkomme, vor Augen. Paulus mußte zur Excommunication schreiten [2] und den Leib des Sünders dem Satan übergeben, damit die Seele gerettet werde. Die nach erfolgter Besserung gewährte Aufnahme (2 Kor. 2, 8) zeigt, daß es auch für die schwere Sünde der Blutschande eine Verzeihung in der Kirche gab. Indem Paulus die Aufnahme wie vorher den Ausschluß des Sünders von der Gemeinde forderte, stellte er sich als Richter und Verwalter der Gnadenschätze dar. Man muß also hieraus folgern, daß zwar das Ideal der Christenheit eine Gemeinde der Heiligen war, aber keinem reumüthig Zurückkehrenden bis ans Ende die Thüre der Kirche verschlossen blieb. Es gab eine Nachlassung der Sünden nach der Taufe. Andernfalls hätten die zahlreichen Ermahnungen zur Buße keinen rechten Sinn.

Diese Ermahnungen werden aber aus naheliegenden Gründen in der nachapostolischen Zeit viel häufiger und eindringlicher. Clemens von Rom beruft sich auf zahlreiche Stellen des Alten Testaments [3], um den Korinthern zu zeigen, daß zu allen Zeiten der Welt der Herr in jedem Geschlecht denen, welche sich zu ihm bekehren wollten, die Buße gestattete. Noe hat die Buße gepredigt, und diejenigen, welche ihm Gehör schenkten, wurden gerettet. Jonas predigte den Niniviten den Untergang ihrer Stadt; sie aber thaten Buße für ihre Sünden, versöhnten Gott durch ihre Bitten und erreichten das Heil, obwohl sie fern von Gott waren.

Einläßlich beschäftigt sich der Pastor Hermä mit dem Bußwesen. Er führt die Lehre von der nun zu bewilligenden einmaligen Buße auf eine besondere Offenbarung zurück und begründet diese Gnadenfrist durch die baldige Ankunft des Herrn [4]. Das eine beweist aber nur, daß die dreimal behandelte Sache in der Kirche bereits eine ständige Einrichtung war [5] und gegen Einwendungen durch Berufung auf eine besondere Offenbarung vertheidigt werden mußte; das andere ändert an der Thatsache nichts, daß eine Sündenvergebung nach der Taufe

---

[1] Röm. 6, 6—13; 12, 9. 2 Kor. 5, 10; 6, 14 ff. Gal. 6, 7 f. Eph. 4, 31. Hebr. 12, 1. 1 Petr. 2, 1 ff. 2 Petr. 2, 3 ff. Vgl. Eph. 5, 3—7. 1 Kor. 6, 9—11.

[2] 1 Kor. 5, 4 ff. Vgl. auch 1 Tim. 1, 20.

[3] Ep. ad Cor. 7 sq. [4] Vis. 2, 2. Mand. 4, 3, 4.

[5] Ἤκουσα παρά τινων διδασκάλων sagt er M. 4, 3, 1 von der Lehre, daß nur eine Buße, die Taufe, gestattet sei.

in der Kirche gewährt wurde. Beim Ehebruch und Götzendienst spricht er auch allgemein von einer einmaligen Buße[1], weshalb ihn Tertullian einen Pastor moechorum nennt. Die vorausgehende Schilderung von dem sittlichen Zustand der Kirche läßt erkennen, daß es sich nicht um eine eben erst in die Erscheinung tretende Thatsache, sondern um einen seit langer Zeit andauernden und anwachsenden Mißstand handelte. „Es werden ihnen alle Sünden nachgelassen werden und allen Heiligen, welche sündigten bis auf diesen Tag, wenn sie aus ganzem Herzen Buße thun und den Zweifel aus ihrem Herzen entfernen." [2] Da Hermas aufgefordert wird, das Buch den Presbytern zu übergeben, das Buch „in jener Stadt mit den Presbytern, welche der Kirche vorstehen, zu lesen" [3], so muß er bereits eine öffentliche Bußordnung, welche das Bekenntniß und die Reconciliation voraussetzt, kennen. Er bezeichnet die Buße als eine große Klugheit, „denn es erkennt der Sünder, daß er Böses vor dem Herrn gethan habe, erinnert sich der Handlung, welche er vollbracht hat, und thut Buße und vollbringt nicht mehr das Böse, sondern das Gute auf jede Weise und demüthigt und quält seine Seele, weil er gesündigt hat" [4]. „Denjenigen verleiht Gott den Geist der Buße, von denen er voraussieht, daß ihre Herzen in Zukunft rein sein und sie ihm aus ganzem Herzen dienen werden, den anderen nicht, damit sie nicht aufs neue seinen Namen entweihen." [5] Alle, welche Buße gethan haben, sind gut geworden und haben eine Wohnung in den ersten Mauern erhalten, einige sind in den Thurm hinaufgestiegen[6]. Die Vergleichung mit der Sündenvergebung in der Taufe[7] zeigt bereits den Parallelismus beider Sacramente zur Nachlassung der Sünden, und das „servis Dei paenitentia una est" [8] erinnert an das baptisma unum, mit welchem jene zusammengestellt wird. Irenäus kennt zwei Klassen von Christen, welche selig werden durch die Kirche, die Gerechten und Heiligen, welche die Gebote Gottes halten und in seiner Liebe verharren, und solche, welche nach der Buße so leben. Den einen verleiht sie von Anfang an das Leben, den anderen auf Grund der Buße und verschafft ihnen dadurch Unvergänglichkeit und ewige Herrlichkeit. Also anerkennt er zwei Heilmittel, die Taufe und Buße[9]. Ebenso nennt er ein Bekenntniß auch nicht öffentlicher Sünden[10].

Von Tertullian wurde bereits erwähnt, daß er die eine Buße in Parallele zur einen Taufe stelle. Indem er die Buße in einer eigenen Schrift behandelt, zeigt er, daß die Buße als zweite Taufe eine bekannte Einrichtung der Kirche ist. Er bemerkt, Gott habe hinter die Thüre der Unschuld eine zweite Buße für die Büßer gestellt, welche den Anklopfenden öffne[11]. Wie die erste Buße der Taufe vorausging und im Sacrament der Taufe durch die

---

[1] M. 4, 1. *Tert.*, De pud. 20. [2] Vis. 2, 2. [3] L. c. 3. 10. [4] M. 4, 2, 2.
[5] Sim. 8, 6, 2. [6] Sim. 8, 6, 6. Cf. 7, 6. [7] M. 4, 3, 1.
[8] M. 4, 1, 8; 3, 6. [9] Adv. H. I, 10, 1. IV, 40, 1.
[10] L. c. I, 6, 3; 13, 6. 7. *Stieren* l. c. II, 306 sqq.
[11] De paen. 7: Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat . . . 12: Peccator restituendo sibi institutam a Deo exomologesin sciens praeteribit illam, quae Babylonium regem (Nabuchodonosor) in regna restituit? Cf. 4: Eam amplexare ita . . ut naufragus alicuius tabulae fidem. Auch De pud. 10 paen. secunda.

Gnade der Sündennachlassung beendigt wurde, so ging die zweite Buße der Reconciliation oder Lossprechung in der Kirche voraus. Aber die zweite, welche keinen Freibrief für die Sünde geben sollte, ist strenger. Der erste Act der Exomologesis ist das Bekenntniß der Sünden vor der Kirche, der zweite besteht in einer Reihe von Bußwerken. Beide Acte sind nothwendig, wenn der Sünder von Gott losgesprochen werden soll. Wie in der Taufe, so kommt der Mensch auch dieses zweite Mal durch die Vermittlung der Kirche zum Heile zurück. Vor den Menschen, nicht bloß vor Gott ist das Bekenntniß abzulegen [1], so schmerzlich es auch fällt und so beschämend es ist; denn man darf das glühende Eisen des Arztes nicht fürchten, wenn man Heilung verlangt.

Das letzte Moment ist die Lossprechung. Wer diese zu ertheilen hat, sagt er in der Schrift über die Buße nicht, aber es geht aus der Schrift De pudicitia hervor, wo er die vom Papst in Anspruch genommene Schlüsselgewalt bestreitet [2]. Die montanistische Bestreitung setzt das Vorhandensein derselben in der Kirche voraus. Früher hatte sich Tertullian selbst dazu bekannt. Da es sich aber nur um die schwersten Sünden, den Ehebruch und die Unzucht, für welche Callistus die Reconciliation gestattet hatte, handelte, und Tertullian im Verlauf (17) gegen diejenigen eifert, welche sagen, daß der Ehebruch verzeihlich (remissibile) sei, so folgt daraus für die nachlaßbaren Sünden die Anerkennung der kirchlichen Lösegewalt, welche auch die Montanisten für sich in Anspruch nahmen (1. 21). Wie gezwungen übrigens der Beweis auch in diesem Falle ist, zeigt die Berufung auf die paulinischen Stellen, in welchen die Ehebrecher, Götzendiener u. s. w. aus dem Reiche Gottes ausgeschlossen werden, während die (angezweifelte) Aufnahme des Blutschänders zu Korinth als eine gegen die eigene Einrichtung mit Rücksicht auf die Verhältnisse gemachte Ausnahme bezeichnet wird, wie etwa die Beschneidung des Timotheus (13. 17)!

Die weiteren Einwände sind nicht besser begründet. Matth. 16, 18 f. will er damit beseitigen, daß er die Gewalt auf die Person des Petrus beschränkt [3], Matth. 18, 18 will er durch die Unterscheidung zwischen Sünde gegen den Bruder und gegen Gott abschwächen. Die Kirche verzeihe wohl; aber sie sei eigentlich und hauptsächlich Geist, in ihr seien Vater, Sohn und Geist (Matth. 18, 20), also verzeihe die Kirche „per spiritalem hominem, non ecclesia episcoporum". Aus diesen künstlichen Verdrehungen geht hervor, wie allgemein herrschend die bekämpfte Lehre war und wie schwer es Tertullian wurde, seinen frühern Standpunkt mit biblischen und dogmatischen Gründen zu erschüttern. Mit Recht will aber Tertullian hier (22) wie früher (5) seine Gegner zu der Consequenz treiben, daß auch den Götzendienern und Mördern dann Buße gestattet werden müsse. Wie die Clementinischen Homilien, obwohl sie jedem die Macht, die Sünden selbst zu vergeben, zuschreiben, doch die kirchliche Binde- und Lösegewalt anerkennen, so anerkennt auch der Montanist Tertullian den Satz: qui iudicat et absolvit [4].

---

[1] De paen. 10: Plerosque tamen hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere aut de die in diem differre praesumo, pudoris magis memores quam salutis. De pat. 12.

[2] De pud. 1. Vgl. Möhler, Patr. S. 778 ff.

[3] In ipso ecclesia exstructa est, i. e. per ipsum! (Act. 2, 14 sq. 15, 7 sq.) Adeo nihil ad delicta fidelium capitalia potestas solvendi et alligandi Petro mancipata.

[4] De paen. 9. Adv. Marc. III, 10; c. Gnost. 10. Vgl. Probst a. a. O. S. 257 f.

Die Wirkung dieser Buße ist, ähnlich wie bei der Taufe, die Nachlassung der Sünden und Strafen. Tertullian kennt also bereits die Buße, welche im Bekenntniß der Sünden, auch der geheimen [1], in der Uebernahme der Bußwerke und in der Lossprechung von Sünde und Strafe durch den Bischof der Kirche bestand, also eine Art zweite Taufe, ein Sacrament für die nach der Taufe begangenen Sünden.

Der hl. Cyprian dehnt die Macht der Kirche, die Sünden zu vergeben, auf alle Sünden aus. Er tadelt den Novatian, daß er Betrüger und Ehebrecher in seiner Gemeinschaft dulde, aber den Libellatici keine Aufnahme nach der Buße gewähre [2], da doch die Unzucht ein schwereres Verbrechen sei (1 Kor. 6, 18). Aber auch solchen wird eine Bußfrist gestattet und Hoffnung gewährt, daß sie (ihre Sünden) beklagen und sühnen dürfen gemäß den Worten desselben Apostels (2 Kor. 12, 20. 21). Die späteren Novatianer haben allerdings diese Consequenz gezogen und allmählich alle schweren Sünden der kirchlichen Lösegewalt entzogen [3]. Zur Buße verlangt Cyprian Reue, Bekenntniß und Genugthuung [4]. Man müsse die Wunde aufschneiden, wenn man sie heilen wolle. Er tadelt es heftig, daß einzelne mit Verachtung der Drohungen des Apostels gegen die unwürdige Communion vor der Sühnung der Vergehen, vor geschehenem Bekenntniß (exomologesis) des Verbrechens, vor Reinigung des Gewissens durch das Opfer und die Hand des Priesters, vor der Sühne der Beleidigung des zürnenden und drohenden Herrn dem Leib und Blut desselben Gewalt anthun [5]. Das sei eine neue und schwerere Verfolgung, wenn die lange und volle Buße unterlassen werde. Gott allein kann Nachlassung der Sünden gewähren; der Priester, welcher es vorschnell thut, nützt nichts, sondern schadet. „Denn da schon bei geringeren Vergehen, welche nicht gerade gegen Gott begangen werden, die gehörige Zeit hindurch Buße geübt, das Bekenntniß abgelegt und das Leben desjenigen, der Buße thut, durchforscht werden muß, und da niemand zur Gemeinschaft zugelassen wird, ohne daß ihm zuvor vom Bischof und von der Geistlichkeit die Hände aufgelegt worden wären, soll um so mehr bei diesen größten und schwersten Vergehen alles mit Vorsicht und Maßhaltung gemäß der Zucht des Herrn beobachtet werden." [6] Er beruft sich für das Recht des Bischofs, die Aufnahme der Gefallenen nach vollendeter Buße zu vollziehen, auf die Schlüsselgewalt des Petrus [7]. Das

---

[1] De paen. 3: Exinde spiritalia et corporalia nominantur (delicta), quod delictum omne aut agitur aut cogitatur . . Per quod ostenditur, non facti solum, verum et voluntatis delicta vitanda et paenitentia purganda esse.

[2] Ep. 55, 26.

[3] Vgl. Schwane a. a. O. I², 507 f. Cyprian sagt (Ep. 55, 21), es seien zur Zeit seiner Vorgänger auch einige Bischöfe in seiner Provinz gewesen, welche sich gegen die Lossprechung der Unzüchtigen ausgesprochen und dem Ehebruche vollständig den Zutritt zur Buße verweigert haben. Sie haben aber den Verband mit den Mitbischöfen nicht aufgegeben und die Einheit der katholischen Kirche nicht gestört. Demgemäß war selbst in Afrika bereits damals die allgemeine Praxis eine andere.

[4] Ep. 17. De laps. 28. 29. Peters, Der hl. Cyprian. S. 214 ff.

[5] De laps. 16. [6] Ep. 17, 2.

[7] Ep. 33, 1. Cf. De aleatoribus 1: Quoniam in nobis divina et paterna pietas contulit apostolatus ducatum et vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in su-

Bekenntniß muß sich nicht nur auf die äußeren und öffentlichen Sünden, sondern auch auf die geheimsten Motive des Herzens erstrecken [1].

Harnack glaubt, das sei vielleicht die höchste Bedeutung Cyprians, „daß er, durch die Folgen des decianischen Sturmes bestimmt, das, was nachmals Bußsacrament genannt worden ist, begründet, freilich mehr von den Verhältnissen geschoben als sie beherrschend, und dazu römischen Einflüssen nachgebend, die schon seit Calixt in dieser Richtung wirkten. Die Herrschaft der Hierarchie in der Kirche auf den Gebieten des Sacraments, des Opfers und der Disciplin hat er festgestellt, den Episcopalismus besiegelt, die Auffassungen von einem Rechtsverhältniß des Menschen zu Gott, von den Gnadenmitteln der Bußwerke, von den satisfactorischen Sühneleistungen des Christen eingebürgert, auch schon die clericale Sprache geschaffen mit ihrer feierlichen Würde, dem kaltblütigen Zorn und dem Mißbrauch biblischer Worte zur Deutung und Kritik der Zeitverhältnisse — eine Umbildung des tertullianischen Sprachgebrauchs.“ [2] „Die novatianische Krisis (nach der decianischen Verfolgung) hat hier das Bußsacrament abgelockt und damit überhaupt den Anstoß gegeben, an die Stelle des sündentilgenden Sacraments ein System von Sacramenten zu setzen (die formelle Feststellung des neuen Sacraments ließ freilich noch lange auf sich warten)“ [3].

In dieser Darstellung, von deren Ton wir absehen, ist immerhin ein Fortschritt der protestantischen Dogmatik anzuerkennen. Denn Hahn bemerkt noch, daß das Bußwesen der alten Kirche für eine Einrichtung wie die des spätern Bußsacraments gar keinen Raum besaß [4], letzteres in der Periode bis zum zehnten Jahrhundert noch nicht vorhanden war, obwohl er selbst zugeben muß, daß allerdings schon manche Erscheinungen sich zeigten, welche die Entstehung des nachmaligen Sacraments der Buße vorbereiteten. Diese gezwungene Concession dehnt Harnack weiter aus. Er findet bei Tertullian die Keime des Bußsacraments [5], bei Cyprian die Begründung, in Rom die Entstehung. Wie war aber all dies doch so plötzlich möglich, wenn nicht die wesentliche Einrichtung von Anfang an bestand? Mit welchem Recht konnte sich Cyprian auf die Heilige Schrift für die Macht der Sündenvergebung bei den Nachfolgern der Apostel berufen, wenn die Bischöfe erst jetzt zu dieser Befugniß gelangten? Wie wäre Cyprian, den man so gern als Gegner des Primats darstellt und der, wo er es für nöthig fand, wie im Ketzertaufstreit, dem Papste scharf entgegentrat, einfach einem Impuls von Rom gefolgt, wenn nicht die ganze Praxis seiner Kirche damit übereingestimmt hätte? Vielmehr liegt es im Wesen der ganzen alten Kirche, welche sich als apostolische Kirche fühlte, daß sie fest an der ererbten Lehre und Einrichtung hielt und nur die Anwendung

---

periore nostro portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et curatione peccata dimittendi: salutari doctrina admonemur, ne dum delinquentibus adsidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur.

[1] De laps. 27. 28. [2] A. a. O. III, 22 f. [3] A. a. O. III, 37. Vgl. I, 370.

[4] A. a. O. S. 99. Vgl. auch Steitz a. a. O. S. 34 ff. 42.

[5] Tertullian behandelt eine einmalige Buße für die meisten Sünden als eine feststehende kirchliche Einrichtung. „Damit war aber factisch etwas eingeführt, was einer zweiten Taufe sehr nahe kam; spricht doch bereits Tertullian unbedenklich von zwei Planken des Heils“ (I, 368).

nach den Verhältnissen modificirte. Dies traf gerade beim Bußgericht zu, weil die weitere Ausbreitung des Christenthums und die Verfolgungen erst Veranlassung gaben, dasselbe bestimmter auszubilden. Erst in der Verfolgung, welche gerade den Clerus am stärksten traf, also von dessen großer Bedeutung für die Kirche ein Zeugniß ablegte, zeigte sich die Nothwendigkeit einer genauen Regelung dieser Einrichtung. Wenn Afrika und Rom übereinstimmten, so ist dies ein Beweis der alten Grundlage für die ganze Organisation. Die Kirche schuf also nicht „im dritten und vierten Jahrhundert eine Art von Sacrament der Buße", ohne zu sagen, „wessen man sich zu diesem Sacrament versehen könne" [1]. Denn schon Cyprian sagt klar und bestimmt, daß die Buße in der Kirche vor dem Gericht des allsehenden Herrn schütze. Nicht bloß die kirchliche Schuld und Strafe, sondern überhaupt die Schuld und Strafe der Sünde wurden durch die Reconciliation vor dem Bischof oder seinem Stellvertreter nachgelassen [2].

---

[1] Harnack a. a. O. III, 60. Vgl. übrigens I, 367, wo er zugibt, daß der Ausschluß der schweren Sünder als „Theorie" nicht uralt war, wenn er auch der Anschauung von der „Gemeinde der Heiligen" entsprach. Daraus folgert er, „daß es keine, die Taufe in allen Fällen wieder ersetzende, ihr also gleichwerthige Handlung gebe, und daß Gott allein Sünden vergebe". In den meisten Fällen traf es also doch zu, und die Theorie der spätern Zeit entscheidet nicht für die Regel der frühern.

[2] Steitz sucht aus Cyprian (Ep. 16, 2; 43, 3. 5; 30, 8) zu beweisen, daß die Reconciliation des Gefallenen nichts anderes war als die Aussöhnung mit der Kirche auf die Ueberzeugung hin, welche diese von der Genugsamkeit seiner Buße und der dadurch Gott geleisteten Satisfaction gewonnen hat, und daß der Priester nur als das natürliche Organ der Gemeinde thätig war (S. 42). Nach Firmilian (Ep. 75, 4) habe die Kirche mit der Reconciliation in keiner Weise eine göttliche Sündenvergebung ertheilt. Nicht priesterliche Sündenvergebung sei der Zweck des Bußwesens gewesen, sondern eigene, schmerzvolle Sühne der begangenen Schuld (S. 51). Auch seine Zeitgenossen trennen das menschliche Urtheil scharf vom göttlichen. Jenes liege der Kirche ob, dieses Gott. Cornelius (Ep. 49, 2): „Alles stellten wir Gott anheim." Daselbst heißt es aber: „Für die übrigen haben wir alles Geschehene dem allmächtigen Gott anheimgestellt." Am deutlichsten zeige dies Cyprian (Ep. 55. 18): „Wir greifen auch nicht dem künftigen Urtheile des Herrn vor u. s. w." (S. 53), weil der Mensch das Innere nicht durchschaue (Ep. 57, 3) und Gott allein die Sünden vergeben könne (8, 2). Schließlich beruft er sich noch auf Hieronymus zu Matth. 16, 19, welcher die Ergebnisse seiner Untersuchung durchaus bestätige. Aber schließt denn der allgemein giltige Satz, daß Gott allein Sünden vergeben kann, die Vermittlung der Kirche und der Priester aus? Im Namen und in der Vollmacht Gottes üben diese ihr Amt aus, und nur den Würdigen wird die Sündenvergebung zu theil. Sagt nicht Cyprian selbst (Ep. 57, 1), man habe in der Todesstunde Milde walten lassen müssen, da der Herr selbst die Befugniß und Anordnung ertheilt habe, daß, was auf Erden gebunden wurde, auch im Himmel gebunden sei, aber auch dort gelöst werden könne, was früher in der Kirche gelöst wurde? Hier und zu 55, 29 muß Steitz selbst zugeben, daß die Versöhnung mit der Kirche nach der Anschauung der Väter allerdings auch auf die Stellung des Gefallenen zu Gott einen Einfluß ausübte (S. 44). Ebenso gibt er zu, daß der Wiederaufgenommene die Nöthigung entfernt sah, sich als einen rettungslos Verlorenen zu betrachten, vielmehr die Möglichkeit vor Augen hatte, durch den Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel gerettet und selig zu werden, und daß er in der Zulassung zu den Gnadenmitteln allerdings ein göttliches Pfand der Sündenvergebung hatte (S. 48). Aber die alte Kirche war nicht nur sehr tief davon durchdrungen, „daß durch die rechte Verwaltung der beiden von Christus eingesetzten Sacramente und durch die Predigt des göttlichen Wortes die Vergebung der Sünden in den gläubigen Herzen gewirkt werde", sondern sie übte allgemein im Bußgericht das Recht der Sündenvergebung aus und gestattete ohne diese keinen Zutritt zur Eucharistie.

Der hl. Ambrosius wendet sich in einer ohne Grund bestrittenen Schrift gegen den Rigorismus der Novatianer, um ihren Widerspruch gegen die Lehre und Praxis des Herrn, welcher die Barmherzigkeit mit der Gerechtigkeit verband und alle Sünden nachließ, aufzudecken. Mit Unrecht berufen sich die Novatianer auf die Nachlassung der Sünden durch Gott allein; „denn da Christus gesagt hat: Empfanget den Heiligen Geist u. s. w. (Joh. 20, 22. 23), wer ehrt also Gott mehr, der welcher seinen Geboten gehorcht oder wer denselben widersteht? Das Recht zu binden setzt das Recht zu lösen voraus; man darf das eine ohne das andere nicht ausüben. Der Kirche kommen beide zu, denn sie sind den Priestern anvertraut worden, die als Werkzeuge des Heiligen Geistes handeln" [1]. In prächtiger Darstellung weist er nach, wie sehr das Gebahren der Novatianer dem ganzen Geiste der Predigt des Herrn, der gekommen war, zu suchen, was verloren war, widerstreite. Mit Recht bekennen allerdings die Novatianer von sich, daß sie die Schlüsselgewalt nicht haben; denn sie haben das Erbe des Petrus nicht, weil sie den Stuhl des Petrus nicht haben, den sie durch gottlose Trennung zerrissen. Aber mit Unrecht behaupten sie, daß auch in der Kirche die Sünden nicht nachgelassen werden, da doch dem Petrus gesagt worden ist: „Dir übergebe ich u. s. w." Macht doch auch Paulus auf das Recht des Herrn Anspruch (2 Kor. 2, 20) [2].

Consequenterweise müßten die Novatianer auch die Taufe verwerfen, in welcher der Nachlaß der Sünden stattfindet, denn in beiden Sacramenten wirkt derselbe Name Gottes [3]. Der Einwand, daß man um die Nachlassung der Sünde gegen Gott nicht bitten dürfe (1 Kön. 2, 25) [4], beruht auf einer falschen Exegese und Voraussetzung. Es ist nur eine wichtigere Person wie Moses oder die Propheten für diese Fürbitte von nöthen. In der Kirche ist aber diese Gewalt vorhanden. Würde nur eine Nachlassung im Jenseits verheißen, so müßte der Eifer erlahmen [5]. „Wenn also jemand, der verborgene Verbrechen auf sich hat, wegen Christus eifrig Buße thut, wie wird er diese auf sich nehmen, wenn ihm nicht die Communion bewilligt wird?" Es soll der Schuldige auf Verzeihung hoffen und nicht nachlassen, bis Jesus spricht: „Deine Sünden sind dir vergeben, weil du viel geliebt hast" (Luc. 7, 47). So hat auch Paulus dem Sünder vergeben (2 Kor. 2, 6. 10), der nach der Taufe gefehlt hatte.

Hebr. 6, 4 ff. widerspricht dem nicht, denn hier handelt der Apostel von

---

[1] De paen. 1, 2, 7. 8: „Ecclesiae utrumque (ius ligandi et solvendi) licet, haeresi utrumque non licet; ius enim hoc solis permissum est sacerdotibus. Recte igitur hoc ecclesia vindicat, quae veros sacerdotes habet, haeresis vindicare non potest, quae sacerdotes Dei non habet." „Munus Spiritus s. est officium sacerdotis, ius autem Spiritus s. in solvendis ligandisque criminibus est." Cf. De Spir. s. 3, 18, 137: „Ecce quia per Spiritum s. peccata donantur. Homines . . ministerium suum exhibent." [2] Ps. 38, 37.

[3] De paen. 1, 8, 36: „Quid interest utrum per paenitentiam an per lavacrum hoc ius sibi datum sacerdotes vindicent? Unum in utroque mysterium est." „Sed dicis, quia in lavacro operatur mysteriorum gratia. Quid in paenitentia? Nonne Dei nomen operatur? Quid ergo?" (37).

[4] Dagegen De laps. virg. 10, 45. Cf. *Tert.*, De pud. 2. *Cypr.*, De exh. mart. 4. *Orig.*, De or. 28.

[5] Cf. *Cypr.*, Ep. 55, 28. *Aug.*, Serm. 352, 9. Dagegen *Tert.*, De pud. 2.

der Wiederholung der Taufe[1]. Zuerst (2 Kor.) habe er zeigen müssen, daß es nach der Taufe noch eine Vergebung der Sünden gebe, damit nicht die der Hoffnung auf Vergebung Beraubten die eitle Meinung von der Wiederholung der Taufe zu Grunde richte, dann habe die Unwiederholbarkeit der Taufe dargethan werden müssen[2]. Oder wolle man die Stelle von der Buße verstehen, so sei zu beachten, daß was den Menschen unmöglich erscheine, Gott möglich sei. Auch die Nachlassung der Sünden im Wasser sei unmöglich erschienen, und doch werde sie vollzogen. So schien es auch unmöglich, daß durch die Buße die Sünden nachgelassen werden: es verlieh dies Christus seinen Aposteln, und es ist von den Aposteln auf das Amt der Priester übertragen worden[3]. Doch bleibt Ambrosius bei der ersten Erklärung, weil so die Uebereinstimmung des Apostels mit dem Herrn selbst in der Parabel vom verlorenen Sohn besser gewahrt werde. In dieser Vergleichung gebraucht er nun für die Reconciliation, welche die Novatianer verweigerten, den Ausdruck Sacrament, welches das Ziel der Buße sei[4]. Mit dem „ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir" bekenne der verlorene Sohn gewiß eine Todsünde (ad mortem), auf daß die Buße für keinerlei Verbrechen ausgeschlossen sei. Zwar verbindet er nun bei der Erklärung des Mahles die Eucharistie mit der Nachlassung der Sünden, aber im Kleid und Ring sieht er bereits das Hochzeitsgewand und das Siegel des Heiligen Geistes. Jene Verbindung wird wegen der Beziehung der Sündennachlassung auf den Kreuzestod hergestellt[5]. „Daher ist durch die Predigt des Herrn aufs deutlichste geboten, daß auch den schwersten Sündern, wenn sie aus ganzem Herzen und durch offenes (manifesta) Bekenntniß Buße thun, die Gnade des himmlischen Sacraments zu ertheilen ist." Die Sündennachlassung wird durch die Reconciliation gegeben. Die Priester müssen Matth. 7, 6 beachten; der unreinen Unlauterkeit ist die Theilnahme an der Communion nicht gestattet[6]. Die Reconciliation wurde durch die würdige Communion besiegelt.

Mit Berufung auf alttestamentliche Stellen, in welchen den Sündern Verzeihung verheißen ist[7], bemerkt Ambrosius: „Wir sehen, daß Gott den Sündern seine Sacramente verspricht, und deshalb wollen wir uns alle zu dem Herrn bekehren." [8] „Es löst nämlich das Band der Vergehen das scham-

---

[1] So schon *Tert.*, De pud. 20 und fast alle Väter. Cf. *Bellarmin.*, De paen. 1, 13 (III, 488). Tournely a. a. O. S. 4 f. 33. Langen a. a. O. S. 180 f. Probst, Sacramente. S. 314 sagt, Clemens von Alexandrien führe in Verbindung mit der einmaligen Buße nach dem Citat aus dem Pastor Hebr. 10, 26. 27 an, woraus man sehe, daß er die Worte des apostolischen Briefes nicht auf die Buße überhaupt, sondern auch auf die wiederholte Buße bezogen habe. Dieselbe Lehre trage Tertullian vor; sie sei zu Ende des zweiten Jahrhunderts überall recipirt.

[2] 2, 2, 7. [3] 2, 2, 12.

[4] 2, 3, 16: Nonne advertitis (Luc. 15, 18) id evidenter nobis expositum, quod emerendi gratia sacramenti ad precandum impellimur, et hoc auferre vultis propter quod agitur paenitentia?

[5] 2, 3, 18: Sicut ergo semel pro omnibus immolatus est, ita quotiescunque peccata donantur, corporis eius sacramentum sumimus, ut per sanguinem eius fiat peccatorum remissio. [6] 2, 9, 87.

[7] Jer. 26, 2. 3; 31, 18 ff. Ez. 2, 4. 5. Ps. 31, 1.

[8] 2, 5, 39.

hafte Bekenntniß der Sünden."[1] Das Bekenntniß wird hier wie vorher[2] als Bekenntniß vor Gott bezeichnet, allein es ist dasselbe Bekenntniß, welches vor den Priestern abgelegt wurde[3], die von den Aposteln die Gewalt der Sündennachlassung erhalten haben und über die Zulassung zur Communion entscheiden. Er bezeichnet es als eine schwere Schuld des Gewissens, daß es ohne Richter sich selbst strafe und sich zu verbergen suche, da es doch vor Gott nackt sei (Gen. 3, 9). „Niemand, der sich im Zustand der Sünde befindet, darf sich also die Autorität oder den eigenmächtigen Gebrauch der Sacramente anmaßen."[4] Auch Judas hätte Gnade gefunden, wenn er mit seinem Gelde zu Christus, statt zu den Juden gegangen wäre. Wie sehr übrigens das Bekenntniß mit dem ganzen Wesen der Bußdisciplin zusammenhängt, geht daraus hervor, daß Ambrosius dasselbe hier bei den Novatianern voraussetzt[5]. Die Wunde verlangt einen Arzt, der Arzt fordert ein Bekenntniß[6].

Die öffentliche Buße soll eine sein wie die Taufe[7]; aber es gibt keine Sünde, welche nicht an sich der Verzeihung theilhaftig werden könnte. Deshalb darf niemand verzweifeln[8]. Die Buße ist gut; wenn sie nicht da wäre, so würden alle die Gnade der Abwaschung bis in das Greisenalter verschieben[9]. Denn es ist besser, wenn man etwas zu flicken hat, als wenn man nichts zur Bekleidung hat; aber wie das einmal Genähte wiederhergestellt wird, so zerreißt das oft Genähte. Siricius (384—398) verbietet den Rückfälligen das Zufluchtsmittel der Buße, gestattet ihnen aber das Viaticum[10].

Hilarius verlegt die Sündenvergebung in das Bekenntniß[11]; denn obgleich Gott zum voraus alles weiß, so ist doch das Bekenntniß zugleich die agnitio peccati et professio desinendi. Deshalb hat der auf keine Vergebung zu hoffen, welcher die Sünde erkannt hat, aber die erkannte nicht beichtet. Das Bekenntniß hat aber auch vor der Kirche zu geschehen, weil Jesus den Aposteln (Matth. 18, 18) die Macht zu lösen und zu binden zuerkannt hat, auf daß diejenigen, welche sie in den Banden der Sünde verstrickt lassen, und welche sie lösen, nämlich im Bekenntniß zum Heil der Nachlassung aufnehmen, durch die Bedeutung der apostolischen Sentenz im Himmel gelöst oder gebunden sind[12]. Daraus folgt schon, daß Beicht und Vergebung auf

---

[1] 2, 6, 40; 7, 52. Ps. 36, 11. De par. 71.

[2] 2, 1, 5; 7, 52 sq.; 8, 66.

[3] 2, 10, 91: Pudeat te Deo supplicare, quem non lates, cum te non pudeat peccata tua homini, quem lateas, confiteri? [4] 2, 11, 104.

[5] 2, 4, 27: Quae vox alia vestra est (sc. atque: quid ad nos? tu videris), cum etiam minoris peccati reus vobis factum proprium confitetur? [6] Ps. 40, 14.

[7] 2, 10, 95: Sicut unum baptisma, ita una paenitentia, quae tamen publice agitur; nam quotidiani nos debet paenitere peccati: sed haec delictorum leviorum, illa graviorum.

[8] Nemo diffidat, nemo veterum conscius delictorum praemia divina desperet. Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris emendare delictum. In Luc. II, 33. Decr. de paen. D. 1. cap. Novit D.

[9] 2, 11, 1. Cf. De virg. laps. 8, 39: Quae enim proprie in Deum peccasti, ab ipso solo te convenit in die iudicii exspectare remedium.

[10] Ep. I. ad Him. 5. [11] Ps. 118. l. V, 19. Ps. 135, 3.

[12] In Matth. 18, 8. Darauf berufen sich die Mauriner gegen Dalläus (vgl. auch Förster, Stud. und Krit. 1888. S. 680).

dieses Leben beschränkt sind[1]. Hieronymus behält die Zusammenstellung von Taufe und Buße bei[2]. Pacian hat für die Buße den Ausdruck: sacramentum antistitis[3].

Augustinus konnte daher nur das, was längst in der Kirche lebte und galt, in die Theorie erheben[4]. Ja er brauchte dem „factisch" bestehenden Bußsacrament durch seine Auffassung, daß die Gnade Christi nicht in der rückwärtswirkenden Taufgnade erschöpft sei, nicht erst einen Unterbau zu geben, denn dies war die Grundlage der zweiten Buße von Anfang an. Die Zusammenstellung der Taufe und Buße beweist die Gleichstellung. Zur Zeit Augustins war dies allgemeine Lehre[5]. Wenn er trotzdem an anderen Stellen[6] auch die Nachlassung der nach der Taufe begangenen Sünden auf diese zurückführt, so thut er dies so wenig als Ambrosius, weil ihm die Buße nur „ein Annexum der Taufe"[7] war, sondern weil er die Taufe für die Voraussetzung und Grundlage jeder Sündennachlassung in der Kirche ansah. Denn durch die Taufe wird der Gläubige erst der Schlüsselgewalt der Kirche unterworfen.

Augustinus hat die kirchliche Lehre von der Buße vollständig dargestellt, wenn er auch den Namen „Sacrament der Buße" nicht gebrauchte. Er kennt drei Arten von Bußen, eine vor der Taufe, eine tägliche für die leichteren Sünden und eine strengere für die Todsünden. Die Taufe ist für alle Sünden eingesetzt, und die öffentliche Buße erstreckt sich nur auf die schweren Sünden[8]. Der Artikel über die Nachlassung der Sünden folgt auf den von der Kirche, weil nur in der Kirche die Sünden nachgelassen werden[9]. Dazu ist, neben der Taufe für die Erbsünde, die Bußhandlung angeordnet und von denen bestimmt, welche den Kirchen vorstehen. Denn es ist nothwendig, daß auch der Kirche Genüge geschieht. Welche Sünden leicht oder schwer seien, also durch das tägliche Gebet oder durch die kirchliche Buße vergeben werden, ist nur durch das göttliche Gericht zu erkennen und richtet sich viel nach den Umständen. Wer glaubt, daß in der Kirche die Sünden nicht nachgelassen werden, der verachtet die große Freigebigkeit des göttlichen Geschenkes und macht sich der unnachlaßbaren Sünde wider den Heiligen Geist, durch den Christus die Sünden nachläßt, schuldig[10].

---

[1] Ps. 51, 23. Cf. *Leo*, Ep. 108, 2. *Cypr.*, Ep. 55, 17.

[2] Contra Pelag. I. II. Ep. 14, 8 ad Heliod. Secunda post naufragium tabula est, culpam simpliciter confiteri (ep. 84, 6. Iob 3).

[3] Sermo de bapt. [4] Harnack a. a. O. III, 34. A. 1. 146. A. 1.

[5] Im Glaubensbekenntniß des Pelagius heißt es: Hominem si post baptismum lapsus fuerit, credimus per paenitentiam posse salvari. Aehnlich drückt sich Julian aus. Damit stimmt Augustinus überein: Peccata, quae male agendo postea committuntur, possunt et paenitendo sanari, sicut etiam post baptismum fieri videmus (Ench. 46. 65. 83). Quae baptismatis eadem reconciliationis est causa (De adult. coni. 1, 28).

[6] De gr. et pecc. rem. II, 39. 40. Ad Bonif. 3, 6. C. Iul. VI, 13, 18. De nupt. I, 33. Cf. *Tournely* l. c. p. 36 sq. [7] Steitz a. a. O. S. 62. 64.

[8] Peccata etiam immania dimittantur in baptismo, et venialia in oratione dominica. Paenitentiae publicae actio propter immania peccata, non propter levia. De symb. serm. ad cat. 7. Ench. 64 sq. Sermo 71, 7; 351, 5; 352, 8. De fide et op. 48.

[9] Per hanc (sc. remissionem peccatorum) stat ecclesia, quae in terris est. Ench. 64. 65. [10] Ench. 83.

Gott tilgt jedoch die Sünden nur, wenn die entsprechende Genugthuung (satisfactio congrua) nicht vernachlässigt wird [1]. Aber das Almosen ohne Aenderung der Gesinnung nützet nichts, wir müssen selbst bei der Sündenvergebung durch die Kirche mitwirken [2]. Die erste Bedingung der Sündennachlassung sind Reue und Bekehrung des Herzens, zu welchen die demüthige Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit mit dem Bekenntniß der Sünden vor Gott gehört [3]. Zur Erweckung dieser Reue dienen die kirchlichen Bußeinrichtungen: sacramenta temporalia, quibus habemus consolationem [4]. Dieses Bekenntniß vor Gott wird aber vor dessen Stellvertreter abgelegt, welcher wie ein kluger Arzt mittelst des Bekenntnisses und der Zurechtweisung das Geschwür der Sünde seines Krankheitsstoffes entleert und die freudige Gesundheit wieder herstellt. Wer sich dieser Kur nicht unterzieht, setzt sich der Gefahr aus, vor dem allsehenden Richter bloßgestellt zu werden. „Er hat dir einen Anwalt (advocatum) geschickt: wegen seiner und durch ihn bekenne; betreibe deine Angelegenheit, und er ist ein Vertheidiger der Büßenden, ein Fürbitter für die Verzeihung der Bekennenden und ein Richter der Unschuldigen. Kannst du wirklich für deine Sache fürchten, wo dein Anwalt dein Richter sein wird?" [5]

Das Bekenntniß ist bereits der Anfang der Besserung, dem Gehen des noch mit den Binden umwickelten auferweckten Lazarus zu vergleichen. Dieses Bild wurde später wie das des zum Priester gesandten Aussätzigen unzähligemal verwendet. Der Herr hat seiner Kirche aber verheißen: „Was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöset sein. Das Ministerium der Kirche sagt deshalb betreffs dessen, welcher gebeichtet hat: „Löset ihn los und lasset ihn gehen." [6] Ohne diese Erlösung wird keiner von den Sünden frei. „Verwickelt in die Fesseln todtbringender Sünden zögert er (der Sünder) und säumt zur Schlüsselgewalt der Kirche zu fliehen, wodurch er auf Erden gelöst wird, damit er auch im Himmel gelöst sei; und er wagt es, sich nach diesem Leben, weil er Christ genannt wird, irgendwie Heil zu versprechen? ... Wenn er aber gegen sich den Ausspruch des strengsten Heilmittels, aber doch eines Heilmittels, gethan hat, so begebe er sich zu den Vorstehern, durch welche die Schlüssel in der Kirche verwaltet werden, und empfange wie ein Sohn, der gut zu werden beginnt und die Ordnung in den Gliedern der Kirche, seiner Mutter, achtet, von dem Vorgesetzten der Heilmittel das bestimmte Maß der Genugthuung" [7]. „Niemand sage: ich will im verborgenen bei Gott Buße thun; es weiß Gott, welcher mir verzeihen soll, daß ich im Herzen Buße thue.

---

[1] Ench. 20. [2] Cf. Serm. 91. 165; 351, 6. Ep. 265, 8.

[3] Ps. 146, 6; 66, 6. 7; 67, 31: Confiteantur tibi populi, Deus, confiteantur tibi populi omnes. [4] Ps. 146, 8.

[5] Ps. 66, 7. Doch könnte unter advocatus auch Christus gemeint sein.

[6] Serm. 352, 8. Ps. 101. S. 2, 3: Fit hoc in corde paenitentis: cum audis hominem paenitere peccatorum suorum, iam revixit, cum audis hominem confitendo proferre conscientiam, iam de sepulchro eductus est, sed nondum solutus est. Quando solvitur? a quibus solvitur? Quae solveritis, inquit, in terra . . (Matth. 16, 19). Merito per ecclesiam dari solutio peccatorum potest: suscitari autem ipse mortuus nonnisi intus clamante Domino potest. Cf. *Greg. I.* in Evv. II. Hom. 26, 4 sqq. Schätzler, Wirksamkeit der Sacr. S. 258. Tournely a. a. O. S. 44.

[7] Serm. de paen. 351, 9.

So ist denn ohne Grund gesagt: ‚Was ihr auf Erden lösen werdet u. s. w.‘ So sind also der Kirche ohne Grund die Schlüssel überliefert. Wir vereiteln das Evangelium Gottes, vereiteln die Worte Christi.“ [1] Wenn es wegen des öffentlichen Aergernisses nothwendig ist, soll sich der Sünder auch vor der öffentlichen Buße nicht fürchten. Doch redet Augustinus auch bei notorischen Verbrechen der Milde das Wort und will die öffentliche Buße für den Fall, daß Gefahr daraus entstehe, lieber unterlassen wissen.

Die Absolution findet durch den Priester der Kirche statt und ist, wie die Sacramentsspendung überhaupt, von der sittlichen Beschaffenheit desselben unabhängig. Er kann alle Sünden außer der gegen den Heiligen Geist nachlassen, denn das Wesen dieser besteht in der Unbußfertigkeit bis zum Ende. Wo Reue und Bekenntniß vorhanden sind, erhält der Pönitent Nachlassung in der Kirche durch den Heiligen Geist. Wenn einer nur nicht in der Zerstreuung (der Häretiker und Schismatiker), sondern in der Gemeinschaft der Kirche ist, „und zu dieser sogar durch einen schlechten Cleriker, sofern es doch ein katholischer Minister, obwohl ein verworfener und heuchlerischer ist, mit ungeheucheltem Herzen kommt, so empfängt er im Heiligen Geist selbst Nachlassung der Sünden. Dieser Geist wirkt in der heiligen Kirche, sogar zu der Zeit, in welcher die Tenne mit Spreu getreten wird, so, daß er kein wahres Bekenntniß verachtet, durch keine Heuchelei getäuscht wird, und so die Verworfenen flieht, daß er auch durch ihren Dienst die Rechtschaffenen sammelt“ [2]. Die Lösegewalt der Priester ist daher weit sicherer als die Gewalt derjenigen, welche uns die Gnade des Kaisers verschaffen wollen. Durch die Schlüssel der Kirche wird alles, was auf Erden gelöst wird, auch im Himmel gelöst [3]. Selbst in der Stunde des Todes sind es die Diener der Kirche, welche entweder durch die Taufe oder durch die Absolution den Sterbenden befreien: „Alii baptizantur, alii reconciliantur, nulli Dominici corporis communione fraudantur, omnes consolantur etc.“ [4]

Der Schüler des hl. Augustinus, Prosper, stimmt mit seinem Lehrer vollkommen überein. Insbesondere verlangt er für alle, auch für die verborgenen Sünden, das Bekenntniß vor den Dienern der Kirche, wenn sie geheilt werden sollen [5]. Von Leo, welcher wie die früheren Väter der gratia baptismi die medicina paenitentiae zur Seite stellt und die von Christus den Vorstehern ertheilte Schlüsselgewalt betont [6], wurde die öffentliche Beicht verboten, weil sie keine apostolische Anordnung und nur geeignet sei, viele von der Buße abzuschrecken, wogegen die geheime Beicht vor dem Priester zur

---

[1] Sermo (dubius) 392. s. 49 inter 50, 3. Cf. Cat. rom. de paen. 36.

[2] Serm. 71, 37. Schwane a. a. O. II, 1065. [3] Serm. 351, 12.

[4] Cf. Ep. 228, 8: An non cogitamus, cum ad istorum periculorum pervenitur extrema, nec est potestas ulla fugiendi, quantus in ecclesia fieri solent ab utroque sexu, atque ab omni aetate concursus: aliis baptismum flagitantibus, aliis reconciliationem, aliis etiam paenitentiae ipsius actionem, omnibus consolationem et sacramentorum confectionem et erogationem? Daher schärft er die Residenzpflicht ein. Cf. De coni. adult. 1, 28. *Leo I.* Ep. 108, 5. *Clem.*, II. Ep. 8: Nach dem Tod gibt es kein Bekenntniß und keine Buße. Vgl. auch Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei n. 38. *Denz.* l. c. 1401.

[5] De vit. cont. 2, 7. Schwane a. a. O. II, 1073. [6] Ep. 108, 2.

Sündenvergebung genüge[1]. Nach Gelasius gibt es keine Sünde, für deren Nachlassung die Kirche nicht betet oder welche sie nicht gemäß der ihr göttlich verliehenen Gewalt denen, die davon abstehen, nachlassen könnte[2], da ihr gesagt ist, „was ihr auf Erden nachlassen werdet u. s. w." Gregor der Große legt den Bischöfen ausdrücklich die Lösegewalt bei, tadelt aber den Mißbrauch, welcher mit derselben getrieben wurde, und verlangt eine genaue Untersuchung der Sünde und Buße, damit das Urtheil des Hirten diejenigen lossprechen, welche der allmächtige Gott durch die Gnade der Zerknirschung belebe (heimsuche)[3]. Dies verdeutlicht er durch die Vergleichung mit der Auferweckung des Lazarus. Drei Dinge fordert er vom Büßer: Bekehrung des Sinnes, Bekenntniß des Mundes und Genugthuung[4].

Der Vorwurf, daß die Sündennachlassung in der Buße als eine mechanische aufgefaßt wurde, ist nach dem Gesagten kaum mehr zu widerlegen. Im Gegentheil waren die Anforderungen an die sittliche Kraft des Büßers sehr hoch und streng. Weil man überzeugt war, daß Gott durch den Priester die Sünden nur den wahrhaft Reumüthigen nachlasse, mußte der Priester der Absolution eine strenge Untersuchung und eine längere Prüfung vorausgehen lassen. Daraus erklären sich auch die mißliebigen Aussprüche des hl. Hieronymus über das Bußgericht[5]. Er tadelt nämlich zu Matth. 16, 19 die Bischöfe, daß sie Unschuldige verdammen oder Schuldige zu lösen glauben, während bei Gott nicht nach dem Urtheil der Priester, sondern nach dem Leben der Angeklagten gefragt werde, und stellt die Lossprechung der Priester der Erklärung der Priester im Alten Testament über die Heilung des Aussatzes gleich[6]. Aber Hieronymus will nur der Willkür, nicht der rechten Verwaltung des Amtes wehren. Die Vergleichung mit den Priestern des Alten Testaments hat den Zweck, eine genaue Untersuchung über den Zustand des Sünders zu veranlassen. Dies beweist die Anwendung derselben[7]. Die Absolutionsgewalt an sich anerkennt er so gut als die anderen Väter, ja er stellt Taufe, Buße und Eucharistie

---

[1] Ep. 168, 2. Löhner (Geschichte des deutschen Kirchenrechts. I, 270 ff.) sagt, Leo beauftrage nirgends die Priester, sondern spreche nur von Bischöfen. Die Lehre, daß der Laie der Vermittlung des Priesters bedürfe, um Vergebung der Sünden und die göttliche Gnade zu erlangen, sei zwar schon von Leo ausgesprochen worden, habe aber keine Anerkennung in der Kirche gefunden (474 f.). Aber die Adresse an die Bischöfe schließt doch die Priester, welche im Ordo und Pontificale ausdrücklich genannt werden, nicht aus. Der Bischof leitete das öffentliche Bekenntniß, der Priester das geheime (S. 69). Vgl. Frank, Die Bußdisciplin der Kirche bis zum siebenten Jahrhundert. Mainz 1867. S. 338 ff. Schulte (Geschichte der Quellen des K.-R. I, 209. 235. 30. 92—95) läugnet den Charakter einer Jurisdictio; die Verwaltung der Buße habe die Aufgabe gehabt, Verletzungen der weltlichen Rechtsordnungen zu strafen. Allein Leo nahm letztere gerade aus. Einzelne Delicte, wie Abfall, waren rein kirchlich.

[2] De Anath. 5 (M. 59, 105). [3] In Evv. II. H. 26, 6.

[4] In I. Reg. VI, 2, 33: Conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati. Cf. in Evv. I. H. 10, 7.

[5] Vgl. Cyprian (Ep. 55, 18. De laps. 17), Origenes (in Matth. t. 12, 14). Probst, Sacr. S. 267 f. Tournely a. a. O. S. 46.

[6] Vgl. Schätzler, Wirksamkeit der Sacr. S. 241. 258. Langen a. a. O. S. 172 f.

Sic et hic alligat vel solvit episcopus et presbyter non eos qui insontes sunt vel noxii, sed pro officio suo, cum peccatorum audierit varietates, scit, qui ligandus sit, quive solvendus.

auf gleiche Linie. „Das sei fern, von diesen (den Vertretern des geistlichen Standes in den Städten) etwas Unrechtes zu reden, die als Nachfolger der Apostel mit ihrem geweihten Munde den Leib des Herrn herstellen, durch welche auch wir gläubige Christen geworden sind, welche als Besitzer der Schlüssel des Himmelreichs gewissermaßen schon vor dem letzten Gericht Gericht halten.“ [1] Er beruft sich auch auf die Excommunication des Blutschänders (1 Kor. 5, 5) und bezeichnet die Buße als das aus dem Schiffbruch rettende Brett.

Die Tradition der griechischen Kirche geht von der in allgemeinen Umrissen gezeichneten Lehre der apostolischen Väter aus. Diese bringen nur Andeutungen und reden von einem Bekenntniß vor Gott[2], aber anerkennen allgemein die kirchliche Hierarchie und lassen als wahre Buße nur die Buße in der Kirche gelten[3]. Clemens von Alexandrien sagt, der wahre Büßer sollte allerdings keine Sünde mehr begehen, weil aber Gott die Schwäche und Wandelbarkeit des Menschen kennt, weil er weiß, daß derselbe vielfach vom Teufel versucht wird, so hat ihm seine Barmherzigkeit eine zweite Buße gestattet[4]. Der Arzt der Seele, der Gnostiker übt hierbei das Richteramt aus, um die Sünder in den Stand der Gnade zu führen und für ihre Vergehen zu strafen[5]. Vom geretteten Jüngling sagt Clemens, er habe den Greis (Johannes) umfaßt, unter Seufzen und Weinen um Verzeihung gebeten und sei durch Thränen gleichsam zum zweitenmal getauft worden. Erst Origenes verbreitet sich weiter über unsern Gegenstand, sucht aber wie in anderen Lehren die verschiedenen Ansichten möglichst zu vereinigen. Der erste Weg zur Sündenvergebung ist die Taufe, der zweite das Martyrium, der dritte das Almosengeben (Luc. 11, 41), der vierte die fünfte Bitte des Vaterunsers (Matth. 6, 14; 18, 35), der sechste die vollkommene Liebe und der siebente der beschwerliche und mühevolle Weg der Buße, wenn der Sünder sein Lager mit Thränen benetzt, und Thränen sein Brod sind Tag und Nacht, und wenn er sich nicht schämt, dem Priester des Herrn seine Sünden zu bekennen und Heilung bei ihm zu suchen (Jac. 5, 14)[6]. Zu der vielverwendeten Bitte des Vaterunsers bemerkt er: „Wir haben also alle Gewalt, Sünden zu vergeben, die gegen uns begangen worden sind.“ [7] Zu Matth. 16, 18 unterscheidet er die jedem Christen zustehende Vollmacht, die gegen ihn selbst begangenen Sünden zu vergeben, von der den Priestern übertragenen Schlüsselgewalt als einer vollkommeneren. Er tadelt nicht nur den Mißbrauch der Schlüsselgewalt, sondern fordert überhaupt von den Bischöfen, welche die dem Petrus übertragenen Befugnisse ausüben und Sünden vergeben wollen, daß sie auch die Tugenden des Petrus haben müssen, widrigenfalls sie umsonst binden und lösen[8]. Die

---

[1] Ep. 14, 8 ad Heliod. [2] Barn. 19. Clem. I, 51. [3] *Ignat.* ad Philad. 4.
[4] Strom. 2, 13. P. 459. [5] L. c. 7, 26. P. 858. 880. *Eus.*, H. e. 3, 24.

[6] In Lev. H. 2, 4: Sed fortasse dicunt auditores ecclesiae, melius fere agebatur cum antiquis, quam nobiscum . . Apud nos una tantummodo venia est peccatorum, quae per lavacri gratiam in initiis datur. Nulla post haec peccanti misericordia, nec venia ulla conceditur. . . Et tamen ne tibi haec non tam erigant animos pro virtute, quam pro desperatione deiciant, audisti, quanta sint in lege sacrificia pro peccatis, audi nunc, quantae sint remissiones peccatorum in evangeliis. Est ista prima, qua baptizamur in remissionem peccatorum etc. [7] De or. 28.

[8] In Matth. t. 12, 14. De or. 28. Anastasius von Sinai hat später diese Auffassung noch weiter gesteigert, indem er zwar nach Matth. 18, 18. Joh. 20, 23. Jac.

Gewalt der Sündennachlassung will er aber damit nicht antasten. Er verlangt vielmehr deshalb die Ablegung der Beicht vor den Priestern. „Wenn wir nämlich das gethan haben und unsere Sünden nicht nur vor Gott, sondern auch vor denjenigen bekannt haben, die unsere Wunden und Sünden heilen können, so werden unsere Sünden von demjenigen ausgetilgt werden, der sagt: Siehe ich werde deine Frevel wie eine Wolke verscheuchen und wie eine Nacht deine Sünden." [1] Er ermahnt die Sünder, dem Gerichte vor Gott durch freiwillige Unterwerfung unter das Bußgericht und der Anklage des Teufels durch Selbstanklage vor dem Priester und offenes Bekenntniß aller, auch der geheimsten Sünden zuvorzukommen, damit nicht die Anklage des Teufels vor dem Richterstuhl Gottes ihnen die ewige Verdammung bewirke [2]. „Indem der Sünder sich anklagt und bekennt, so speit er damit das Vergehen aus und reinigt sich von aller Ursache der Krankheit. Nur siehe dich fleißig um, wem du deine Sünden bekennen willst. Prüfe zuerst den Arzt, welchem du die Ursache deiner Krankheit auseinandersetzest, der da weiß, schwach zu werden mit den Schwachen, zu weinen mit den Weinenden, der das weiß, was Mitgefühl und Mitleiden sei, damit du so nach den Worten dessen, der sich als einen erfahrenen und barmherzigen Arzt erwiesen, seinen Rath thuest und befolgest. Wenn er aber einsieht, daß deine Krankheit von der Art ist, daß dieselbe vor der ganzen Kirche vorgebracht und geheilt werden muß, wodurch viele andere erbaut werden können und du selbst leicht geheilt werden kannst, so ist dieses mit weiser Ueberlegung und nach dem weisen Rath jenes Arztes zu vollführen." [3]

Daraus läßt sich auch der Grund abnehmen, warum Origenes einen besondern Nachdruck auf die sittliche und geistige Beschaffenheit des absolvirenden Priesters legt. Derselbe ist zugleich Seelenarzt und soll als solcher, vom Heiligen Geist geleitet und durch eigene Erfahrung erprobt, den Sünder zur Genesung führen, um ihm an Gottes Statt die Sünden nachlassen zu können. Er muß, wie die Apostel, von Jesus den Heiligen Geist erhalten haben und sein Amt geistig ausüben. „Wer aber von Jesus angehaucht ist, wie die Apostel (Joh. 20, 22), und aus seinen Früchten erkennen läßt, daß er den Heiligen Geist in sich habe und geistig sei, indem er nach Art des Sohnes Gottes bei all seinen Berufsgeschäften vom Geiste geleitet wird, der vergibt die Sünden, welche nur Gott vergibt, und behält vor die unheilbaren, indem er gleich den Propheten, die da nicht ihre eigenen Einfälle, sondern die göttlichen Rathschlüsse verkündigten, im Dienste Gottes handelt, der allein Macht hat, Sünden zu vergeben." [4] Das „behalten" erklärt er nach der Analogie der alttestamentlichen Bestimmung, daß für vorsätzliche schwere Vergehen, auf

---

5, 16. 1 Joh. 1, 9 die Beicht vor den Menschen verlangt, aber nur vor Erfahrenen und Guten, vom Geiste Erfüllten, Vollkommenen, Heiligen. Quaest. 6. 61. 105. Langen a. a. O. S. 175. Möhler, Patr. S. 653. Vgl. auch Bickell, Zur Geschichte der Beichte im Orient während der ersten vier Jahrhunderte. Zeitschr. für kathol. Theologie. 1877. S. 3. Der Beichtvater heißt bei den Griechen πνευματικός.

[1] Hom 17 in Luc. 2, 35. [2] In Lev. H. 3, 4.

[3] In Ps. 37. H. 2. In Ierem. 19, 8. Schwane a. a. O. I², 502. Probst a. a. O. S. 263. 287. Tournely a. a. O. S. 271 ff.

[4] De or. 28. Vgl. Möhler, Patr. S. 562 f.

welchen die Todesstrafe stand (Ehebruch, Mord), kein Opfer dargebracht werden dürfe. „Ich weiß nicht, wie einige sich anmaßen, was über die priesterliche Amtsgewalt hinausgeht, und wohl darum, weil sie auch die theologische Wissenschaft nicht recht verstehen, sich damit brüsten, daß sie auch Götzendienst verzeihen, Ehebruch und Hurerei vergeben könnten, gleich als würde kraft ihres Gebetes für solche Frevler auch die Sünde zum Tod (1 Joh. 5, 16) gelöst." Beachtet man, daß Origenes die Vergebung durch Gott mittelst des Dienstes der bevollmächtigten Priester ertheilen läßt und an die Priester hohe Anforderungen stellt, damit sie die Disposition des Pönitenten erkennen und fördern können, so läßt sich wenigstens wahrscheinlich machen, daß Origenes auch hier, wie sonst[1], nicht die absolute Macht der Sündennachlassung beschränken, sondern die Anmaßung und Leichtfertigkeit einzelner Priester in der Behandlung der schweren Sünder tadeln wollte.

Aus dem Ganzen geht hervor, daß Origenes wie sein Lehrer Clemens eine zweite Buße für die Todsünden als sacramentale Einrichtung in der Kirche aus der Heiligen Schrift und der Praxis der Kirche kannte. Er legte dieser Buße nicht bloß einen vindicativen, sondern hauptsächlich einen medicinalen Charakter bei. Zur Leitung dieser Buße durch die Priester war das Bekenntniß der Sünden nothwendig. Bei geheimen Sünden hing es vom Urtheil des Priesters ab, ob ein öffentliches Bekenntniß dem geheimen nachfolgen sollte. Doch verstand sich dieses bei Kapitalverbrechen von selbst[2]. Auch unterscheidet er zwischen der ἐξομολόγησις der schweren Sünden und der κατηγορία der leichteren[3].

Ueber die spätere Lehre in der griechischen Kirche mit ihren vier Büßerklassen kann kein Zweifel aufkommen. Die Kirche hat von Christus die Gewalt, die Sünden denen, welche aufrichtig Buße thun und vor den Priestern ein reumüthiges Bekenntniß ablegen, nachzulassen. Cyrill von Jerusalem fordert zur μετάνοια und ἐξομολόγησις alles dessen, was in Wort und Werk bei Tag und Nacht gesündigt worden ist, während der Fastenzeit auf[4]. Athanasius ermahnt die Gläubigen, vor der Communion sich zu prüfen, ob die Bande gelöst seien. „Wenn sie nicht gelöst sind, so übergib dich den Jüngern Jesu: denn es sind solche da, welche dich mit der Vollmacht, die sie vom Herrn empfangen haben, lösen können. Was ihr löset auf Erden u. s. w. Und denen ihr die Sünden nachlasset u. s. w."[5] Basilius sagt, denen, die mit der Verwaltung der Geheimnisse Gottes betraut seien (1 Kor. 4, 1), müsse man seine Sünden beichten, wie unsere Vorfahren den Heiligen gebeichtet hätten, dem hl. Johannes dem Täufer nach der Erzählung der Evangelien,

[1] C. Cels. 3, 50 (51): „Die Christen betrauern diejenigen, welche in Unkeuschheit oder in eine andere Sünde gefallen sind, als Todte, die verloren und Gott abgestorben sind; wenn dieselben aber genügende Beweise einer aufrichtigen Sinnesänderung und ernstlicher Umkehr gegeben haben, so werden sie als Wiedererstandene wieder aufgenommen; indes geht es mit dieser Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft langsamer als bei der ersten. Weil sie gefallen sind, nachdem sie bereits gläubig geworden waren, so werden sie für die Zukunft von jedem Amt und jeder Würde in der Kirche Gottes ausgeschlossen." Cf. In Lev. H. 2, 4. 15, 2.

[2] In Lev. H. 8, 10. Vgl. Synode von Hippo 393 (Hefele a. a. O. II, 58. 133).

[3] In Ierem. H. 5, 10. [4] Cat. 1, 5; 2, 6. 9 sq.

[5] Serm. in Marc. 11, 2. Langen a. a. O. S. 169. Schwane a. a. O. II, 1054 (zweifelhaft).

und nach Apg. 19, 18 den Aposteln, welche gleichfalls getauft hatten [1]. In seinem canonischen Brief gibt er Anweisungen über die Bußordnung und in einer Homilie über die Buße [2] ermahnt er, die Buße nicht auf das Todbett zu verschieben, wo man die heilsamen Worte der Beicht (ἐξομολόγησις) nicht mehr aussprechen oder nicht mehr deutlich hören könne, nicht mehr genau beichten (ὁμολογῆσαι ἀσφαλῶς) und nicht mehr vernehmen könne, wenn man in die Mysterien eingeführt werde. Gregor von Nazianz verwahrt sich gegen die Verwerfung der kirchlichen Absolutionsgewalt durch die Novatianer, ohne aber die laxe Behandlung der Buße zu befürworten. Viele Thränen müssen vergossen werden, bis sie der Flut des Taufbades gleichkommen. Die Besserung bestehe im Sündenbekenntniß und in der Umänderung des ehrlosen Wandels. Dieses Sündenbekenntniß ist nach Gregor von Nyssa vor dem Priester abzulegen und ist auch für solche schwere Sünden nothwendig, welche, wie Diebstahl und Geiz, nicht zu den drei canonischen Verbrechen gehören [3].

Chrysostomus erwähnt mit Vorliebe das Bekenntniß vor Gott [4], vergißt aber nicht, damit das Bekenntniß vor dem Priester zu verbinden [5]. Er beruft sich wie die übrigen Väter auf Matth. 18, 18 und Joh. 20, 23 [6] und unterscheidet die Macht der neutestamentlichen Priester von der bloßen Declarationsgewalt der Priester des Alten Testaments. Mit beredten Worten schildert er die Erhabenheit dieser Macht, welche die der Engel und Erzengel übertreffe. Was ist größer als diese Macht? Das ganze Gericht hat der Vater dem Sohne übergeben, der Sohn hat es aber den Priestern anvertraut. Wie der Stellvertreter des Königs über Strafe und Freilassung zu verfügen hat, so haben die Priester vom himmlischen König die Gewalt über die menschliche Seele erhalten. Der Einwand, daß dies nicht auf das Bußsacrament gehe [7], wird durch den Wortlaut selbst widerlegt. Freilich ist das Thema die Erhabenheit der priesterlichen Macht, aber diese hat Chrysostomus vorher durch den Opferdienst bewiesen, jetzt geht er auf das Bußgericht über. Die Citate und die Ausführung lassen hierüber keinen Zweifel. Die Gewalt der Herrscher, Eltern und alttestamentlichen Priester wird gerade mit Rücksicht auf Strafe und Verzeihung zur Vergleichung beigezogen. Er nennt nicht Taufe und Abendmahl als Mittel der Sündenvergebung, sondern sagt „nach den Aussagen des Herrn, daß, wer sie nicht empfange, nicht ins Himmelreich eingehe". Die Lehren und Ermahnungen, Leitungen und Zurechtweisungen, Gebet u. a. werden freilich nicht als besondere Gnadenacte erwähnt, heben aber die vorausgehende Beweisführung nicht auf. Uebrigens citirt Chrysostomus zum Gebet der Priester Jac. 5, 14, das auch sonst für das Bußsacrament angeführt wird.

Hat sich aber Chrysostomus später nicht anders ausgesprochen als in dieser Jugendschrift? [8] Hat er nicht die Buße in das Bekenntniß vor Gott als dem

---

[1] Reg. brevius tract. 288. [2] Sermo 8. de paen.

[3] Ep. can. 6. Hilt a. a. O. S. 171 f. 202 ff. (ἡ τῶν ἁμαρτιῶν ἐξαγόρευσις· τῆς μετανοίας μυστήριον).

[4] Ps. 50. H. 2. In Hebr. H. 31, 3. Hom. 21. ad pop. Ant. Hom. 2. de paen. 1 sq. In Rom. H. 20, 2; 25, 6. [5] Hom. 3. ad pop. Ant. 5.

[6] De sacerd. 3, 5. [7] Steitz a. a. O. S. 70. 187 ff.

[8] Steitz a. a. O. S. 89 ff. Er citirt: In Gen. H. 30, 11; 27, 9. In Hebr. 9, 6. Hom.: Non esse ad gratiam concionandum § 3 (*Montfaucon* Opp. II, 663). In Hebr. H. 31, 3.

Arzt und Richter der Seele und in die Werke der Buße, Demuth, Gebet, Almosen u. s. w. verlegt? [1] Gewiß Chrysostomus drang auf der Kanzel vor allem auf die Sinnesänderung und Umkehr. Dafür fand er den Anfang in der Erkenntniß der Sünde, welche von selbst zum Bekenntniß im Herzen führt, weil die Sünde als Beleidigung Gottes erkannt wird. Dieses Bekenntniß mahnt zur Besserung, zu Werken der Buße, und der ganze Proceß endigt mit der Verzeihung der Sünden. Aber dies alles schließt doch das Bußgericht nicht aus, ist vielmehr nur die Voraussetzung für dasselbe. Dies geht selbst aus den angeführten Homilien hervor, wenn es auch unstatthaft ist, sie für das Bekenntniß vor Gott durch den Priester anzuführen [2]. Zu Hebr. 6 bemerkt Chrysostomus mit anderen Vätern: „Wohl gibt es eine Buße, aber eine zweite Taufe gibt es nicht. Es gibt eine Buße, die eine große Kraft besitzt und denjenigen, der in seinen Verirrungen ganz vergraben liegt, wenn er nur will, von der Sündenlast befreien und aus der Gefahr in Sicherheit versetzen kann, und wäre er bis zum Abgrunde des Verderbens gekommen.“ [3] Durch die Buße werden die Sünden abgewaschen. In den Homilien über die Buße geht er die einzelnen Werke der Reihe nach durch: Bekenntniß in der Kirche vor Gott, Weinen, Demuth, Almosen, Gebet, kommt aber immer, namentlich 8, 2 auf die falsche Scham, welche das Bekenntniß verhindert, zurück, so daß es sich unmöglich nur um das Bekenntniß vor Gott allein (Ps. 50, 6) handeln kann. Wenn nun Chrysostomus in der Schrift über das Priesterthum ganz unzweideutig die Macht der Priester, die Sünden zu vergeben, lehrt, und in den Homilien die Pflicht der Gläubigen zu ernster Buße einschärft, weil Gott anders die Sünden nicht vergibt, so lehrt er ebenso wie die anderen Väter seiner Zeit. Nur beweist die Betonung des Bekenntnisses vor Gott, daß das öffentliche Sündenbekenntniß zu jener Zeit selten geworden war. Auf Nektarius nimmt er allerdings nirgends Bezug.

„Neben diesen klaren und bestimmten, auf die Schrift gestützten Lehren über die priesterliche Vollmacht der Sündenvergebung finden wir nun auch abweichende Ansichten bei den Vätern, welche beweisen, daß über die Art und Weise der Sündenvergebung vielfach eine große Verwirrung herrschte.“ [4] Indes finden sich diese abweichenden, zum Theil schon erwähnten Ansichten mitunter bei denselben Vätern, welche über die Lösegewalt der Kirche keinen Zweifel

---

[1] Steitz a. a. O. S. 97: Gerade darin erkenne ich die große Bedeutung des Johannes Chrysostomus in dieser Frage, daß ihm das Bekenntniß vor Gott wichtiger war als das vor den Menschen, das im Herzen entscheidender als das auf den Lippen; das Wesen der Frömmigkeit überhaupt werthvoller als ihre Erweisung in einer zufälligen kirchlichen Form! Er citirt dafür noch Neander I, 322. Theol. Quartalschrift 1829. S. 94, wo bemerkt wird, daß in der Schrift über das Priesterthum des „gewiß beschwerlichen Beichthörens“ gar nicht gedacht werde. Aber 2, 3 wird die verantwortungsvolle Seelenleitung und 3, 5 die Gewalt der Sündennachlassung so entschieden hervorgehoben, daß das Bekenntniß als die nothwendige Voraussetzung sebstverständlich ist.

[2] Vgl. übrigens Schwane a. a. O. II, 1057, der sich namentlich auf die Forderung eines speciellen Sündenbekenntnisses, die Chrysostomus wiederholt stellt, beruft. Doch hat diese auch einen medicinalen Grund.

[3] Hom. 9, 4. Er citirt: Ps. 50, 12. 19. 6. 7. Ps. 101, 10. Luc. 11, 41. Tob. 4, 11. Eccl. 3, 33; 28, 3. Matth. 6, 14. Luc. 22, 52. Jac. 5, 15.

[4] Langen a. a. O. S. 174.

lassen. Andere betonen das Bekenntniß als Heilmittel und finden dies natürlich bei frommen, heiligen Personen, abgesehen von ihrer amtlichen Stellung. Beide Arten sind Ausnahmen, und da sie aus einer Zeit stammen, in welcher das Bußinstitut allgemein anerkannt war, so können sie keinen Beweis gegen die allgemeine Regel bilden. Wenn der hl. Cyprian für den Fall der Todesgefahr den Gefallenen gestattet, das Bekenntniß bei jedem beliebigen anwesenden Priester (nicht bloß beim Bischof) oder, wenn kein Priester zu finden sei und das Ende herannahe, auch bei einem Diakon abzulegen, damit sie nach der Handauflegung zur Buße mit dem Frieden, um welchen die Martyrer in den an ihn (Cyprian) gerichteten Briefen sehnlichst gebeten haben, zum Herrn gelangen mögen [1], so ist in dem sehnlichsten Verlangen die vollkommene Reue ausgesprochen und die formelle Aufnahme nur die Besiegelung des innerlich Vollzogenen. In Nothfällen gilt der Wille für das Werk. In einer pseudo-augustinischen Stelle [2] heißt es, durch die Beicht werde die Todsünde zur läßlichen und die Kraft der Beicht sei so groß, daß wenn ein Priester nicht da sei, man einem Laien beichten soll. Augustinus selbst betont an einzelnen Stellen die Beicht als Bezeugung der Buße, und manche griechische Väter (Didymus, Anastasius) heben den Werth des Bekenntnisses vor dem frommen Nebenmenschen oder vor Gott allein hervor. Allein abgesehen davon, daß Jac. 5, 16 zu der ersten, viele Stellen des Alten Testaments, namentlich der Psalmen, zu der zweiten Ansicht formelle Veranlassung gegeben haben, tritt der tiefere Grund klar zu Tage [3]. Das Bekenntniß, wem immer es abgelegt wird, ist bereits der Ausdruck tiefer, schmerzlicher Reue, weil es eine Ueberwindung des Schamgefühls oder doch des Unbehagens und Unwillens ist, welche die Erinnerung an die Sünde hervorruft. Das Beispiel Davids, den Nathan zum Bekenntniß seiner Sünde veranlaßte, wird oft hierfür angeführt. Da nun die Grundbedingung aller Sündennachlassung die Reue und Bekehrung des Herzens ist, so kann man in diesen Ausführungen wenigstens eine unbewußte Beziehung auf die

---

[1] Ep. 18, 1. [2] De vera et falsa paen. 25.

[3] Synode von Chalons 813, Can. 33: Quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent: quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam. Ita dumtaxat et Deo, qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra, et cum David dicamus: Delictum meum cognitum tibi feci etc. Et secundum institutionem Apostoli (Iac. 5) confiteamur alterutrum peccata nostra, et oremus pro invicem ut salvemur. Confessio itaque, quae Deo fit, purgat peccata; ea vero, quae sacerdoti fit, docet, qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque salutis et sanitatis auctor et largitor plerumque hanc praebet suae potentiae invisibili administratione, plerumque medicorum operatione. Im Beichtbuch (Pönitentiale) des Theodor von Canterbury, in den canones Gregorii und den capitula Dacheriana, in den Canones Cummeans u. a. wird die Beicht vor Gott als erlaubt dargestellt („si necesse est"). Alcuin klagt darüber, daß in Languedoc niemand den Priestern seine Beicht ablegen wolle, da doch Gott den Aposteln die Gewalt verliehen habe (Ad fratres in Provincia Gothorum ep. 96). Vgl. auch Theodulf (797) an die Priester seiner Diöcese (c. 30. Mansi XIII, 1002). Steitz a. a. O. S. 124 ff. schließt hieraus, daß „eine Gewalt der Sündenvergebung, die dem Priester übertragen wäre, durch diese Auffassung völlig ausgeschlossen" sei, allein er übersieht das, „wenn es nothwendig ist" und folgert mit Unrecht aus dem Satz, daß Gott allein die Sünden vergibt, die Priester haben keine Gewalt, anstatt ihre Gewalt als eine ministeriale aufzufassen.

Verzeihung der Sünden durch Gott bei vollkommener Reue annehmen[1]. Das Beispiel der salbenden Sünderin ist ja ohnehin ein beliebter Beweis für die Tilgung der Sünden durch große Liebe. Wenn noch für die Regel die Ablegung des Bekenntnisses vor dem Bischof oder Priester vorausgesetzt wird, so ist in diesen Ausnahmen sogar ein Beweis für die allgemeine Anerkennung des kirchlichen Bußgerichtes gegeben. Die eigenthümliche Verbindung der Buße als Tugend und als Sacrament, der öffentlichen und geheimen Beicht, und die oft mehr andeutende als ausführende und erschöpfende Behandlung des den Gläubigen bekannten Themas haben es mit sich gebracht, daß einzelne Stellen für sich mißverständlich sind. Daher ist der Beweis aus der ganzen Darstellung und Entwicklung zu entnehmen.

Die Bußdisciplin[2] gehört nicht in die Dogmatik. Für diese ist nur das eine Moment wichtig, daß allmählich an die Stelle der öffentlichen Buße andere Satisfactionen getreten sind. Dadurch hat sich der bei den Vätern vielfach ausgesprochene Gedanke, daß das äußere Sacrament der Buße wesentlich der Tilgung der Strafe, zeitlicher oder ewiger, gelte, während die Sündennachlassung durch Gott auf der subjectiven Thätigkeit beruhe, mehr und mehr befestigt. Bei den alten Scholastikern wurde die Tilgung persönlich begangener Sünden ausschließlich der vollkommenen Reue vorbehalten und die objective Wirksamkeit des Bußsacraments auf die Minderung der zeitlichen Strafe beschränkt[3]. Die Sündenschuld sollte durch die priesterliche Absolution nicht getilgt, sondern nur für getilgt erklärt werden. Schon Hugo spricht von einigen Theologen, welche die Schlüsselgewalt als eine lediglich declarative auffaßten. Mit Berufung auf Hieronymus, Augustinus, Gregor u. a., welche die Gewalt der Priester mit der Gewalt der alttestamentlichen Priester über die Aussätzigen oder mit der Thätigkeit der Jünger bei der Auferweckung des Lazarus verglichen hatten, wollten sie dem Priester nur die Declaration dessen, was unmittelbar durch Gott geschehen sei, zuerkennen. Hugo vertheidigt diesen gegenüber die Absolutionsgewalt und gründet diese darauf, daß der Gottmensch, der als Mensch Sünden vergab, solchen, die bloße Menschen waren, Theil an seiner Gewalt gab, damit sie das Amt derselben verwalten, indem sie die Beichten entgegennehmen, und die Macht derselben üben, indem sie den Beichtenden und Büßenden die Sünden vergeben. Doch fordert er vom Sünder die contritio oder vollkommene Reue und erklärt nach dem Beispiel der Auferweckung des Lazarus, daß die Lebendigmachung des Sünders durch die innere Gnade, die Befreiung von der Strafe (a debito damnationis) durch die Gewalt der Priester bewirkt werde[4]. Mindestens muß der Sünder das votum confitendi haben[5], welches im Nothfall alles löst. Richard von St. Victor stellt

---

[1] Vgl. Tournely a. a. O. S. 175. De vera et falsa paen. 25: ex desiderio sacerdotis.

[2] Vgl. Funk, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 2. A. Rottenburg 1891. S. 59. 173 f.

[3] Schätzler a. a. O. S. 257 ff. Harnack a. a. O. III, 498 ff. Letzterer schreibt der im 11. Jahrhundert entstandenen Schrift De vera et falsa paenitentia (*Aug.* Opp. T. VI. App. Migne 40, 144 sq.) „eine höchst verderbliche Wirkung auf die Bildung der neuen Theorie und Praxis der Buße" zu (499. A. 1). Zu den alten Scholastikern vgl. Gietl, Die Sentenzen Rol. S. 247.

[4] De sacr. II, 14, 8. Auch De vera et falsa paen. 25: per hoc ostendens potestatem solvendi concessam sacerdotibus. [5] Sent. II, 6, 11.

in seinem Tractat „Ueber die Gewalt zu binden und zu lösen" diese Auffassung noch schärfer dar. Gott löst die ewige Schuld und die ewige Strafe, letztere durch seine Diener, deren er sich bisweilen auch für die erstere bedient. Auch Anselm, der sonst das objective Moment der Heiligung im Werke des Sacraments hoch anschlägt, bekennt sich mit Berufung auf den Aussätzigen zu dieser Auffassung. Aehnlich äußert sich Abälard, der nicht bloß die Wirksamkeit der Sacramente der Todten ausdrücklich auf die Aufhebung der Strafe beschränkt, sondern auch der Oekonomie des Kreuzes selbst kein höheres Ziel setzt[1].

Der Lombarde bleibt hinter der Auffassung der Victoriner, welche das Bußsacrament im strengen kirchlichen Sinn fixiren wollten, zurück[2]. Sacrament im engern Sinne ist die äußere Buße als Zeichen der innern Zerknirschung. Jene ist aber nicht Ursache dieser, sondern umgekehrt, das Sacrament wirkt ex opere operantis. Daher ist die Buße wie die Ehe ein Sacrament des Alten Bundes. Er verlangt zwar Reue, Bekenntniß und Genugthuung, aber die Reue ist eine vollkommene und genügt auch ohne priesterliche Lossprechung, falls das Verlangen nach der Beicht vorhanden ist. Dann folgt die göttliche Sündenvergebung, die Eingießung der Gnade und der Erlaß der ewigen Strafe „vor dem Bekenntniß und der Genugthuung". Die Lossprechung ist also nur declarativ wie bei den Priestern des Alten Testaments[3]. Außerdem binden die Priester dadurch, daß sie die Bußwerke auferlegen[4]. Das Bekenntniß nach erfolgter Sündennachlassung sei eine Art Strafe wie die Genugthuung. Doch kennt er bereits eine Ansicht, welche die Reue als wesentlichen Theil des Bußsacramentes selbst betrachtet.

Gratian stellt die beiden einander bekämpfenden Richtungen nebeneinander und überläßt es dem Urtheil des Lesers, für welche er sich entscheiden wolle, denn jede habe das Ansehen weiser und frommer Männer für sich. Es gebe Leute, welche behaupten, ein jeder könne die Vergebung seiner Sünden auch ohne das der Kirche abgelegte Bekenntniß und ohne den priesterlichen Richterspruch verdienen. Andere bezeugen aber das Gegentheil, indem sie sagen, ohne mündliches Bekenntniß und werkthätige Genugthuung könne niemand von der Sünde gereinigt werden, wenn er die Zeit zur Genugthuung gehabt habe.

Dem Lombarden folgten Peter von Poitiers, Alain von Lille, Wilhelm von Auxerre, der, wie auch Innocenz III., das Beispiel des Lazarus verwendet. Doch ist bei den letzteren bereits die Kluft übersprungen, welche noch der Lombarde zwischen der objectiven Wirksamkeit des Bußsacraments und der Tilgung der Sündenschuld bestehen ließ. Man hatte es nur noch nicht dahin

---

[1] Vgl. dazu das Conc. Sennon. 1140. c. 12: Quod potestas ligandi et solvendi Apostolis tantum data sit, non successoribus.

[2] Nach Steitz a. a. O. S. 140 hat der Lombarde die Buße zu einem Sacrament erhoben; nach Harnack a. a. O. III, 498 blieb derselbe bei der altkirchlichen Theorie! Letzterer meint, die hierarchische Praxis, welche die Laien selbst zur Versicherung der Gnade forderten, sei der Theorie Jahrhunderte lang vorangegangen. Ist sie nicht schon bei Cyprian vorhanden? [3] Sent. IV. D. 18, 1.

[4] IV. D. 17. p. 2, 1. 3. p. 3, 1. führt er eine Reihe von Stellen für das Bekenntniß vor Gott, dann vor dem Priester an: Peccata primum Deo, deinde sacerdoti esse confitenda, et si ipse defuerit etiam proximo vel socio. Aber stets setzt er das Verlangen voraus.

gebracht, dem gewonnenen Bewußtsein den wissenschaftlichen, den Bedürfnissen der Zeit entsprechenden Ausdruck zu geben. Wilhelm faßt die Reue als einen Theil des Sacraments und betrachtet Reue, Beicht und Genugthuung als integrirende Theile. Nach Albertus sind Materie und Form im Subject, aber die Reue schließt das Verlangen nach Beicht und Absolution ein. Die Beicht ist der Weg zur Rechtfertigung in voto, nicht in re. Deshalb muß die Beicht im Stande der Gnade geschehen. Dieses votum, welches bei den Alten thatsächlich, wenn auch nicht formell gelehrt, seit Hugo aber mit mehr oder weniger Bestimmtheit zur Vermittlung zwischen der objectiven Wirksamkeit des Sacramentes und der subjectiven Thätigkeit des Büßers gefordert wird, hat die Grundlage für die genauere Formulirung gegeben, wie dieselbe seit dem Lateranconcil versucht wird. Raymund von Pennaforte hält noch die Ansicht, daß die Rechtfertigung Erwachsener ausschließlich sich in der innern Buße vollziehe, vorausgesetzt, daß es eine wahre Buße sei und somit den ernsten Vorsatz der Besserung, Beicht und Genugthuung in sich schließe, für die berühmtere und vertheidigt sie mit der bekannten Berufung auf Lazarus und die zehn Aussätzigen. Ebenso lehren Heinrich von Gent, Wilhelm von Occam, Gabriel Biel.

Die Mittelstellung, welche schon in der Schrift über die Buße angedeutet ist [1] und von den Victorinern durch die Unterscheidung zwischen Schuld und Strafe näher bestimmt wurde, war allmählich auch auf die subjective Seite der Buße ausgedehnt worden. Robert Pulleyn suchte durch eine Unterscheidung zwischen erster und zweiter Gnade eine Erklärung zu geben. Die erste Gnade und die Tilgung der Schuld kommen auf Rechnung der subjectiven Thätigkeit und werden durch das Sacrament versinnbildet, dagegen wirkt das Sacrament bei Aufhebung der zeitlichen Strafe und bei der zweiten Gnade, d. h. der Vermehrung der Gnade. Alexander hält die Schlüsselgewalt nur für eine indirecte (precative), an sich bewirkt sie nur eine Verminderung der zeitlichen Strafe [2]. Ihm folgt Bonaventura fast wörtlich. Albertus hebt den Contact des Sacraments mit der Seele durch den Glauben hervor, so daß Objectives und Subjectives ineinander greifen. Auch Thomas nimmt ein inniges Wechselverhältniß zwischen beiden an. Der Glaube bewirkt nicht bloß zugleich mit dem Sacrament die Rechtfertigung, sondern sogar in vorzüglicher Weise; denn der Glaube verbindet das Sacrament sowohl mit seiner ersten Ursache als auch mit der Seele des Empfängers.

Dieses Verhältniß der subjectiven Thätigkeit zu der objectiven Wirksamkeit des Sacraments wurde am besten durch die Formel, daß der Attritus kraft des Sacraments ein Contritus werde, ausgedrückt. Sie findet sich schon bei Alexander von Hales, wird aber, wie bei Wilhelm von Auxerre, aus einem subjectiven Einflusse erklärt. Er meint, daß der Sünder durch das Sacrament der

---

[1] C. 10. n. 25: Fit enim per confessionem veniale quod criminale erat in operatione, et si non statim purgatur, fit tamen veniale, quod commiserat mortale.

[2] Alexander von Hales sagt noch: „Claves non habent potestatem supra poenam aeternam, sicut ostendit magister." De paen. 21. m. 2. a. 2. Vgl. übrigens hiezu das Scholion der Herausgeber der Werke des hl. Bonaventura (IV. p. 474). Sie bestreiten, daß Bonaventura, Alexander und Gabriel den Irrthum des Lombarden und des Richard von St. Victor wiederholt haben, wie Estius und viele andere Theologen behaupten.

Buße leichter und besser befreit werde als durch die Tugend der Buße. Wilhelm von Paris hat den Einfluß der objectiven Kraft des Sacraments auf die subjective Disposition stark hervorgehoben. Bei Albertus werden Attrition und Contrition nicht wesentlich unterschieden. Thomas und Bonaventura anerkennen in der Buße wie in der Taufe eine Sündennachlassung. Die Contrition, ohne welche der Mensch im Sacrament nicht gerechtfertigt werden könne, sei nicht für sich die rechtfertigende. Der sündentilgende Einfluß des Bußsacraments sei eine Potenzirung der subjectiven Disposition des Sünders. Die nothwendige Disposition heiße aber Attrition[1]. Kommt die Beicht und Absolution hinzu, so erhält dadurch die Attrition häufig die Form der heiligmachenden Gnade, so daß alsdann ein Act der Contrition folgt[2]. Diese Erhebung der Attrition zur Contrition wird von Richard von Middelburg dahin bestimmt, daß die Tugend der Buße von der heiligmachenden Gnade informirt werde, während der ihr entsprechende Act noch fortdaure.

Unter allen mittelalterlichen Theologen zeichnet sich Duns Scotus dadurch aus, daß er die Bedeutung der priesterlichen Absolution unumwunden bis auf die Tilgung der Sündenschuld und die Ertheilung der Gnade ausdehnt. „Das Charakteristische der Sacramente des Neuen Bundes besteht eben darin, daß ihr Empfang eine hinreichende Disposition zur Erlangung der Gnade ist." Diese Disposition zieht die Gnade unfehlbar nach sich, nicht „ex merito, sed ex pacto divino", weil sonst die Buße nicht die „secunda tabula" wäre, wenn nur durch die Attrition als die vorausgehende und durch die Contrition als die ergänzende Disposition die Wirkung des Sacraments erfolgte[3]. Scotus setzte aber zwischen diese Disposition und die eigentliche Wirksamkeit keinen Zeitunterschied, sondern wie er nach der Entfernung der Sünde nur eine logische Beziehung (relatio rationis) für die Strafe annimmt, insofern sie Object des göttlichen Intellects und Willens ist[4], so läßt er, seiner

---

[1] Suppl. q. 1. a. 2. cf. III, 85, 5: Attritio, ut ab omnibus dicitur, non est actus virtutis, . . . in spiritualibus quaedam displicentia de peccatis commissis, sed non perfecta, accessus ad perfectam contritionem. *Bonav.* IV. D. 17. p. 2. a. 1. q. 4: Ad sacramentum paenitentiae non est necesse, quod accedat habens caritatem vel dispositionem ad caritatem sufficientem secundum probabilitatem: haec autem dispositio attritio est, quae frequenter ob confessionem superadiunctam et absolutionem sacerdotis formatur per gratiam, ut fiat contritio, sive ut ad ipsam contritio subsequatur. Die Reue und Genugthuung betreffen mehr die Buße als Tugend, das Bekenntniß als Sacrament; denn das Bekenntniß vor einem Menschen beruht nicht bloß auf der Natur, sondern auch auf göttlicher Anordnung.

[2] Harnack bestreitet dies für Thomas; es sei III, 85, 1—5 stillschweigend übergangen. Vgl. dagegen Schätzler nach dem Opusculum 22 de forma absolutionis. III, 89, 1 ad 2: Formalis vis huius sacramenti dependet ex virtute clavium. Et ideo virtus clavium effective causat gratiam et virtutes, instrumentaliter tamen; sed actus primus paenitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, sc. contritio, alii vero sequentes actus paenitentiae procedunt iam ex gratia.

[3] Com. Sent. IV. D. 14. q. 4. a. 3. Doch bemerkt er hier zum Beispiel des Lazarus, die Sünder werden durch Christus von der Sünde und ewigen Strafe gelöst, aber den Jüngern überlassen, daß sie von den Binden, d. h. den zeitlichen Strafen, in welche die ewigen verwandelt werden, befreit werden. Diese kann der Priester mildern oder schärfen „clave non errante". Cf. D. 18. q. 1.

[4] L. c. 14, 1, 1; 16, 2 ad 1.

ganzen Sacramentenlehre entsprechend, das subjective Element fast ganz im objectiven aufgehen. Da er das Sacrament nur als Zeichen betrachtet, bei welchem Gott assistirt, so anerkennt er kein Mittelglied zwischen Sacrament und Gnade. Daher verlegt er das Wesen des Bußsacraments in die priesterliche Lossprechung. In dem Augenblick, wo die letzte Silbe der Absolutionsformel gesprochen ist, darf nur innerlich keine Todsünde begangen werden. Er und Durandus machen sogar den Vorschlag, das Sacrament nicht Buße, sondern Beicht zu nennen[1]. Doch will er damit nicht jede Disposition ausschließen, nur will er kein meritum de congruo, wo ohne Sacrament die Nachlassung der Sünden erfolgen würde. Er nimmt die Attrition für die Reue ohne Sacrament, welche in einem bestimmten Moment zur Contrition wird[2]. Doch zeigt sich auch hier wieder eine gewisse Unsicherheit, denn Scotus sagt an einzelnen Stellen geradezu, daß im Sacrament die Attritio zur Contritio werde[3].

Das vierte Lateranconcil 1215 hatte gegen die häretische Bewegung wider die Autorität der Kirche bestimmt, daß die sacramentale Lossprechung eine wirkliche Lossprechung sei[4]. Es schrieb vor, daß jeder Gläubige, wenn er in die Jahre der Unterscheidung eingetreten ist, wenigstens einmal im Jahr seinem eigenen Priester beichte. Wenn jemand einem fremden Priester beichten wolle, so brauche er eine Erlaubniß des eigenen Priesters, da jener ihn sonst nicht lossprechen oder binden könne. Damit war für die Dogmatik die Richtung gegeben, die viel verhandelte Streitfrage entschieden. Wenn auch in der Erklärung vielfach die alte Auffassung nachwirkte, so war doch das Resultat nicht zweifelhaft. Nicht Alexander, aber Bonaventura, der noch über die göttliche Einsetzung des Beichtgebotes Zweifel äußerte, bemerkt doch, nach dem Lateranconcil sei es Häresie, die Nothwendigkeit des Bekenntnisses zu läugnen; aber vor diesem sei es keine Häresie gewesen, weil die früheren Scholastiker nicht die Schlüsselgewalt geläugnet haben, sondern nur die Nothwendigkeit: und sie haben richtig zugegeben, daß es nützlich war, zu beichten und daß die Priester lossprechen konnten[5].

Der hl. Thomas, welcher den Beweis für das Sacrament in den die Gnade versinnbildenden Handlungen des Pönitenten und Priesters findet[6], ist der Hauptinterpret und Gewährsmann dieser Lehre geworden. Zwar hat er im Commentar zu den Sentenzen noch vielfach die frühere Meinung begünstigt, daß die Schlüsselgewalt zur Nachlassung der Schuld nicht causal, sondern nur disponirend wirke[7], das Bekenntniß nur unter Voraussetzung der Contritio,

---

[1] Schwane a. a. O. III, 665. Harnack a. a. O. III, 582.

[2] L. c. 14, 4, 7 ad 1; 14, 2, 2; 14, 4, 1; 16, 1, 7; 17, 1 ad 3. Auch Wilh. von Auxerre und Albertus M., während Biel die Attrition durch das Sacrament zur Contrition werden läßt. Schätzler a. a. O. S. 343 f.

[3] Harnack a. a. O. III, 503 f. Scotus habe diese Theorie des Halesius und Bonaventura eingebürgert und das Tridentinum sei hier bedingt auf die Seite der Scotisten getreten.

[4] Et si post susceptionem baptismi prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper paenitentiam reparari. *Denz.* l. c. n. 357.

[5] Sent. IV. D. 17. p. 2. dub. 1.

[6] S. th. III, 84, 1 nach der Definition: Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit, ut aliquid significare intellegatur quod sancte accipiendum est.

[7] Suppl. 18, 1.

welche die Schuld tilge, wirksam und so direct nur für die Nachlassung der Strafe bestimmt sei [1]. Er bemerkt, wenn einer vorher nicht vollkommen disponirt für den Empfang der Gnade sei, so erhalte er in der Beicht und Absolution die Gnade, falls er keinen Riegel vorschiebe; denn würde die Schlüsselgewalt in keiner Weise zur Nachlassung der Sünden beitragen, wie einige wollen, so wäre das votum nicht verlangt [2]. Wie der Magister sage, haben die Priester nicht die Gewalt, die Sünden aus eigener Kraft nachzulassen, weil dies Sache Gottes sei, sondern als Diener die Thätigkeit Gottes zu zeigen. Einige meinen, dies geschehe, ohne daß in den Sacramenten irgend eine Kraft für die Gnade sei; andere glauben, daß dieselben dispositive et instrumentaliter für die Gnade wirken und die von Gott bewirkte Reinigung anzeigen. Und diese Meinung werde allgemeiner festgehalten. In dieser Weise zeige der Priester die von der Schuld Befreiten. Und es stehe dem nicht im Wege, daß die Schlüssel der Kirche auf die Nachlassung der Schuld disponiren, obwohl die Schuld schon nachgelassen sei; denn auch die Taufe disponire, soweit es auf sie ankomme, den, der schon geheiligt sei [3].

In seinen späteren Schriften, namentlich in der Summa, hat aber Thomas diese Auffassung stillschweigend zurückgenommen. Denn jetzt erklärt er den Lombarden umgekehrt. Die potestas solvendi et ligandi sei allerdings eine potestas ostendendi homines ligatos vel solutos, aber ostendendi effective, non significative tantum. Die allgemeine Regel, daß Gott allein Sünden vergibt, werde durch die priesterliche Absolution nicht durchbrochen, denn die Priester seien autorisirte Diener Gottes [4]. Er findet die Materie in den Werken des Pönitenten, die Form in den kategorisch lautenden Absolutionsworten. Die Thätigkeit des Subjects ist also mit sacramentaler Kraft begabt, bleibt aber, falls nicht die Sehnsucht nach dem Sacrament ohne den realen Empfang das opus operatum ersetzt, als materieller Theil des Sacraments nur secundäre Ursache der Rechtfertigung, sofern sie mit den Schlüsseln der Kirche als formellem Element in Verbindung gesetzt wird. Nicht die Contritio ist die wirksame Ursache, sondern die Kraft der Schlüssel; nur da-

[1] Suppl. q. 10. a. 5; q. 8. a. 7: Quia quanto per contritionem plus de poena dimissum est, tanto per confessionem minus dimittendum restat. 7, 1 ad 2: Confessio praesupponit caritatem, qua quis vivus efficitur ut in littera dicitur (Sent. IV. D. 18). Contritio autem est, in qua datur caritas, timor autem servilis, qui est sine spe, est praevius ad caritatem; sed habens caritatem magis movetur ex spe quam ex timore. Et ideo causa confessionis ponitur potius spes quam timor.

[2] L. c. q. 18. a. 1; q. 10. a. 1: Cum a culpa non liberet contritio, nisi quatenus votum confessionis annexum habet, ideo ipsa confessio animam a morte peccati liberare dicenda est. Schäzler a. a. O. S. 359 schließt hieraus, Thomas habe früher die objective Wirksamkeit ausschließlich in die Lossprechung verlegt. Daß die Beicht wesentlich sei, sagt Thomas auch Suppl. q. 6. a. 1 ad 2, doch bejaht er q. 8. a. 2 die Frage, ob im Nothfall auch ein Laie das Bekenntniß abnehmen könne. Als Beispiel führt er die Taufe an. Cf. q. 8. a. 4 ad 5. Suppl. q. 6. a. 3 sagt er, wie Bonaventura, nach göttlichem Rechte sind nicht alle zur Beicht verpflichtet, sondern nur die, welche nach der Taufe in eine Todsünde fallen. Nach positivem Rechte sind alle dazu verpflichtet, und zwar kraft der kirchlichen Verordnung, welche auf dem Concil unter Innocenz III. erlassen worden ist.

[3] Suppl. q. 18. a. 1 ad 1.

[4] III, 84, 3. cf. 84, 1. 2. Opusc. de forma absol. c. 1—3. Lectio IV. in c. XX. Ioann.

durch wird sie zur sacramentalen Wirksamkeit erhoben, daß durch die ihr wesentliche Sehnsucht nach dem Empfang des Sacraments die Kraft desselben auf sie übergeht[1].

Die Lehre des hl. Thomas über das Bußsacrament wurde Gemeingut der Scholastiker. Die Nothwendigkeit der Disposition des Pönitenten einerseits und der priesterlichen Absolution andererseits stand fest. Die Beicht vor dem Priester und das wirksame Handeln des letztern waren damit von selbst gegeben. Das Bußsacrament erscheint als moralisches Ganzes, in welchem die priesterliche Lossprechung das formelle Complement der subjectiven Thätigkeit ist. Da Wiclif und Hus die kirchliche Absolutionsgewalt läugneten, so verwarf das Concil von Konstanz den Satz Wiclifs, daß für den Contritus die Beicht unnöthig sei[2], und legte dem Verdächtigen die Frage vor, ob er glaube, daß außer der Contrition ein Bekenntniß vor dem Priester nothwendig sei[3]. Gegen den Magister Petrus Oxomensis wurden 1479 von Sixtus IV. die Thesen verworfen, daß die Todsünden hinsichtlich der Schuld und ewigen Strafe durch die Contrition allein, ohne die Schlüsselgewalt getilgt werden, und daß das Sacrament der Buße, was die Mittheilung der sacramentalen Gnade betreffe, ein Sacrament der Natur, nicht eine Einrichtung des Alten oder Neuen Testaments sei[4].

Die Reformatoren mußten die Buße als ein in der Kirche verwaltetes, durch die Absolution des Priesters zu vollziehendes Sacrament läugnen, weil nach ihnen der Glaube allein die Rechtfertigung bewirkt und die Sündenvergebung durch vertrauensvolle Erinnerung an die in der Taufe empfangene Nachlassung stets erlangt werden kann. Wer den Glauben hat, ist gerechtfertigt, oder wer ihn wieder erneuert, wird ohne weiteres wieder gerechtfertigt[5], d. h. es werden ihm seine Sünden nicht angerechnet; denn eine innere Heiligung findet nicht statt, weshalb die Taufgnade auch nie ganz verloren gehen kann. Da im Getauften der fleischliche Sinn, wenn auch geschwächt, als fortbestehend gedacht wird, so findet nicht wie nach katholischer Auffassung eine Incorporation in Christus statt, und auch die Sünden können nicht den in der Taufe erlangten Gnadenstand auflösen und die Verbindung mit Christus zerstören. Sie sind ohnehin nur Aeußerungen der in der Taufe nicht getilgten, wohl aber

---

[1] Schäzler a. a. O. S. 358 ff. Damit erledigt sich der Einwand Harnacks (III, 501. Anm. 2), es sei eine Inconsequenz, wenn viele Scholastiker daran festhalten, daß vollkommene Reue, verbunden mit dem votum sacramenti, die Sündenvergebung sofort zur Folge habe — ein Satz, der meines Wissens auch heute noch in der katholischen Kirche gilt. Suppl. q. 6. a. 1: Ad culpae remissionem et actualis et originalis requiritur sacramentum ecclesiae vel actu susceptum vel saltem voto, quando articulus necessitatis, non contemptus sacramentum excludit. Vgl. auch Staupitz, der bei der vollkommenen Reue doch die „Verpflichtung" zur Beicht der Todsünden anerkennt. Histor. Jahrb. 1891. S. 320.

[2] Prop. 7: Si homo fuerit debite contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis. *Denz.* l. c. n. 483.

[3] Art. 20: Item, utrum credat, quod christianus ultra contritionem cordis, habita copia sacerdotis idonei, soli sacerdoti de necessitate salutis confiteri teneatur, et non laico seu laicis quantumcunque bonis et devotis.

[4] *Denz.* l. c. n. 610. 613.

[5] Cf. Errores Lutheri 5—14. *Denz.* l. c. n. 629—638.

vergebenen Erbsünde. Gott ertheilt in der Taufe nicht nur die Versicherung, daß alle vor ihrem Empfange begangenen Sünden vergeben seien, sondern gibt auch das Unterpfand der Nachlassung der noch zu begehenden.

Luther spricht wohl anfangs von drei Sacramenten, will aber doch alsbald nur die Taufe und Eucharistie als eigentliche Sacramente betrachtet wissen. Die Buße sei nur „via et reditus ad baptismum“ [1]. Schon in den Thesen (6) bestreitet er dem Papst das Recht der Absolution außer dem, zu erklären, daß der Mensch absolvirt sei. Doch blieb er sich wieder nicht gleich, sondern gab noch 1545 zu, daß die Buße ein Sacrament sei. Umgekehrt machte es Melanchthon, der in den Loci 1522 die Buße als „mortificatio vetustatis nostrae et renovatio spiritus“ bezeichnet, aber das „sacramentum s. signum“ derselben nur in der Taufe findet. Diese werde mit vollstem Recht Sacrament der Buße genannt. Weil er in der Confessio und Apologie die paenitentia legalis der p. evangelica voranstellt, soll er in die römische Bußtheorie zurückgefallen sein.

Nach der Confessio besteht die Buße in zwei Theilen; der eine ist die „contritio seu terrores conscientiae incussi conscientiae agnito peccato“, der andere ist der Glaube, welcher aus dem Evangelium oder aus der Absolution genommen wird und in der Ueberzeugung besteht, daß um Christi willen die Sünden nachgelassen, das Gewissen getröstet und von seinen Schrecken befreit werde [2]. Die Apologie fügt nach einer höhnischen Aufzählung der „infinitae quaestiones“ der Sententiarier über die Buße als dritten Theil, wenn man wolle, die würdigen Früchte der Buße, d. h. die Aenderung des ganzen Lebens und der Sitten hinzu [3]. Die Absolution folge aus dem Glauben beim Anhören des Evangeliums, denn das Evangelium sei die Zusage der göttlichen Gnade. Durch die Schlüssel werden die Sünden nachgelassen nach dem Worte: Wer euch höret, der höret mich (Luc. 10, 10). „Et absolutio proprie dici potest sacramentum paenitentiae, ut etiam scholastici theologi eruditiores loquuntur.“ [4] Indessen wird der Glaube in den Versuchungen vielfach durch die Gedanken des Evangeliums und den Gebrauch der Sacramente genährt. Denn diese sind Zeichen des Neuen Testaments, d. h. Zeichen der Sündennachlassung. Diese kann nur durch den Glauben geschehen (Röm. 3, 25;

---

[1] Cat. mai. p. 4. n. 64. p. 549: Baptismum aeque et virtute et significatione sua tertium quoque sacramentum comprehendere, quod paenitentiam appellare consueverunt; quae proprie nihil aliud est quam baptismus aut eius exercitium. Resipiscentia aut paenitentia nihil aliud est quam regressus quidam et reditus ad baptismum. Durch die Worte des Hieronymus de secunda post naufragium tabula sei er bisher irregeführt worden und habe geglaubt, durch die Sünde gehe die Taufe verloren, während diese doch in ihrer Kraft fortwirke und nur wir aus dem Schiffe fallen, zu dem wir zurückschwimmen müssen. Cf. Art. Smalc. 3, 8. p. 331: Nequaquam in ecclesia confessio et absolutio abolenda est, praesertim propter teneras et pavidas conscientias, et propter iuventutem indomitam et petulantem, ut audiatur, examinetur et instituatur in doctrina christiana. Vgl. Zezschwitz in Zöcklers Handbuch der theol. Wissenschaften. 1884. III, 528 f., der es tief beklagt, daß die Privatbeicht bei den Protestanten allmählich abgeschafft wurde. Ueber Luther s. Lipsius a. a. O. S. 161 ff.

[2] P. 1. a. 12. p. 12. Cf. Form. Conc. II, 5, 6. p. 711 sq. [3] Cap. 5. a. 12. p. 165.

[4] Cf. Cap. 7. a. 13. p. 200: Vere igitur sunt sacramenta baptismus, caena Domini, absolutio, quae est sacramentum paenitentiae. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae, quae est propria novi Testamenti.

5, 2); denn sobald die eigenen Werke nothwendig sind und die Sündennachlassung als ein Verdienst der Liebe betrachtet wird, fällt man vom Evangelium in das Gesetz zurück. Deshalb müssen die Reumüthigen (contriti) im Glauben die durch Christus geschenkte Sündennachlassung ergreifen und festhalten, daß sie umsonst wegen Christus die Versöhnung des Vaters haben. Doch wolle man die Confessio nicht beseitigen, besonders wegen der Absolution, welche das nach göttlicher Autorität über die einzelnen von der Schlüsselgewalt verkündigte Wort Gottes sei[1]. Daher wäre es gottlos, aus der Kirche die private Absolution zu entfernen[2].

Auch die Reformirten haben die Zweitheilung der Buße in Reue und Glauben angenommen, wenn sie auch, ihrer Rechtfertigungslehre entsprechend, dieselbe etwas anders, zum Theil tiefer erklären. Calvin hat dafür die Ausdrücke mortificatio und vivificatio[3]. Jene bezeichnet die Ablegung des alten, diese die Anziehung des neuen Menschen. Diese Thätigkeiten erstrecken sich aber über das ganze Leben, so daß die Buße nicht in einem kurzen Zeitabschnitt, sondern während des ganzen Lebens zu üben ist. Calvin verlangt zwar die Privatbeicht, aber nicht als Sacrament. Dagegen zeigt er in zwei Punkten eine strengere Consequenz als Luther und die lutherische Kirche. Weil er in der Absolution nur ein Moment der Predigt sieht, ohne den Sacramentsbegriff darauf einwirken zu lassen, so kann ihm dieselbe auch nur eine Ankündigung, keineswegs eine sacramentale Bewirkung der Sündennachlassung sein. Zwar hält er daran fest, daß mittelst des Amtes der Kirche die Sünden der Gläubigen fortwährend vergeben werden, aber dies Ziel soll erreicht werden, indem die Aeltesten oder Bischöfe die frommen Gewissen mit den Verheißungen des Evangeliums in der Hoffnung der Vergebung stärken[4].

Diesen, das wichtige und nützliche Sacrament der Buße geradezu aufhebenden Irrlehren gegenüber sah sich das Tridentinum genöthigt, eine ausführliche Darstellung und Begründung der katholischen Lehre zu geben. Es that dies in der 14. Sitzung, indem es so viel als möglich das Eingehen auf die scholastischen Streitigkeiten vermied und nur die gemeinsamen Hauptpunkte hervorhob und aufnahm. Zunächst bezeichnet es das Sacrament der

---

[1] Cap. 6. p. 181.

[2] Vgl. auch Loc. th. 1545. p. 145: Numerantur haec sacramenta: baptismus, caena Domini, absolutio. Steitz, Die Privatbeicht und Privatabsolution der lutherischen Kirche. Frankfurt 1854, sagt, diese habe infolge davon 200 Jahre in der lutherischen Kirche bestanden. Sie war nicht streng vorgeschrieben, aber allgemein geübt, namentlich auch vor der Communion. „Nur die Privatabsolution, welche den einzelnen allein ertheilt wurde, konnte dem angefochtenen und zweifelnden Gemüthe die Sicherheit und felsenfeste Gewißheit gewähren, welche man in ihr suchte“ (S. 143). Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften. 1884. II, 444, sagt: „Die Beichte, und zwar gerade als Privatbeichte, erscheint in den Symbolen und der älteren gottesdienstlichen Praxis entschieden aufrecht erhalten, und dies nicht nur in Verbindung mit dem heiligen Abendmahle. Wenn nun ein Diener Christi nach vorhergegangener gewissenhafter Prüfung jemanden absolvirt, so soll man solches als Gottes eigene Absolution hinnehmen, deren wir uns fröhlich getrösten, indem wir der vollen und wirklichen Vergebung unserer Sünden versichert sind.“

[3] Inst. III, 34, 8.

[4] Steitz a. a. O. S. 158 f.: „Calvins Grundsätze hatten in der Beicht wie in der Abendmahlslehre die Zukunft für sich. Die weitere kirchliche Entwicklung ging von ihnen aus.“

Buße als ein von der Taufe verschiedenes, zur Nachlassung der Sünden eingesetztes Sacrament, durch welches den nach der Taufe Gefallenen das Verdienst des Todes Christi applicirt wird. Zwar sei von jeher allen Menschen die Buße nothwendig gewesen, auch für diejenigen, welche die Taufe empfangen wollten, aber sie war vor der Ankunft Christi kein Sacrament und ist es auch nach der Ankunft Christi nicht vor der Taufe. Jesus setzte das Sacrament der Buße nach seiner Auferstehung ein (Joh. 20, 22. 23). Denn die gesammten Väter haben diese Stelle immer so verstanden, daß durch diese ausgezeichnete Handlung und durch diese klaren Worte den Aposteln und ihren Nachfolgern die Gewalt, die Sünden nachzulassen und zu behalten, zur Wiedervereinigung der nach der Taufe Gefallenen verliehen worden sei. Die Neuerer, welche einst diese Gewalt hartnäckig läugneten, hat die katholische Kirche mit gutem Grund als Häretiker verurtheilt. Deshalb verwirft die Synode die erdichteten Erklärungen, welche jene Worte auf die Gewalt der Predigt des Wortes Gottes und die Verkündigung des Evangeliums Christi gegen die Einsetzung eines solchen Sacramentes fälschlich verdrehen [1].

Sodann erklärt die Synode den Unterschied zwischen dem Sacrament der Buße und der Taufe. Derselbe zeigt sich nicht nur in der Verschiedenheit der Form und Materie, sondern besonders in dem richterlichen Amt der Kirche, welches nur gegen die bereits durch die Taufe in die Kirche Aufgenommenen ausgeübt werden kann, aber so oft ausgeübt werden kann, als der Sünder zu ihm seine Zuflucht nimmt. Ein weiterer Unterschied besteht in der Frucht des Sacraments, zu welcher die Mitwirkung des Sünders nothwendig ist, denn die Buße wird von den Vätern mit Recht laboriosus baptismus genannt [2].

Nachdem die Form, in welcher vornehmlich die Kraft des Sacraments gelegen ist, und die Quasi-Materie besprochen worden sind, wird besonders über den Spender gehandelt. Als solche werden die Bischöfe und Priester genannt, welche vermöge der in der Ordination empfangenen Kraft des Heiligen Geistes als Diener Christi die Function der Sündennachlassung ausüben. Die Absolution sei aber, obwohl Mittheilung einer fremden Wohlthat, doch nicht ein nacktes Amt der Verkündigung des Evangeliums oder der Declaration der Sündenvergebung, sondern einem richterlichen Act gleich, insofern durch sie vom Priester als Richter ein Urtheil verkündet werde. Daher dürfe sich der Pönitent nicht schmeicheln, daß er auch ohne Reue (contritio), oder wenn dem Priester die Absicht, ernstlich zu handeln, fehle, wegen seines Glaubens allein wahrhaft vor Gott losgesprochen sei [3].

Demgemäß wird in den Canones die Behauptung verurtheilt, daß in der katholischen Kirche die Buße nicht wahrhaft und eigentlich ein Sacrament sei, von unserem Herrn zur Versöhnung der Gläubigen, so oft sie nach der Taufe in Sünden gefallen sind, eingesetzt, oder daß die Buße nicht wesentlich von der Taufe verschieden und nicht secunda post naufragium tabula sei. Ebenso wird die genannte Erklärung von Joh. 20, 22. 23 zurückgewiesen und die Absolution als actus iudicialis erklärt [4].

Eine genauere Darstellung dieser Entscheidungen wird sich der Besprechung der einzelnen Theile der Buße anschließen. Doch läßt sich aus dem Gesagten

---

[1] S. 14. cap. 1. [2] L. c. cap. 2. [3] Cap. 6. [4] Can. 1—3. 9.

bereits entnehmen, daß das Tridentinum die Ergebnisse der scholastischen Arbeit aufgenommen hat. Im wesentlichen folgt es der Lehre des hl. Thomas, welche seit Jahrhunderten Gemeingut in der Kirche geworden war; hinsichtlich der Attrition und Absolution ist Scotus berücksichtigt. Die wichtigsten Punkte der Entscheidungen sind, daß die priesterliche Lossprechung in Wahrheit ein richterlicher Act sei und deshalb an sich den Sünder von seiner drückenden Last befreie. Diese ist aber nicht bloß die zeitliche Strafe, sondern die Schuld und ewige Strafe. Die Sündenvergebung ist zwar ein Privilegium Gottes, aber Gott übt dasselbe durch den Dienst des Priesters aus. Zur Sündenvergebung ist wenigstens der Wunsch, das Sacrament zu empfangen, nothwendig [1].

Man hat viel darüber gestritten, ob die durch den Lombarden und seine Nachfolger vertretene Ansicht, daß die Absolution declarativ sei, formell verworfen worden sei oder nicht. Vega, welcher dem Concil anwohnte, meint, dies sei nicht der Fall, weil die Voraussetzung dieser Ansicht, daß die vollkommene Liebe die Sünden tilge, nicht verworfen worden sei, und jene Theologen nicht mit den Neuerern der Ansicht gewesen seien, daß die Absolution ein leerer Act sei. Denn sie haben auch gelehrt, daß dieselbe zur Vermehrung der Gnade und zur Nachlassung der Strafen den Beichtenden nützlich sei. Deshalb haben auch Soto und Salmeron, die gleichfalls dem Concil anwohnten, zwar jene Ansicht verworfen, aber nicht bemerkt, daß dies auch vom Concil geschehen sei. Pallavicini macht darauf aufmerksam, daß nur die Ansicht vom nudum ministerium declarandi verworfen wurde. Es haben denn auch spätere Theologen diese Ansicht noch vertheidigt. Doch sind andere (Vasquez, Suarez, Estius u. a.) der Meinung, sie sei wirklich vom Tridentinum verworfen worden. Dem Wortlaut nach kann man es vermuthen, sachlich bleibt aber immer noch ein Unterschied. Und dieser Meinung sind die meisten späteren Theologen [2].

Der römische Katechismus gibt als Grund, warum Jesus die Buße in die Zahl der Sacramente versetzt habe, die Beruhigung der Gemüther an, da jeder seinem eigenen Urtheil mißtraue. „Um also dieser unserer Sorge zu Hilfe zu kommen, hat der Herr das Bußsacrament eingesetzt, in welchem durch die Absolution des Priesters, wie wir vertrauen, unsere Sünden nachgelassen worden sind und unsere Gewissen wegen des Glaubens, welcher der Kraft der Sacramente mit Recht gezollt wird, beruhigt werden.“ [3] Zum Beweis für den sacramentalen Charakter verweist er auf die Aehnlichkeit mit der Taufe und auf die Versinnbildlichung der innern Wirkung durch die äußeren Acte des Pönitenten und Priesters. Indes beweisen dies auch deutlich die Worte des Herrn Matth. 16, 19; „denn die durch die Worte des Priesters ausgesprochene Absolution bezeichnet jene Nachlassung der Sünden, welche sie in der Seele bewirkt“ [4].

Während noch die größere Zahl der Theologen des 16. Jahrhunderts für die Rechtfertigung der Erwachsenen ex opere operato eine Regung der Liebe

---

[1] So Victoria. Vgl. Schäzler a. a. O. S. 377 f.

[2] Vgl. Tournely a. a. O. S. 37 f. Harnack a. a. O. III, 499. Anm. 2 meint, Lombardus sei deshalb den modernen katholischen Theologen in diesem Punkt mißliebig.

[3] De paen. 8. [4] L. c. 9.

für nothwendig erachtete und damit dem Princip der alten thomistischen Scholastik von der Rechtfertigung als dem Complement der subjectiven Erhebung Rechnung trug [1], bildete sich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts eine „attritionistische" Richtung aus, welche für den Empfang der Buße die Attrition im engern Sinne für genügend hielt. Als ihr Haupt gilt M. Canus. Ihm folgten Vasquez und Suarez, letzterer mit einer tiefern Auffassung des Begriffes. Die speculative Entwicklung wurde aber durch die Polemik, welche entweder einseitig das ethische oder physische Moment zur Geltung brachte, beeinträchtigt. Unter Benützung der Lehre des Lombarden hat Bajus die ethische Seite bei der Buße über die objective des Sacraments gesetzt und damit das opus operatum verkümmert. Er unterschied wieder zwischen Schuld und Strafe, zwischen dem objectiven und subjectiven Heilsweg. Ein bedeutender Vertreter dieser Ansicht ist Johannes Medina. Doch wurde die attritionistische Richtung allmählich herrschend [2] und damit die physische Wirksamkeit des Sacraments nach thomistischer Auffassung immer mehr zur Geltung gebracht. Das subjective Moment wurde beschränkt und die Rechtfertigung der Erwachsenen nach Art der Taufe der Kinder vorgestellt. Wie man aber auch das Verhältniß des subjectiven zum objectiven Moment bestimmen mochte, allgemein wurde angenommen, daß, was diese beiden Theile constituiren, ein eigentliches und wahrhaftiges, von Jesus Christus eingesetztes Sacrament sei.

§ 39.

Das äußere Zeichen. Die Theile der Buße.

Das Sacrament der Buße entbehrt eines Elementes, welches durch Hinzukommen des Wortes zum Sacrament ergänzt werden kann. Seinem ganzen Wesen nach ist es mehr als die Taufe, zu welcher es in Parallele steht, auf die eigene Thätigkeit des Sünders angewiesen. Die einzelnen Momente, welche den Begriff der Tugend der Buße bestimmen, müssen auch bei dem Sacrament der Buße vorhanden sein, wenn die objective Wirkung des Sacraments am Sünder zum Heil ausschlagen soll. Diese subjectiven Bedingungen wurden von jeher, auch im Alten Testament, erkannt, wenn sie auch nicht immer, und nicht immer in gleicher Weise zur äußern Buße oder zum Sacrament der Buße in Beziehung gesetzt wurden [3]. Origenes ermahnt den Sünder, durch Buße, Weinen und Genugthuung das, was er begangen hat, zu tilgen. Cyprian verlangt Reue, Bekenntniß und Genugthuung. Chrysostomus bezeichnet als wesentliche Punkte der Buße vornehmlich drei. Die vollkommene Buße zwinge den Sünder, alles gerne zu ertragen. In seinem Herzen ist die Reue, in seinem

---

[1] Victoria, Dom Soto bei Schäzler a. a. O. S. 382. 392.

[2] Comitolus, Becan, Sanchez. Vgl. auch eine Entscheidung der Pariser Facultät vom 1. Juli 1638 gegen den Contritionisten Seguenotius aus dem Oratorium bei Tournely a. a. O. S. 42. Diese Ansicht „de insufficientia attritionis et contritionis ex perfecta caritate absoluta necessitate ad recipiendum sacr. paenitentiae" sei verwirrend, der allgemeinen und durchaus sichern Praxis der Kirche entgegen, der Wirksamkeit des Sacraments einträglich, verwegen und irrig.

[3] Vgl. die Citate bei *Bellarmin*, De paen. 1, 19 (III, 498 sq.).

Munde das Bekenntniß, in seinem Werk die Demuth[1]. Letzterer Punkt bekam bei den Lateinern eine genauere Fassung.

Gregor der Große fordert von dem Pönitenten: conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati[2]. Diese Dreitheilung wurde von den Scholastikern als allbekannte aufgenommen. Hugo zählt als Theile der Buße auf: compunctio, confessio, satisfactio, der Lombarde: contritio (compunctio) cordis, confessio oris, satisfactio operis. Hildebert von Tours († 1134) bemerkt: „Die vollkommene Buße besteht in drei Stücken: in der Zerknirschung (compunctio) des Herzens, dem Bekenntniß des Mundes und der Genugthuung der That.“[3] Albert der Große verlegt Materie und Form in das Subject, indem er den Reueschmerz als Materie, die informirende Gnade als Form betrachtet[4]. Thomas findet, daß in den Acten des Pönitenten und des Priesters das Wesen des Sacraments bestehe. Körperliche Elemente seien nur bei denjenigen Sacramenten nothwendig, in welchen, wie in der Taufe, Firmung und letzten Oelung, eine ausgezeichnete Gnade, welche alles menschliche Vermögen (omnem facultatem humani actus) übersteige, mitgetheilt werde. Bei denjenigen Sacramenten, welche eine den menschlichen Handlungen entsprechende Wirkung haben, vertreten diese wahrnehmbaren Handlungen selbst die Stelle der Materie, wie bei der Buße und Ehe[5]. Indem er von dem Sacramentsbegriff Gregors[6] ausgeht, folgert er aus den Handlungen des Pönitenten, welcher zeigt, daß er die Sünde verlassen, und des Priesters, welcher sagt, daß er die Sünde verzeihe, daß die Buße in der Kirche ein Sacrament sei[7]. Res et sacramentum sei die innere Reue, sacramentum seien die äußeren Handlungen des Pönitenten und Priesters, res die Sündennachlassung. Bonaventura nennt als integrale Theile die contritio in animo, confessio in verbo, satisfactio in facto[8]. Scotus, welcher das ganze Wesen des Sacramentes in die Absolution verlegte, konnte diesen drei Stücken keine wesentliche Bedeutung beilegen. Er hält sie zwar für nothwendig zur Wirkung des Sacramentes, aber nicht für Theile desselben. Sie werden gefordert, damit das Sacrament würdig empfangen werde, entweder vor oder nach der Absolution[9]. Durandus betrachtet nur das Bekenntniß als einen wesentlichen

---

[1] Cf. De paen. 2, 1. 3. 4. Ap. Grat. p. 2. c. XXXIII. q. 5. d. 1. c. 40: Paenitentia cogit peccatorem omnia libenter sufferre: in corde eius contritio, in ore confessio, in opere toto humilitas vel fructifera satisfactio. Cat. rom. 18.

[2] In I. Reg. VI, 2, 33.

[3] Gietl, Sent. Rol. S. 249: Peccando Deum et ecclesiam offendimus, Deum offendimus male cogitando, ecclesiam scandalizamus perverse agendo, et sicut duos offendimus et duobus satisfacere debemus, Deo per cordis contricionem, ecclesiae per oris confessionem et operis satisfactionem, si temporis qualitas exposcit.

[4] Vgl. Schäzler a. a. O. S. 354.

[5] S. th. III, 84, 1.

[6] *Isidor-Augustinus*: Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit, ut aliquid significare intellegatur, quod sancte accipiendum est.

[7] Vgl. Katechismus 9. Cf. Opusc. 4. de art. fidei et sacr. tr. 2: Quartum sacramentum est paenitentia, cuius quasimateria sunt actus paenitentis, qui dicuntur tres partes. Cordis contritio . . oris confessio . . satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis.

[8] Brevil. 6, 10. [9] Sent. IV. D. 14. q. 4. 16, 1. 7.

Theil der Materie, die Reue (contritio) sei eine Disposition, die Genugthuung eine Frucht der Buße[1]. Eugen IV. schloß sich dem hl. Thomas an[2].

Luther bezeichnet das als die rechte Lehre des Evangeliums von der christlichen Buße, in den zwei Stücken gefaßt und begriffen, nämlich Reue oder ernstliches Erschrecken von wegen der Sünde, und Glauben der Vergebung um Christi willen[3]. Danach werden als die beiden Bestandtheile der Buße hervorgehoben die Reue oder Gewissensschrecken und der aus dem Evangelium und der Absolution gewonnene rettende Glauben. Die Genugthuung wird verworfen, nur Melanchthon will dafür als dritten Theil der Buße die würdigen Früchte der Buße setzen.

Das Tridentinum schärfte demgegenüber wieder die Lehre von den drei Acten als Quasi-Materie ein. Diese werden Theile der Buße genannt, insofern sie im Pönitenten zur Vollständigkeit (integritas) des Sacraments und nach der Einsetzung Gottes zur vollen und vollkommenen Nachlassung der Sünden verlangt werden[4]. Diese Wendung wurde gewählt, um zwar die Neuerung zurückzuweisen, aber doch den scholastischen Schulstreit unberührt zu lassen. Denn als integrale Theile und Quasi-Materie können diese Theile auch von der scotistischen Schule betrachtet werden. Der Katechismus nimmt diese Bestimmung fast wörtlich auf (12), bezeichnet aber an einer andern Stelle diese drei Theile als constitutive Momente des Sacraments[5].

Der Streit über die Materie und Theile des Bußsacraments wurde auch nach dem Tridentinum fortgesetzt. M. Canus betrachtet die Reue (contritio) nicht als essentiellen, sondern als integralen Theil des Sacraments; Maldonat geht auf Scotus zurück, indem er überhaupt die genaue Unterscheidung von Materie und Form bei allen Sacramenten als gekünstelt in Zweifel zieht. Die Kirche habe damit nur sagen wollen, daß bei jedem Sacrament etwas Aeußeres vorhanden sei, das die Stelle von Materie und Form einnehme, auch wenn es nicht zu unterscheiden sei. Daher könne man bei der Buße die Absolution, insofern sie eine äußere Ceremonie sei, als Materie, insofern sie die Bedeutung der Versinnbildlichung habe, als Form betrachten[6]. Weil das

---

[1] Sent. IV. D. 16. q. 1. [2] *Denz.* l. c. n. 594: Cuius quasi-materia etc.

[3] Vgl. Steitz, Privatbeicht &c. S. 44 ff. Cf. Errores 41 Martini Luth. n. 5. *Denz.* l. c. n. 629: Tres esse partes paenitentiae: contritionem, confessionem et satisfactionem, non est fundatum in sacra Scriptura nec antiquis sanctis christianis doctoribus. [4] S. 14. cap. 3. can. 4. S. 6. cap. 14.

[5] De paen. 18: Est autem huius sacramenti proprium, ut praeter materiam et formam, quae omnibus sacramentis communia sunt, partes etiam, ut antea diximus, illas habeat, quae tanquam totam, integramque paenitentiam constituant, contritionem sc., confessionem et satisfactionem . . Hae autem partes ex earum partium genere esse dicuntur, quae ad aliquod totum constituendum necessariae sunt. . . Quare adeo inter se hae partes connexae sunt, ut contritio confitendi et satisfaciendi consilium et propositum inclusum habeat; confessionem contritio et satisfaciendi voluntas, satisfactionem vero duae reliquae antecedant.

[6] De paen. 3, 7 ad 1. 2. Auf dem Tridentinum wird für den von den Reformatoren geforderten Sacramentsbegriff aus der katholischen Lehre gefolgert, die Buße habe ein von Christus eingesetztes Zeichen in der Absolution des Priesters, welche bewirkt, was sie andeutet (Matth. 18, 18. Joh. 20, 22). „Signum est (absolutio), quod in caelo erunt remissa (peccata), et externum, habetque promissionem gratiae. *Theiner,* Acta I, 546.

Tridentinum und der Katechismus von den drei constitutiven Theilen nur sagen, sie gehören zur Integrität des Sacraments, und der Katechismus bemerkt (18), daß zum Wesen die Reue und das Bekenntniß, zur Vollendung die Genugthuung gehören, so ist später die Ansicht vertheidigt worden, daß jene wesentlichen Theile, diese ein integraler Theil sei, so daß die Genugthuung, welche ideell bereits in den anderen Theilen eingeschlossen ist, die Giltigkeit des Sacraments nicht beeinträchtige, aber doch zur Vollständigkeit gehöre[1]. Da im Nothfall die Reue mit dem Verlangen nach dem Sacrament die Sünden tilgt, so ist sie das wesentlichste Moment.

Die Form war ursprünglich deprecatorisch, denn sie bestand in den Gebeten, welche bei der Reconciliation des Pönitenten die Handauflegung begleitete[2]. Es liegt kein Grund vor, für die Privatbeicht eine andere Form als für die öffentliche Beicht anzunehmen. Origenes tadelt die Bischöfe, die sich rühmen, daß sie auch die Idololatrie vergeben, Sünden des Ehebruchs und der Unkeuschheit nachlassen können, als ob durch ihr Gebet (εὐχή) über solche Sünder auch die Sünde zum Tode gelöst werde[3]. Dieses Gebet hatte aber die Lossprechung zur Folge, galt als Urtheil, dem der äußere Vollzug folgte: „Wir greifen dem künftigen Urtheil des Herrn nicht vor; denn, wenn er findet, daß des Sünders Buße vollständig und echt ist, dann wird er auch genehmigen, was hienieden von uns ausgesprochen ist; wenn aber jemand durch verstellte Bußfertigkeit uns täuschen sollte, so wird Gott, der sich nicht zum besten halten läßt, der auch des Menschen Herz durchschaut, über dasjenige urtheilen, was wir nicht genugsam erkannt haben, und den Ausspruch seiner Diener verbessern", sagt Cyprian über die getadelte milde Praxis gegen die Gefallenen[4]. Dieser Ausspruch der Diener Gottes ist das öffentlich verkündete Urtheil, die absolutio, wie Tertullian sie bereits nennt. Ambrosius erklärt die Stellung der Diener des sündenvergebenden Gottes und die deprecative Form, welche von denselben angewendet wurde[5]. Augustinus[6] und Leo I. sprechen von Gebeten (suppli-

---

[1] Tournely a. a. O. S. 57. Cf. Petri Oxomensis prop. 5: Non sunt absolvendi paenitentes, nisi peracta prius paenitentia eis adiuncta. *Denz.* l. c. n. 614. Cf. *Alex. VIII.*, *Denz.* n. 1173—75. *Clemens XI.*, *Denz.* n. 1302.

[2] Cf. *Aug.*, De bapt. III, 16: Manus impositio, quid est aliud nisi oratio super hominem? [3] De or. 28. [4] Ep. 55, 18.

[5] De Spir. s. 3, 18: Homines in remissionem peccatorum ministerium suum exhibent, non ius alicuius potestatis exercent. Neque enim in suo, sed in Patris et Filii et Spiritus sancti nomine peccata dimittuntur. Isti rogant, divinitas donat. *Pseudo-Hieron.*, In Ps. 28: Vel quotidie in unoquoque nostrum flammam libidinis per confessionem et gratiam Spiritus sancti intercidit (vox Domini), i. e., per orationem sacerdotis.

[6] In ganz verfehlter Weise sucht aber Steitz, Das Bußsacrament rc. S. 55 ff., aus Sermo 99 zu beweisen, daß die Kirche nur durch die Fürbitte bei der Reconciliation zur Versöhnung mitgewirkt und diese Fürbitte als solche der Gemeinde betrachtet worden sei; denn Augustinus will im Anschluß an Luc. 7, 47 ff. nur zeigen, daß die Donatisten keine Sünden vergeben können, denn die Sünden werden nach Joh. 20, 21—23 durch den Heiligen Geist vergeben; dieser sei aber am Pfingstfest den Gläubigen gesandt worden und sei nur in der Kirche. Daher können die Sünden nur durch die Gläubigen in der Kirche vergeben werden. Daß der Heilige Geist, welcher die Sünden „per hominem dimittit", dies durch jeden Gläubigen thue, sagt Augustinus nicht. Die Beispiele von Johannes, Petrus, Philippus zeigen vielmehr das Gegentheil. Zum Schluß ermahnt

cationes) der Priester, „indem die Hilfsmittel der göttlichen Güte so geordnet sind, daß die göttliche Verzeihung nur durch die Gebete der Priester erlangt werden kann. Denn der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, übergab den Vorstehern der Kirche die Gewalt, daß sie den (ihre Sünden) Bekennenden die Bußhandlungen auferlegen und dieselben, nachdem sie durch heilsame Genugthuung geläutert sind, durch die Thüre der Aussöhnung zur Gemeinschaft der Sacramente zulassen"[1]. Bei diesem Werke ist der Erlöser selbst unablässig betheiligt und niemals fern von dem, was er seinen Dienern zu vollziehen auftrug (Matth. 28, 20), so daß wir nicht zweifeln, daß, wenn durch unsern Dienst etwas in guter Ordnung und in erfreulichem Erfolge vollbracht wurde, dies durch die Gnade des Heiligen Geistes geschah. Wenn einer von denen, „für welche wir zu dem Herrn flehen", vor erlangter Verzeihung gestorben ist, so kann er das Versäumte nicht mehr erlangen, wir müssen aber das Urtheil Gott anheimstellen.

Johannes der Faster sagt, die Absolution ertheile Gott durch den Priester. Alle fünf Absolutionsformeln, die er mittheilt, lauten deprecatorisch, obgleich er in einer derselben die Worte anführt: „Wem ihr die Sünden nachlasset u. s. w."[2] Die griechische Kirche hat auch bis auf den heutigen Tag die deprecatorische Form beibehalten[3]. Dies entspricht ihrer ganzen Auffassung von der Wirksamkeit der Sacramente. Da aber der Heilige Geist, welcher durch die Sacramente wirkt, angerufen wird und nach der Anordnung Christi unfehlbar durch den Spender im Sacramente wirkt, wenn die vorgeschriebenen Bedingungen erfüllt sind, so hat die deprecatorische Form indirect dieselbe Wirkung wie die kategorische Form direct.

In der abendländischen Kirche ging im Laufe des 12. Jahrhunderts die deprecatorische Form allmählich in die indicative über. Dies hängt mit der ganzen Einrichtung des Bußgerichts zusammen. Indem man der einseitigen Betonung der Sündennachlassung durch die Contritio allein gegenüber das von jeher bestehende Recht der priesterlichen Absolution geltend machte und den richterlichen Charakter auch äußerlich mehr zum Ausdruck brachte, ergab sich in der wie immer der Theorie voraneilenden Praxis das „ego te absolvo". Hugo führt die Form nicht an; Wilhelm von Paris (um 1230) ermahnt die Priester, sie sollen nicht „absolvimus te, non condemnamus" sagen, sondern eher ein Gebet sprechen, „ut Deus absolutionem et remissionem atque gratiam sanctificationis tribuat". Bonaventura bemerkt mit Alexander von Hales[4], man verbinde die indicative Form mit der deprecativen, setze aber

---

er die Sünderin, zu den Füßen des Herrn zu eilen; diese sind aber die Prediger des Evangeliums. Sie soll den Frieden empfangen, damit sie die Liebe habe. Ob der, zu dem sie komme, gut oder schlecht sei, mache nichts, der Herr spreche.

[1] *Leo,* Ep. 108, 2; 168, 2.

[2] *Migne,* P. G. 88, 1896. Langen a. a. O. S. 174.

[3] Eine Formel siehe Apostol. Constitutionen 8, 9: παντοκράτορ Θεὲ αἰώνιε, δέσποτα τῶν ὅλων . . . ὁ θέλων πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν, ὁ τὸν υἱὸν προσδεξάμενος τὸν καταφαγόντα τὸν βίον αὐτοῦ ἀσώτως πατρικοῖς σπλάγχνοις διὰ τὴν μετάνοιαν, αὐτὸς καὶ νῦν προσδέξαι τῶν ἱκετῶν σου τὴν μετάγνωσιν (Ps. 129, 3. 4)· καὶ ἀποκατάστησον αὐτοὺς τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ προτέρᾳ ἀξίᾳ καὶ τιμῇ διὰ τοῦ χριστοῦ, τοῦ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, δι' οὗ σοι δόξα κτλ.

[4] De paen. q. 21. m. 1.

voraus, daß die Lossprechung durch Gott bereits erfolgt sei [1]. Dem entsprechen auch die Absolutionsformeln jener Zeit. Eine Trierer Synode (1227) schreibt vor: Autoritate, qua fungor, ego te absolvo a vinculis excommunicationis et restituo te unitati ecclesiae sanctae in nomine Patris etc. [2] In den Pönitentialbüchern des 13. Jahrhunderts sind die Bittgebete und Absolutionen (für die Privatbeicht) verschiedentlich miteinander verbunden [3].

Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts hatte sich die indicative Form fast allgemein eingebürgert. Viele glaubten sogar, daß die Kirche sich niemals einer andern bedient habe. Ein Angriff gegen diese allgemeine Gewohnheit galt bereits als eine große Anmaßung, wie der hl. Thomas in der Abhandlung [4], welche er gegen solche Angriffe richtete, bemerkt. Der Gegner, welchen er darin bekämpft, hatte eine Form vertheidigt, „quae est oratio absolutionem Dei impetrans, cui addebat indicativa ista verba (sc. ego te absolvo)“. Thomas deducirt die Nothwendigkeit der indicativen Form aus Matth. 18, 18 im Vergleich mit 28, 19. 20. Die Berufung auf die Geschichte bis zum Magister weist er mit der Bemerkung zurück, daß überhaupt von keiner Form etwas gesagt, also auch die directe nicht geläugnet sei. Die gewöhnlichen allgemeinen Absolutionen beim Gottesdienst seien keine sacramentalen. Wenn sein Gegner den Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne, einst Bischof von Paris, und Hugo (a Santo Caro) für sich anführe, so sei einmal die Thatsache nicht klar, würde aber auch so nichts gegen die Worte: „Was du lösen wirst u. s. w.“ beweisen. Wer könne sagen, daß vor 30 Jahren alle die Form: absolutionem et remissionem etc. gebraucht haben, wenn er nicht alle gesehen habe! Sicher seien schon 1200 und mehr Jahre verflossen, seit dem Priester gesagt worden sei: „Was du lösen wirst u. s. w.“ Die Pariser Theologen haben entschieden, daß ohne die Form: „ego te absolvo“ keine Absolution stattfinde. Die Berufung auf Lazarus nach Augustinus und Gregor sei nicht beweisend, weil sie auf einer metaphorischen Deutung beruhe. Es folge daraus nicht, daß der Priester nicht mit „ego etc.“ absolvire, sondern nur, daß er denjenigen nicht absolviren soll, in welchem er nicht Zeichen der Reue sehe, durch die der Mensch nach Verzeihung der Schuld innerlich von Gott gerechtfertigt werde. Wie bei

[1] Sent. IV. D. 18. p. 1. a. 2. q. 1: In forma absolutionis praemittitur deprecatio per modum deprecativum et subiungitur absolutio per modum indicativum; et deprecatio gratiam impetrat, sed absolutio praesupponit. Numquam enim sacerdos absolveret quemquam, de quo non praesumeret, quod esset absolutus a Deo. Daher könne sich die Schlüsselgewalt auf die Tilgung der Schuld nur „per modum deprecantis et impetrantis“, nicht „per modum impertientis“ erstrecken. Brevil. 6, 10: Absolutione facta ab eo, in quo est ordo, clavis et iurisdictio, absolvitur homo a peccato. Cf. IV. D. 17. p. 2. dub. 5.

[2] Hefele a. a. O. V, 948.

[3] Deus omnipotens, qui dedit potestatem beato Petro apostolo et ceteris apostolis deinde episcopis et sacerdotibus ligandi atque solvendi, ipse te ab omnibus peccatis tuis absolvat et liberet absolutum per . . . Absolvimus te vice beati Petri apostoli, cui potestas ligandi atque absolvendi a Deo concessa est, cuius vicem quamvis indigni nomine tuo non autem merito gerimus, et oramus, ut quoad tua meretur accusatio et ad nos pertinet, culpae remissio sit, omnipotens Deus omnium peccatorum tuorum pius indultor, qui vivis . . . Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche. Mainz 1883. S. 100.

[4] Opusc. 22 der römischen, 18 der Pariser Ausgabe von 1889.

der Taufe könne man vorher ex voto die Rechtfertigung erhalten; aber niemand gelte als contritus, wenn er nicht den Vorsatz habe, sich den Schlüsseln der Kirche zu unterwerfen. Dies heiße aber das Sacrament in voto haben. Daher empfangen manchmal einige die Rechtfertigung, welche sie vorher nicht erlangt hatten, in der Absolution selbst. Gott sei es, der innerlich taufe und losspreche, aber der Spender sei der Diener Gottes. Die Gebete vor der eigentlichen Absolution werden vorausgeschickt, damit die für den Empfang der Wirkung des Sacraments geeignete Beschaffenheit der Beicht erlangt werde. Hierbei mache die Würde des Priesters etwas aus, obwohl zu berücksichtigen sei, daß er in der Person der ganzen Kirche bete. Dagegen komme es bei der Form des Sacraments auf seine Würde gar nicht an. Der Beichtende selbst sei in diesem Sacramente gleichsam die Form, weshalb die Worte der Absolution, welche über ihn gesprochen werden, das Sacrament der Buße bewirken. Somit kommt Thomas zu dem Schluß, die Gründe seines Gegners seien nicht nur keine Beweise, sondern kaum scheinbare Gründe. „Es war aber der Wille Gottes, daß ich zur Vertheidigung der dem Petrus übertragenen Gewalt dieses Werk am Fest der Stuhlfeier Petri nach eurem Auftrage compilirte."

Die allgemeine Gewohnheit und die Autorität des hl. Thomas haben alle weiteren Versuche einer Aenderung verhindert. Scotus bemerkt zwar, die richterlichen Formen seien nicht an die einzelnen Worte streng gebunden, im allgemeinen seien aber die Worte „ego te absolvo" geeignet, die anderen seien Gebete[1]. Die Theologen wie die Ritualien kennen nur mehr die indicative Form. Eugen IV. schreibt sie den Armeniern vor[2]. Das Tridentinum wiederholt dies mit der Bemerkung, es werden zu diesen Worten nach dem Gebrauch der Kirche löblicherweise gewisse Gebete hinzugefügt, die sich aber in keiner Weise auf die Form beziehen und zur Verwaltung des Sacraments nicht nothwendig seien. Von den Worten der Form sind nur „(ego) te absolvo" wesentlich[3]. Estius glaubte noch die indirecte Form vertheidigen zu können, aber angesichts dieser klaren Entscheidungen ist dies unmöglich. Dagegen hat Clemens VIII. 1595 den griechischen Priestern erlaubt, daß sie im Nothfall Lateiner absolviren können; doch sollen sie die vom Florentiner Concil vorgeschriebene Form anwenden; nachher können sie ihre deprecative Form beifügen[4].

Luther schreibt im kleinen Katechismus vor, der Diener soll den Beichtenden fragen, ob er glaube, daß seine Nachlassung eine Nachlassung Gottes sei, und auf die Bejahung der Frage fortfahren: „Fiat tibi sicut credis. Et ego ex mandato Domini nostri Iesu Christi remitto tibi tua peccata

---

[1] Sent. IV. D. 14. q. 4. a. 2.

[2] Forma huius sacramenti sunt verba absolutionis, quae sacerdos profert: Ego te absolvo etc. Thomas, aus welchem diese Stelle wörtlich entnommen ist, sagt bestimmt: „ego te absolvo" (Opusc. 4. s. 7). Trid. S. 14. cap. 3.

[3] *Thom.*, S. th. III, 84. 3 ad 3. Cat. rom. 13.

[4] Bull. rom. t. III, 35: Utantur forma absolutionis in generali concilio Florentino praescripta; et postea, si voluerint, dicant orationem illam deprecativam, quam pro forma huiusmodi absolutionis dicere tantum consueverunt. Cf. *Tournely* l. c. p. 300.

in nomine Patris . . . Amen.“ [1] Erst durch Brenz ist die Privatabsolution in die allgemeine übergeführt worden. Auch Calvin schrieb die Privatabsolution vor.

Die Berechtigung der Kirche zu einer solchen Aenderung der Form folgt aus dem, was über die Form der Sacramente überhaupt gesagt worden ist. Die Substanz des Sacramentes berührt sie nicht, da es in beiden Formen Gott, welcher den Priestern die Gewalt übertragen hat, ist, der im Sacrament durch den Priester unfehlbar die Sünde vergibt. Da die moralische Wirksamkeit der Sacramente in der Kirche vertheidigt werden kann, so ist der Unterschied hauptsächlich darin zu suchen, daß in der indicativen Form der richterliche Act stärker betont wird. Die Kirche muß bei den Sacramenten, für welche nicht in der Heiligen Schrift und Ueberlieferung das äußere Zeichen formell vorgeschrieben ist, gewisse Vorschriften ertheilen und Bedingungen aufstellen können, durch welche sie die Spendung der Sacramente möglichst dem Zweck des Stifters entsprechend verwalten läßt. Dies trifft besonders bei jenen Sacramenten zu, für welche kein physisches Element angeordnet ist.

Bei diesen Sacramenten ist auch das Verhältniß der Form zur Materie etwas anders aufzufassen als bei den übrigen. Es handelt sich ja weniger um den Begriff als um die Sache. Zur Sache aber gehört es, daß dem Sünder, welcher die von Gott selbst vorgeschriebenen Bedingungen der Buße erfüllt, auf irgendwelche wahrnehmbare Weise die Nachlassung der Sünden ertheilt werde. Daß also der Pönitent die Materie, der Priester die Form vollziehe, widerspricht dem sacramentalen Charakter nicht, denn auch bei den anderen Sacramenten ist die Materie wenigstens etwas von außen Gegebenes. Bei einem sittlichen Proceß ist ein Ineinandergreifen des subjectiven und objectiven Factors nothwendig. Indem durch die Absolution der durch die zuvorkommende Gnade eingeleitete, vom freien Willen unter dem Beistand der Gnade fortgesetzte Proceß mittelst der heiligmachenden Gnade in einer objectiven Wirkung zur Vollendung kommt, ist ein organischer Zusammenhang hergestellt, wie ihn schon der hl. Augustinus forderte, wenn er bemerkte: Gott hat dich geschaffen ohne dich, er rechtfertigt dich nicht ohne dich.

Die bedingte Form kann sich auf physische oder sittliche Mängel beziehen. Im ersten Falle lautet sie: si capax es, im andern: si dispositus es. Erstere Form ist wie bei der Taufe verständlich und sicher erlaubt, wenn daran zu zweifeln ist, ob der Pönitent noch am Leben oder ob er nicht schon absolvirt ist. In beiden Fällen muß aber über die vorangehende Disposition des Pönitenten Gewißheit vorhanden sein. Dies galt schon in der alten Kirche

---

[1] Cap. 5. p. 380. Steitz, Das Bußsacrament rc. S. 170, ereifert sich stark gegen die indicative Form in der katholischen Kirche. Dagegen sagt er Privatbeicht S. 143 f., die Kirchenordnungen enthalten zwei Klassen von Absolutionsformeln. Während die einen Gottes Vergebung verkünden, so vergibt in den anderen der Pfarrer selbst, kraft des Amtes der Schlüssel, an Gottes Statt die Sünden. Vermöge dieser Gewalt nämlich, welche Christus seiner Kirche verliehen hat, und welche diese durch das Predigtamt ausübt, vertritt der Geistliche die Stelle des unsichtbaren, gegenwärtigen Christus, oder vielmehr Christus bedient sich seiner als des sichtbaren Werkzeugs, um durch ihn den Trost der Vergebung zur Aneignung darzureichen, so daß auf diesem Standpunkt von einem Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung nicht die Rede sein kann.

in betreff der Taufe auf dem Todbett[1]. Das sogen. vierte Concil von Carthago bestimmt: „Wenn ein Kranker um Buße nachsucht, aber bei der Ankunft des Priesters nicht mehr sprechen kann oder den Verstand verloren hat, so sollen diejenigen, welche sein Verlangen hörten, Zeugniß davon geben, und er soll die Buße empfangen. Glaubt man, daß er sogleich sterbe, so soll er durch Handauflegung reconciliirt und ihm die Eucharistie gereicht werden.“ [2] Dasselbe verordnet auch noch Paul V. in seinem Rituale. Ging aber ein solches Verlangen nicht voraus und befindet sich der Sterbende notorisch im Stande actueller oder fortgesetzter Todsünde, so kann auch von einer bedingten Absolution keine Rede sein. Dagegen gehen die Meinungen auseinander, wenn es sich um sonst ihre Pflichten treu erfüllende Gläubige handelt. Die Mehrzahl der Theologen hält auch in diesem Falle eine Absolution für unzulässig, ein anderer Theil urtheilt hierin milder. Letztere berufen sich hierfür auf eine Anekdote aus dem Leben Clemens' VIII. Dieser soll, als er einen aus der Werkstätte des hl. Petrus herabstürzen sah, gesagt haben: si es capax, absolvo te a peccatis tuis[3]. Sachlich wird diese Ansicht namentlich durch eine Anordnung des hl. Augustinus begründet. Der Heilige befahl, den Katechumenen, welche plötzlich von einer Krankheit oder einem Unglück heimgesucht werden, die Taufe zu spenden. „Prosit eis quod eorum in fide christiana nota voluntas est.“ Die Anwendung auf die Buße ergibt sich daraus allerdings leicht, aber es ist nicht zu übersehen, daß die Katechumenen bereits auf den Empfang des Sacraments der Taufe vorbereitet wurden und bei der Taufe kein Bekenntniß erforderlich ist.

Das Fehlen der ethischen Disposition ist schwerwiegender, weil dieselbe einen wesentlichen Theil der Quasi-Materie ausmacht und ein gerichtlicher Act vollzogen werden muß. Denn wurde auch mit Recht bemerkt, daß es bei der Verwaltung dieses Sacraments mehr auf das, was die Sitten und das Heil der Seelen betrifft, als auf die Metaphysik und speculative Fragen ankomme[4], so berührt eben die Disposition auch die Sitten. Jedenfalls wäre diese bedingte Form nur im äußersten Fall anzuwenden, wenn der Beichtvater zu einem sichern Urtheil über die Disposition nicht gelangen kann, aber doch zwingende Gründe für die Ertheilung der Absolution vorliegen.

§ 40.

Die Reue.

Die deutsche Sprache hat das lateinische contritio mit Reue (hriuwa) übersetzt, um damit dem Seelenschmerz über etwas Gethanes, das man lieber nicht gethan wünschte, zu bezeichnen. Das lateinische Wort ist von conterere abgeleitet, welches zerreiben, abreiben bedeutet und auch von geistigen Acten

---

[1] Concil von Hippo 393. Can. 32.

[2] Can. 76. Cf. Conc. Arausic. I. a. 441. can. 12. Tolet. a. 681. can. 2. *Leo I.*, Ep. 108, 4. [3] Vgl. Tournely a. a. O. S. 315.

[4] *M. Canus*, Relect. de paen. p. 6 (T. I, 605).

gebraucht wird[1]. Demgemäß bezeichnet es gleichsam das Zerreiben des Herzens, Geistes, um das, was dem Wesen und Zweck desselben entgegengesetzt ist, das Ungehörige, Feindliche, Sündhafte, zu entfernen. Das Substantiv contritio gebraucht die Vulgata zunächst für die materielle Zerstörung (Ps. 59, 7), für Hilflosigkeit und Elend (Klagel. 2, 13), aber auch für die geistige Zerschlagenheit, den Kummer (Is. 15, 5), die Verdemüthigung (Is. 66, 2). Weil diese Operation, welche der Mensch an sich selbst vornehmen muß, dem sinnlichen Menschen Schmerzen verursacht, so wird sie als eine Verwundung des Herzens (compunctio) dargestellt[2]. Dieses Wort ist im spätern kirchlichen Sprachgebrauch das gewöhnliche Wort für Zerknirschung, so daß spiritus compunctionis bei Thomas von Kempen das Gegentheil von dem bedeutet, was im Römerbrief darunter verstanden wird[3]. Der erste Systematiker der Sacramentenlehre erklärt diese Zerknirschung als Wirkung der Reue, welche aus der Erinnerung des vergangenen Bösen und aus der Furcht des zukünftigen Gerichts entsteht. Die äußere Buße besteht in der Kasteiung des Fleisches, die innere in der Reue des Herzens; jene züchtigt die Schuld des bösen Werkes, diese bessert die Schuld des bösen Willens[4].

Zur nähern Erklärung muß man auf den alten Begriff der Buße, welcher die verschiedenen Momente in sich enthält, aber gerade die Reue besonders deutlich hervortreten läßt, zurückgehen. Vor allem ist die Erkenntniß der Sünde nothwendig. Diese muß aber als ein Unrecht gegen Gott, als eine Beleidigung Gottes erkannt werden. Damit ist das Motiv der Reue als Furcht vor dem Mißfallen Gottes und vor der verschuldeten Strafe gegeben und das Verlangen nach Versöhnung mit Gott und der Vorsatz der Besserung geweckt[5]. Diese Erkenntniß tritt beim Menschen in der Regel ein, sobald das Feuer der Leidenschaft ausgetobt hat, denn das Gewissen mahnt den Sünder schnell an sein Unrecht und hält ihm die zu gewärtigende Strafe vor. Die Stimme des Gewissens wird auch um so schneller die Reue über die begangene Sünde hervorrufen, je sorgfältiger der Sünder vorher sein Herz von Sünden rein zu

---

[1] *Cicero*, Ep. 1, 9, 20: Conterere eius omnes gravissimas iniurias quasi voluntaria oblivione. Die Vulgata übersetzt mit conterere das griechische συντρίβειν (שׁבר = zerbrechen): Cor contritum et humiliatum non despicies. Ps. 50, 19.

[2] Compunctio = Betäubung oder Schmerz Ps. 59, 5; Gefühllosigkeit Röm. 11, 8: Dedit illis Deus spiritum compunctionis, was die deutsche Uebersetzung von 1490 übersetzte: Den geyst der reüe, Dietenberg: einen flächlichen neidigen Geist.

[3] De imit. Chr. 1, 21. Kaulen, Handbuch zur Vulgata. 1870. S. 53. Vgl. Joel 2, 13: Scindite corda vestra. Cat. rom. de paen. 21.

[4] *Hugo*, Sent. II, 6, 10: Compunctio est in contritione cordis, quae nascitur ex recordatione praeteritorum malorum, et ex timore iudicii futuri. De sacr. II, 14, 2: Paenitentia exterior est in afflictione carnis, paen. interior est in contritione cordis. Per paen. exteriorem castigatur culpa pravi operis, per paen. interiorem emendatur culpa pravae voluntatis. Cf. *Isid. Hisp.*, Sent. 2, 12, 1: Compunctio cordis est humilitas mentis cum lacrimis, exoriens de recordatione peccati et timore iudicii.

[5] Bei den Parsen ist der Name des reuigen Bekenntnisses paitita, woraus das spätere patet entstanden ist. Es kommt von paiti-i = skr. prati-i, gegengehen, führt also zu demselben Begriff, der in den semitischen Wörtern שוב תשובה liegt. Es ist die Rückkehr von dem falschen Wege auf den rechten. Das Wort paitita, bereut, empfing also seine Bedeutung offenbar nur nach den semitischen Ansichten, daß die Reue eine Rückkehr zu Gott sei. Spiegel, Avesta. 1859. II, LIX. CXIX.

halten bestrebt gewesen ist. „David sprach zu Nathan: Ich habe schwer gesündigt wider den Herrn“ (2 Kön. 12, 13). „Es schlug dem David das Herz, nachdem das Volk gezählt war, und David sprach zu dem Herrn: Ich habe schwer gesündigt durch diese That; aber ich bitte, Herr, nimm weg die Missethaten deines Knechtes, denn ich habe überaus thöricht gehandelt“ (24, 12. 17). „Da Achab diese Worte (die Drohungen Gottes) hörte, zerriß er seine Kleider und that ein härenes Kleid an seinen Leib und fastete und schlief im Trauergewand und ging mit gebeugtem Haupt einher“ (3 Kön. 21, 27)[1]. Besonders in den Psalmen hat der königliche Sänger dem tiefen Reueschmerz zur Zeit der Noth einen tief ergreifenden Ausdruck verliehen. „Abgemattet bin ich durch mein Seufzen; jede Nacht benetze ich mein Lager, mit meinen Thränen bade ich meine Ruhestätte“ (6, 7). „Meine Sünde habe ich dir kundgethan: und meine Ungerechtigkeit nicht verborgen. Ich habe gesagt: Ich will bekennen wider mich meine Ungerechtigkeit dem Herrn . . . und du hast nachgelassen die Gottlosigkeit meiner Sünden“ (31, 5; 50, 7).

Bei der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen ist keiner dem Gebote der Buße und Reue ganz entrückt. Die Heilige Schrift enthält zahlreiche Mahnungen, Buße zu thun, um Befreiung von den Sünden zu erlangen. „Waschet euch, reiniget euch, thuet eure böse Gedanken von meinen Augen weg, höret auf verkehrt zu handeln“ (Is. 1, 16). „Kehret zurück, ein jeglicher von seinen bösen Wegen, und von euren boshaften Gedanken“ (Jer. 25, 5. Zach. 1, 4). „Thuet Buße und bekehret euch, damit eure Sünden getilgt werden“ (Apg. 3, 19). „Thue Buße über deine Bosheit und bitte Gott, daß er dir etwa den Anschlag deines Herzens vergeben werde“ (Apg. 8, 22). Jesus droht seinen Zuhörern: „Wenn ihr nicht Buße thuet, so werdet ihr alle in gleicher Weise umkommen“ (Luc. 13, 5). Und der Seher der Offenbarung warnt: „Erinnere dich nun, von wo du gefallen bist, thue Buße und vollbringe die ersten Werke; wenn nicht, so werde ich kommen und deinen Leuchter bewegen von seinem Ort, wenn du nicht Buße thust“ (2, 6). Die Buße der Niniviten wurde bei den Juden und Christen sprichwörtlich, die Reue des Judas und des Petrus wurde bei den Christen typisch für die falsche und wahre Buße.

Der wahre Büßer darf auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen. „Der Herr ist geduldig und groß an Erbarmung, der da wegnimmt Sünde und Missethat“ (Num. 14, 18). „Der Herr ist gnädig und barmherzig, langmüthig und von großer Erbarmung. Er zürnet nicht immer und ewig. Er hat uns nicht gethan nach unseren Sünden, uns nicht vergolten nach unseren Missethaten. . . . Wie ein Vater sich erbarmt seiner Kinder, so erbarmt sich der Herr über die, so ihn fürchten. Denn er erkennt, was für Geschöpfe wir sind, und gedenket, daß wir Staub sind“ (Ps. 102, 8—14). „Du erbarmst dich aller, denn du vermagst alles und bist nachsichtig gegen die Sünden der Menschen um der Buße willen“ (Weish. 11, 24; 12, 18 ff.). „Gott ist gütig und barmherzig, geduldig und von großer Erbarmung und überwindet das Böse. Wer weiß, ob er nicht umkehrt und verzeiht und Segen hinter sich läßt?“ (Joel 2, 13.) Der Herr selbst hat dem unfruchtbaren Feigenbaum noch ein Jahr

[1] Vgl. 1 Esdr. 10, 1. Judith 4, 8 ff.; 7, 18 f.; 8, 14.

Zeit gelassen, ob er nicht vielleicht noch Frucht bringe (Luc. 13, 6 ff.). „Verachtest du den Reichthum seiner Güte, Geduld und Langmuth? Weißt du nicht, daß die Güte Gottes zur Buße dich leitet?“ (Röm. 2, 4.) „Der Herr hat Geduld mit euch und will nicht, daß jemand verloren gehe, sondern daß sich alle zur Buße wenden“ (2 Petr. 3, 9).

Gott verheißt dem Sünder, der Buße thut, die Sünden nachzulassen und ihn wieder in Gnaden aufzunehmen. „Sollte ich ein Wohlgefallen haben am Tode des Gottlosen, spricht der Herr, und nicht vielmehr daran, daß er sich bekehre und lebe?“ (Ez. 18, 27; 33, 11.) „Im Himmel wird eine Freude sein über einen Sünder, der Buße thut, mehr als über 99 Gerechte, welche der Buße nicht bedürfen“ (Luc. 15, 7). Gott wartet nur, bis der Sünder zu ihm kommt. „Wenn du den Herrn, deinen Gott, suchest, so wirst du ihn finden; wenn du ihn nur von Herzen suchest und in aller Angst deiner Seele“ (Deut. 4, 29). „Gott will nicht der Seele Untergang, sondern sinnet und denket, daß nicht vollends zu Grunde gehe, wer verworfen ist“ (2 Kön. 14, 14). „Sie bekehren sich zu dem Herrn, und er söhnet sich aus mit ihnen und heilet sie“ (Ps. 19, 23). „Mit Weinen kommen sie und in Barmherzigkeit bringe ich sie zurück“ (Jer. 31, 9). „Wenn der Gottlose Buße thut über alle seine Sünden, die er begangen hat, und alle meine Gebete beobachtet und Recht und Gerechtigkeit übet, der soll leben, ja leben und nicht sterben“ (Ez. 18, 21) [1]. „Nahet euch Gott, so wird er sich euch nahen. Reiniget die Hände, ihr Sünder, und säubert die Herzen, ihr Doppelherzigen. Kasteiet euch, trauert und weinet; euer Lachen verwandle sich in Weinen und eure Freude in Traurigkeit. Demüthigt euch vor dem Herrn, so wird er euch erhören“ (Jac. 4, 8—10).

Denen, welche wahrhaft Buße thun, verzeiht Gott die Schuld und schenkt die Strafe. Zu David sprach Nathan: „Der Herr hat auch deine Sünde hinweggenommen, du wirst nicht sterben“ (2 Kön. 12, 13). Gott sagte zu Elias, dem Thesbiter, welcher dem Achab die Strafe Gottes ankündigen mußte: „Hast du den Achab nicht gesehen, wie er sich demüthigt vor mir? Dieweil er sich also demüthigte meinetwillen, will ich das Unglück nicht bringen in seinen Tagen“ (3 Kön. 21, 27 f.). „Und Ezechias demüthigte sich hernach, weil sein Herz sich erhoben hatte, sowohl er als die Einwohner Jerusalems; und deswegen kam der Zorn des Herrn nicht wider sie in den Tagen des Ezechias.“ [2] Als die Niniviten vom König bis zum Bettler in Sack und Asche Buße thaten, da erbarmte sich Gott. „Und Gott sah auf ihre Werke, daß sie sich bekehrten von ihrem bösen Wege: und es reute Gott des Uebels, das er gedroht hatte, zu thun, und er that es nicht“ (Jon. 3, 5—10).

Im Alten Testament tritt die Furcht vor der Strafe in den Vordergrund. „Die Furcht des Herrn vertreibt die Sünde: und wer keine Furcht vor Gott hat, der kann nicht gerechtfertigt werden“ (Sprichw. 1, 27 f.). „In allen deinen Werken gedenke an die letzten Dinge, so wirst du in Ewigkeit nicht sündigen“ (7, 40). Aber diese Furcht gründet sich auf die Ehrfurcht

---

[1] Vgl. Deut. 30, 1—3. 1 Kön. 7, 3. 3 Kön. 8, 33 f. 49 f. 2 Chron. 7, 14; 12, 7; 15, 4; 34, 27. Js. 45, 2; 55, 7. Jer. 26, 13; 36, 3.

[2] 2 Chron. 32, 26; 33, 12 f. 1 Esdr. 10, 1 ff. Judith 4, 8 ff.

vor der erhabenen Majestät des allmächtigen und heiligen Gottes, welchem der Mensch alles verdankt, auf das Bewußtsein der eigenen Ohnmacht und Ungerechtigkeit und führt zur Verdemüthigung vor Gott, zum wahren Seelenschmerz und zum Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und Gnade. Im Neuen Testament gilt die Furcht vor dem, welcher Leib und Seele in die Hölle stürzen kann, vor dem Richter über Gute und Böse gleichfalls als mächtiges Motiv für die Vermeidung der Sünde und für die Uebung wahrer Buße; aber das Vertrauen auf den Erlöser, welcher sein Leben für die Sünden der Welt dahingegeben hat, die Liebe zu dem Vater, welcher seinen eingebornen Sohn in die Welt gesandt hat, verwandelt diese Furcht in das Gefühl der kindlichen Ehrfurcht. Die Erzählung von der salbenden Sünderin zeigt, welche Eigenschaften die echte Reue haben muß. Die öffentliche Sünderin verdemüthigte sich vor den selbstgerechten Pharisäern, stellte sich zu den Füßen Jesu, benetzte sie mit ihren Thränen, küßte und salbte sie. Nur der tiefste Reueschmerz, das unbedingte Vertrauen und die unbegrenzte Liebe zum Herrn konnte sie zu diesen Aeußerungen ihres aufgeregten Seelenzustandes bewegen. Deshalb hatte sie das Glück, aus dem Munde des Herrn die tröstlichen Worte zu vernehmen: „Deine Sünden sind dir vergeben", „dein Glaube hat dir geholfen, gehe hin im Frieden." Ihr sind die vielen Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat; wem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig.

In der Parabel vom verlorenen Sohn hat der Herr eine tief psychologische Erklärung der Entstehung der Sünde und des Ganges der Rechtfertigung gegeben. Er zeigt, wie die Fügungen Gottes den verlorenen Sohn allmählich zur Erkenntniß seines Unrechts führten. Zuerst war es das irdische Unglück, welches ihn an den Ueberfluß im Hause seines Vaters erinnerte, aber alsbald wurde er sich auch des Unrechts bewußt, das er durch seine leichtsinnige Handlungsweise gegen seinen Vater begangen hatte. Das Unrecht gegen den Vater war aber zugleich ein Unrecht gegen den Himmel. Der Reue folgte der Vorsatz, zum Vater zurückzukehren und ihn um Verzeihung zu bitten. Er wollte ihm bekennen: „Vater, ich habe gesündigt und bin nicht mehr werth, dein Sohn zu heißen. Halte mich nur wie einen der geringsten deiner Knechte." Der Vater nahm ihn aber mit offenen Armen auf.

Die Väter haben sich an diese Aussprüche und Beispiele der Heiligen Schrift angeschlossen, um die Nothwendigkeit, die rechte Bethätigung und die Bedeutung der Reue darzustellen. Weil die Heilige Schrift allgemein von der Buße handelt und die Mittelursachen überspringend die Verzeihung unmittelbar auf Gott zurückführt, so sind auch die Väter namentlich durch das Beispiel Davids und Petrus'[1] veranlaßt worden, die Sündennachlassung der Reue ohne weiteres folgen zu lassen. Ihre Aussprüche über die Reue sind aber so zahlreich, daß sie kaum in Kürze zusammengestellt werden können. Wir könnten gleich mit der ältesten Schrift, dem Brief des römischen Clemens, beginnen. Nachdem er an das Blut Christi, welches, für unser Heil vergossen, der ganzen Welt die Gnade der Buße gebracht habe, erinnert hat, zeigt er am Beispiel Noe's und Ninive's das allgemeine Gesetz der Buße für alle Zeiten. So

---

[1] *Ambros.* in Luc. 10, 88. *Maximus Tur.*, De paen. Petri et ostiaria ancilla Hom. 53. Vgl. Gietl, Die Sent. Rol. S. 245.

haben es auch die vom Geiste Gottes inspirirten Diener der Gnade verkündigt [1]. Weil aber Gott wollte, daß alle seine Geliebten der Buße theilhaftig werden, so hat er diese Aussprüche durch seinen allmächtigen Willen bekräftigt. „Daher wollen wir seinem erhabenen und herrlichen Willen Gehorsam leisten und flehentlich seine Barmherzigkeit und Güte anrufen, zu seiner Güte eilen und uns bekehren, indem wir die eiteln Werke, den Streit und die Eifersucht, welche zum Tode führt, verlassen." [2] Der Verfasser des dem Anfang des zweiten Jahrhunderts angehörigen Testaments der zwölf Patriarchen sagt: „Die wahre Gott wohlgefällige Buße tödtet den Ungehorsam, verscheucht die Finsternisse, erleuchtet die Augen, verleiht der Seele Erkenntniß, führt die Erwägung zum Heil." [3] Nach Hermas ist die Buße die Verdemüthigung und der Schmerz der Seele mit dem Vorsatz, nicht mehr zu sündigen. „Der, welcher Buße thut, muß seine Seele quälen und stark demüthigen in all seinem Thun und sich in mannigfachen Leiden zerknirscht (zerreiben). Wenn er diese Leiden, welche über ihn kommen, ertragen hat, so wird sich wohl der, welcher alles erschaffen und befestigt hat, seiner erbarmen und ihm Heilung gewähren." [4] „Und dies besonders, wenn er sieht, daß das Herz des Sünders von jedem bösen Werke rein ist."

Belehrend über die Anschauungen der alten Kirche sind die Verhandlungen der karthagenienſischen und römischen Kirche über die Behandlung der Gefallenen. Die römischen Presbyter (Novatian) schreiben an Cyprian: „Solchen aber, bei denen wegen dringender Todesgefahr kein Aufschub zulässig ist, soll man erst nach geschehener Buße und nach oftmaliger reumüthiger Beicht (acta paenitentia et professa frequenter suorum detestatione factorum) ihrer Thaten, wenn sie unter Thränen, Seufzern und Wehklagen trauernd Zeichen eines wahrhaft bußfertigen Sinnes gegeben haben, behutsam und sorgfältig zu Hilfe kommen, wenn nach menschlicher Betrachtung keine Hoffnung des Lebens mehr vorhanden ist." [5] Cyprian verlangt eine Buße „veris doloribus, ieiuniis, fletibus, planctibus." [6]

Der hl. Chrysostomus widmete der Buße eine Anzahl besonderer Homilien und ergreift in anderen Homilien oft die Gelegenheit, dem Sünder scharf zum Herzen zu sprechen. Er verlangt Thränen (Petrus), Bekenntniß, Demuth, Gebet, Almosen [7]. Die erste Bedingung ist die Erkenntniß nicht bloß der allgemeinen Sündhaftigkeit, sondern der einzelnen Sünden. Wenn diese vorhanden wäre, so wäre alles gethan. „Denn wie derjenige, welcher zur Thüre hineingekommen, sich drinnen befindet, so verhält es sich auch mit dem, welcher seine eigenen Sünden erwägt. Wenn er dieselben täglich überdenkt, wird er gewiß auch zu ihrer Heilung gelangen. Wenn er aber sagt, ich bin ein Sünder, aber nicht nach Art und Gattung erforscht, so daß er sagen kann, diese und jene Sünde habe ich begangen, so wird er nie (zu sündigen) aufhören; er wird zwar immer beichten, nimmer aber auf wirksame Besserung sinnen. Denn

---

[1] Ez. 18, 30; 33, 12. Ps. 102, 10. 11. Is. 1, 18. Jer. 3, 19.
[2] Cap. 9. 48. Cf. *Ignat.*, Ad Philad. 8. Smyrn. 4.
[3] Cap. 9, 5. Vgl. Probst, Sacram. S. 307.
[4] Sim. 7. [5] Ep. 30, 8. [6] De laps. 29.
[7] De paen. 2, 3; 3, 5; 7, 5. In II. ep. ad Cor. Hom. 4, 6.

ist der Anfang gemacht und der Eingang gezeigt, so wird das übrige unfehlbar folgen, sind ja Anfang und Beginn immer beschwerlich."[1]

Der hl. Augustinus sagt, unter allen Vernünftigen gelte es als selbstverständlich, daß die Reue über die Sünde nützlich sei. Es sei dies eine Stimme der Natur; ohne sie würden wir zu Grunde gehen. Es kann zwar einer sagen, er sündige nicht, aber es wird keine Roheit zu behaupten wagen, man dürfe keine Buße thun, wenn man gesündigt habe[2]. Ohne Reue gibt es keine Besserung. „Glaube nicht, daß jemand vom Irrthum zur Wahrheit oder von irgend einer, sei es großer oder kleiner Sünde, zur Besserung ohne Reue (paenitentia) übergehen kann."[3] „Das heißt nämlich wahrhaft Gott seine Sünden beichten, die Sünden verlassen und von den früheren Vergehen nichts übrig haben als die Reue. Der bekennt Gott gut und nützlich seine Sünden, der sie, wenn er sie auch mit den Lippen verschweigt, mit Seufzen bekennt, der nicht sowohl mit Worten als mit Thränen erklärt, gesündigt zu haben."[4] Bei der Buße kommt es weniger auf die Zeit als auf den Schmerz an (Ps. 50, 19). Weil aber meistens der Schmerz eines fremden Herzens dem andern unbekannt ist und nicht durch Worte oder irgendwelche Zeichen zur Kenntniß anderer gelangt, so werden von den Vorstehern der Kirche Zeiten der Buße festgestellt[5]. Gott ist denen nahe, welche ihr Herz zerreiben[6].

Gregor der Große lehrt: „Buße thun heißt die vollbrachten Uebel beweinen und die zu beweinenden Uebel nicht mehr vollbringen."[7] Ja es genüge dies nicht, vielmehr soll, wer sich erinnert, daß er Unerlaubtes gethan habe, sich bemühen, sich von einzelnem Erlaubten zu enthalten, insofern er dadurch seinem Schöpfer genugthut, daß er, wenn er das Verbotene gethan, sich nun auch das Erlaubte versagen soll, und sich im Kleinsten tadle, wenn er sich erinnert, daß er im Größten gefehlt habe. Die Buße ist ihm ein sacrificium compunctionis, von dem es heißt, sacrificium Deo spiritus contribulatus (Ps. 50, 19), eine maceratio carnis. Er preist denjenigen glücklich, der keine Furcht mehr vor dem Gerichte Gottes zu haben braucht, weil er schon den barmherzigen Gott, welcher seine Sünden barmherzig nachläßt, mit dem ganzen Affect des Geistes liebt. Denn die Liebe verbannt die Furcht. Die Wärme der Liebe befreit uns von der Schuld der Lauheit und Kälte.

Insbesondere betonen die griechischen Väter, welche die Strafe als die schwerste Folge der Sünde betrachten, die Besserung durch die Reue. Christus hat durch sein Werk die früheren Sünden getilgt, durch sein Beispiel aber uns gezeigt, wie wir in Zukunft die Sünden meiden sollen. „Für die früheren Sünden gibt Gott Verzeihung, für die folgenden jeder sich selbst."[8] Die

---

[1] In ep. ad Hebr. Hom. 9, 5. Cf. 31, 3.

[2] De duab. an. 14. Cf. *Ambros.*, De paen. 2, 6. Ambrosiaster (ad II. Cor. 2, 7) erklärt das von Luther benützte Sprichwort: Optima paenitentia vita nova. *Bellarm.* l. c. 2, 5 (III, 510).

[3] Ep. 93, 55. [4] Serm. 171. (N. B. I, 385). Langen a. a. O. S. 175 f.

[5] Enchir. 65. Serm. 19, 2: Quid est paenitentia, nisi sua in se ipsum iracundia?

[6] Qui obtriverunt cor (Vulg. qui tribulato sunt corde. Ps. 33, 19): tritura cordis, pietas, humilitas. Qui se conterit, irascitur sibi; se habeat iratum, ut illum habeat propitium ; se habeat iudicem, ut illum habeat defensorem. Ps. 74. S. 1. n. 2,

[7] Hom. 34. in Evv. 15. Cf. in Ezech. II. Hom. 10, 19.

[8] *Clem. Alex.,* Quis dives 40. Cf. Strom. II, 14, 58.

christliche Lehre von Gnade und Verzeihung soll keinen Freibrief für die Sünde geben, sondern das Streben des Menschen nach Heiligkeit und Vollkommenheit in der Nachahmung befördern. Es genügt auch nicht, daß man zwar die einzelnen begangenen Sünden bereut, aber dafür an anderen sein Wohlgefallen hat, denn wahre Reue kann überhaupt nicht neben dem Affect der Sünde bestehen.

Die Eigenschaften der Reue sind hiermit schon angedeutet. Sie muß eine Reue über die Sünden als solche, nicht bloß über ihre zeitlichen und ewigen Folgen sein. Denn die Sünde ist eine Beleidigung Gottes, die nur durch Verzeihung des Beleidigten dem Reumüthigen nachgelassen werden kann. Wer nicht um Gottes willen seine Sünden bereut, nur eine natürliche, nicht eine übernatürliche Reue hat, kann nicht auf Sündennachlassung rechnen. „Wer wegen zeitlicher Güter Gott sucht, sucht nicht Gott, sondern diese. Auf diese Weise wird Gott durch knechtische Furcht (timor servilis), nicht durch freie Liebe (dilectio liberalis) geehrt. So wird also Gott nicht verehrt, denn das wird verehrt, was geliebt wird. Daher ist Gott, weil er größer und besser als alles ist, mehr als alles zu lieben, auf daß er verehrt wird." [1] „Wer wegen jener irdischen Dinge das Gesetz Gottes aufnimmt, der ist ein Erbe des Alten Testaments." [2] Die innere Gesinnung, nicht das äußere Werk ist entscheidend. „Was die äußeren Handlungen anbelangt, so stehlen sowohl die nicht, welche die Strafe fürchten, als auch die, welche die Gerechtigkeit lieben. Deshalb stehen sie einander mit Beziehung auf die Hand gleich, mit Beziehung auf das Herz ungleich, gleich im Werk, ungleich im Willen." [3] „Durch die Thränen der Zerknirschung sollen wir nichts Irdisches, nichts Vergängliches suchen. Er allein soll uns genügen, der alles gemacht hat. Erheben wir uns im Verlangen über alles, damit wir den Geist auf Eines hin sammeln, nicht mehr von Furcht vor Strafen, nicht mehr von der Erinnerung an die Sünden, sondern von der Flamme der Liebe entzündet, wollen wir in Thränen mit dem Wohlgeruch der Tugenden brennen." [4] Freilich ist der Mensch nie ganz sicher, ob er hinlänglich Buße gethan hat, „inter spem ac formidinem sollicita (mens) trepidat" [5]. Wenn wir aber unsere Vergehen nicht durch die Buße lösen, so bleiben sie für das letzte Gericht aufbewahrt. . . . Wenn wir für das Böse, das wir gethan, durch die Geißel der Zucht gerieben werden (atterimus) und dieses in Buße beweinen, so besiegelt und heilt Gott unsere Ungerechtigkeit [6].

Als äußern Ausdruck der Bußgesinnung geben die Väter in der Regel nach den Aussprüchen des Alten Testaments Thränen und Seufzer und Werke der Barmherzigkeit an. Wie alles, was die Seele in ihrer Tiefe erfaßt, nach einem äußern Ausdruck ringt, um dadurch gleichsam von der Seele gelöst zu werden, so offenbart sich auch der tiefe Seelenschmerz in äußeren Acten und Bußübungen. Die Bußdisciplin der Kirche hat gerade die Absicht gehabt, durch die Bußhandlungen die Verdemüthigung und Zerknirschung des Büßers zu fördern und zur Genugthuung mitzuwirken. Der hl. Gregor bemerkt:

---

[1] *Aug.*, In Ps. 77, 20. [2] *Aug.*, De gestis Pelag. 5. [3] *Aug.*, In Ps. 77, 10.
[4] *Greg. M.*, In Ezech. II. Hom. 10, 21. In Evv. Hom. 33, 4.
[5] Id., Mor. 4, 36, 71. [6] Id. l. c. 12, 17, 21.

„Es geschieht mitunter, daß die Absicht das eine in das Innerste verschließt, das andere durch die Aeußerung des Gedankens offen zeigt. Denn oft belügt sich der Geist selbst und redet sich ein, das gute Werk zu lieben, obwohl er es nicht liebt, die Ehre der Welt nicht zu lieben, obwohl er sie liebt." [1] Deshalb verlangt er vom Büßer, daß er mit der der Zerknirschung entsprechenden Strenge das zu tilgen suche, was er mit dem Munde bekenne, in der Frucht, nicht in den Blättern oder Zweigen könne man die Buße erkennen. Pseudo-Augustinus drängt entschieden darauf, daß man auch einen äußern Reueschmerz erstreben soll. Wer über zeitlichen Verlust weine, aber über die Sünde nicht, der habe ein schuldhaft hartes Herz [2].

Die Scholastiker übernahmen den Ausdruck contritio und die Sache von den Vätern [3]. Der Magister und seine unmittelbaren Schüler wertheten die contritio s. compunctio cordis als tiefen, von Liebe zu Gott erfüllten Reueschmerz so hoch, daß sie in der Regel die Sündenvergebung auf Grund der Reue vor der Beicht eintreten ließen (Ez. 18, 21. 22; 33, 12. 15), wobei sie mit mehr oder weniger Bestimmtheit die Absicht zu beichten voraussetzten. Doch kennen Lombardus und Peter von Poitiers die Reue auch als einen Theil des Sacraments der Buße. Eine Unterscheidung zwischen dieser sündentilgenden Reue und einer geringern, welche erst in Verbindung mit dem Sacrament zur Verzeihung der Sünden führt, finden wir zuerst bei Alexander von Hales [4], der zunächst die ganze alte Lehre über die sündentilgende Kraft der durch die Gnade informirten Contritio vorträgt, aber dann zwischen einer Reue, welche der Vergebung nicht zeitlich, sondern sachlich vorangeht bezw. mit der Einflößung der Gnade zusammenwirkt, und einer Reue, welche der Vergebung nachfolgt, unterscheidet. Jene bezeichnete man als „motus instantaneus doloris", diese als „actus successivus" [5]. Diese Unterscheidung führte zur Gegenüberstellung der Contritio und Attritio [6], welche Alexander als etwas

---

[1] Regul. Past. 1, 9. In Evv. Hom. 30, 1. Cf. *Isid. Hisp.*, Sent. II, 13.

[2] De vera et falsa paen. 9, 24. Cf. *Aug.*, Serm. 65, 6 (7).

[3] *Hugo*, Sent. II, 6, 10 (oben S. 544). Gietl, Die Sent. Rol. S. 243 ff. 247: Dicimus ergo, quod peccatum, i. e. culpa remittitur in cordis contricione, remittitur quoque in oris confessione operisque satisfactione, sed aliter in cordis contricione remittitur, i. e. penitus aboletur, in oris confessione operumque satisfactione remittitur, i. e. remissum monstratur. 248: Qui tempus habet et non confitetur nec satisfacit, inutilis sibi erit cordis contricio, que sola sufficit, si confitendi et satisfaciendi tempus defuerit.

[4] De paen. q. 17. m. 1. a. 1. § 1: Contritio, quae est dissensus, est dolor per essentiam. § 2: Dissensus (voluntatis) est de essentia contritionis, passio autem ipsa est effectus illius. M. 2. a. 3: Contritio est dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi. Cf. *Isidor.*, Sent. II, 12, 3: Geminam esse compunctionem, qua propter Deum anima cuiusque electi afficitur, i. e. vel dum operum suorum mala considerat, vel dum desiderio vitae aeternae suspirat.

[5] M. 4. a. 7. § 3.

[6] Atterere = anreiben, verreiben. Vgl. Js. 53, 5: Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra. Augustinus sagt atterenda superbia wie confringenda superbia (Exp. in Gal. 25). Estius sagt, die Attritio sei von den Scholastikern ersonnen worden, um einen unvollkommenen Sündenschmerz zu bezeichnen. „Sicut enim in corporibus attritum dicitur, quod aliquo modo, nempe forinsecus tantum, laesum est aut comminutum; contritum vere, quod totum intus et foris fractione in minima resolutum est, ita in spiritualibus attritio ab illis dicta

Bekanntes voraussetzt. Beide bilden wohl den gleichen motus nach ihrer Natur, aber der Anstoß kommt im einen Theil von der gratia gratis data und bewirkt die attritio, im andern Theil von der gratia gratum faciens und bewirkt die contritio [1]. Die Attritio erstreckt sich nur auf einige Sünden und hat noch den Willen zu anderen; wenn aber die Gnade eingegossen wird, so wird der Büßer auch zerrieben (conteritur), gibt jenen bösen Willen auf und hat einen Reueschmerz über alle Sünden. Für gewöhnlich muß diese Attritio der Contritio vorangehen, um die Vorbereitung der Rechtfertigung unsererseits zu bewirken (Zach. 1, 4), wie von seiten Gottes die heiligmachende Gnade zur Rechtfertigung nothwendig ist. Daher ist zum Sacrament der Buße ein dreifacher Schmerz erforderlich: dolor attritionis, dolor contritionis sacramentalis, dolor satisfactorius [2]. Der Attritio folgt die fides informis, der Contritio die fides formata, die Attritio entsteht aus der knechtischen Furcht, die Contritio aus der mit Liebe verbundenen Furcht (timor initialis, filialis). Die Attritio kann in die Contritio verwandelt werden, indem der Habitus, aus welchem der Act der Attritio hervorgeht, informirt wird. Dieser Zustand ist das in der Seele begründete Mißfallen an der Sünde, aus welchem verschiedene Regungen aufsteigen. Insofern geht die Attritio aus dem ungeformten Glauben hervor, der, wenn er sich auch auf die Strafe bezieht, doch den Willen zur ewigen Belohnung hinneigen kann. Dieser Glaube erzeugt eine Attritio, welche zur Contritio werden kann, weil ein gemeinsamer bleibender Grund, die Beziehung auf das Uebernatürliche, vorhanden ist. Die Contritio wird aber erst vollkommen durch die sacramentale Beicht [3]. Wilhelm von Paris und Albertus haben diese Lehre aufgenommen, so daß dieselbe seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts als wesentlicher Theil des Bußsacraments eingeführt wurde.

Bonaventura bekämpft zunächst die Meinung, als ob durch die Contritio mit dem Vorsatz zu beichten die Schuld getilgt werde, durch die Beicht selbst aber nicht, weil so die Schlüsselgewalt in proposito mehr vermöchte als in re, sodann sucht er zu zeigen, daß auch im Sacrament die Schuld auf Grund der Bitte und Reue erlassen werde. Er glaubt, wenn einer mit der Attritio zur Beicht hinzugehe, so müsse diese, falls sie nicht heuchlerisch (ficta) sei, von selbst zur Contritio werden [4]. Zum Empfang des Sacraments ist es nicht nothwendig, daß man die Liebe oder die Disposition zu der zureichenden Liebe wirklich habe, sondern es genügt, wenn man sie wahrscheinlich hat. Diese Disposition ist die Attritio, die oft wegen der nachfolgenden Beicht und Absolution durch die Gnade informirt wird, damit sie eine Contritio wird, oder damit auf sie diese folgt [5].

---

est imperfecta quaedam et aliquo usque tantum progressa paenitentia, contritio vero paenitentia intima et perfecta. Sent. IV. D. 16. § 9. Cf. *Thom.*, Suppl. 1, 1. Cat. rom. de paen. 21.

[1] M. 5. a. 1. [2] L. c. a. 2.

[3] Q. 14. m. 2. a. 1. Cf. M. 4. a. 1. Tournely a. a. O. S. 120 f. Schäzler a. a. O. S. 353.

[4] Sent. IV. D. 18. p. 1. a. 2. q. 1. Cf. Compendium totius theol.: Contritio est dolor voluntarie pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi . . . Differentia autem est inter attritionem et contritionem, sicut inter formale et formatum secundum quod dicitur de fide informi et formata. Utrum autem attritio fiat contritio, distinguendum est. 6, 24. Vgl. S. 526. 540.

[5] L. c. D. 17. p. 2. a. 1. q. 4. Comp. 6, 24.

Es genügt also, wenn man sich wahrscheinlich (probabiliter, secundum probabilitatem) auf die Gnade durch die Verabscheuung (detestatio) aller Sünden disponirt. Geschieht dies nicht oder besteht gar der Wille, zu sündigen, so begeht man eine Todsünde, weil man das Sacrament vereitelt.

Der hl. Thomas rechnet die Contritio zu den wesentlichen Theilen des Sacraments und definirt sie als Seelenschmerz wegen der Sünden mit dem Vorsatz der Beicht und der Genugthuung [1]. Ueber das Verhältniß der Attritio zur Contritio gibt er auch die gewöhnliche etymologische Erklärung von der weniger oder mehr intensiven Zerreibung. Die Attritio ist das unvollkommene, die Contritio das vollkommene Mißfallen über die begangenen Sünden [2]. Dagegen verneint er die Frage, ob die Attritio zu einer Contritio werden könne. Denn die Erklärung von der fides informis, welche fides formata werden könne, treffe nicht zu, weil sie nur für den habitus fidei, nicht für den actus gelte; denn der actus fidei informis gehe vorüber und bleibe nicht, wenn die Liebe komme. Die Attritio und Contritio bezeichnen aber nicht einen habitus, sondern einen actus. Die habitus der eingegossenen Tugenden können nicht unformirt sein, da sie die Liebe erlangen. Daher ist vor dem Eingießen der Gnade kein Habitus vorhanden, aus welchem nachher der Act der Contritio erweckt werden könnte [3]. Dagegen gilt die Contritio cum voto sacramenti als res et sacramentum [4].

Duns Scotus hat die Lehre von der Attritio noch weiter als Alexander und Bonaventura ausgebildet, indem er zwei Wege für die Vergebung der Sünden empfahl, den Weg der Attritio mittelst des meritum de congruo und den Weg des Bekenntnisses. Ihm ist die Reue nicht Theil des Sacramentes, sondern nur die nothwendige Bedingung zu dessen Wirksamkeit. Die folgende Zeit hat zwischen den beiden Richtungen, der thomistischen und scotistischen, hin und hergeschwankt. Die Thomisten haben beinahe die Nothwendigkeit der Contritio für die Sündennachlassung gefordert, die Scotisten der Attritio eine große Ausdehnung gegeben. Doch hielten sie in der Regel die Beziehung zum Sacrament aufrecht, indem sie eine Verwandlung der Attritio in die Contritio lehrten. Aber sie gingen hier wieder auseinander. Die einen machten nur einen graduellen Unterschied zwischen beiden mit Rücksicht auf die Intensität des Motivs (der Liebe), andere nahmen einen specifischen Unterschied

---

[1] Suppl. q. 1. a. 1: Contritio est dolor, pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi [2] L. c. a. 2 ad 2.

[3] Vgl. oben S. 526 ff. und Suarez (De paen. D. 5. S. 3). Er glaubt, in dieser berühmten Frage der Scholastiker nur die Conclusion ziehen zu dürfen. Dicendum ergo est, proprie et in rigore loquendo, attritionem non posse fieri contritionem. Dagegen könne der attritus ein contritus werden.

[4] S. th. III, 84, 1. Dies ist der Grundgedanke der Lehre von der Contritio überhaupt, nur wurde er früher nur angedeutet und später sehr scharf formulirt. Deshalb ist es kein fremder Gedanke, daß bei der sacramentalen Buße das hinzutretende Sacrament die nicht vollkommene Reue ergänze. Von einer „Verkehrung in schlimmster Weise, deren Keime freilich schon bei Thomas zu finden sind“ (Harnack a. a. O. III, 502), könnte hinsichtlich der partes paenitentiae nicht einmal die Rede sein, wenn einzelne äußerliche und extreme Auffassungen späterer Scholastiker ohne weiteres für die katholische Lehre genommen würden. Die Reue spielt trotzdem im katholischen Bußwesen eine größere Rolle als im protestantischen.

an, indem sie für die Contritio die vollkommene Liebe, für die Attritio die Hoffnung als Motiv betrachteten. Nach der ersten Meinung wird das Mangelnde der Attritio durch das Sacrament ergänzt, nach der zweiten ist aber eine Umwandlung an sich nicht möglich. Daher wurde das Axiom von der Umwandlung nur so verstanden, daß entweder zu der Hoffnung die Liebe hinzukomme oder durch das Sacrament die heiligmachende Gnade eingegossen werde, welche kraft ihres Wesens die wahre und vollkommene Liebe ist. Indem die meisten Theologen [1] der Contritio gleichsam einen Rechtstitel für die Sündenvergebung zusprachen und ein meritum de congruo annahmen, beeinträchtigten sie den objectiven Charakter des Sacraments und erweckten den Schein des Semipelagianismus [2].

Die Reformatoren warfen der Scholastik Semipelagianismus vor und verwarfen ihrerseits das Sacrament der Buße und ließen bloß die Gewissensbisse und das neue Leben als Buße gelten [3]. Luther und Calvin haben die Reue, welche der Rechtfertigung vorausgeht, abgewiesen. Nach Calvin ist die Buße ganz eine Frucht des rechtfertigenden Glaubens, also nicht zur Erlangung der Rechtfertigung nothwendig. Luther will nach Jer. 23, 29 nur eine passive Contritio anerkennen [4], dennoch erklärt er, daß bei jeder Absolution die Contritio die Vergebung bewirke; aber er geht davon aus, daß der Glaube nicht ohne Contritio sein könne. Wenn auch einzelne (Melanchthon, Chemnitz) eine dem Bekenntniß vorausgehende Reue für nothwendig halten, so verlegen sie doch das wesentliche Moment in den rechtfertigenden Glauben allein. Sie halten also die Buße für nothwendig, wollen aber die Contritio nicht als Ursache der Nachlassung gelten lassen, während katholischerseits dieselbe in doppelter Weise als solche gilt, nämlich weil sie auf die Rechtfertigung disponirt und die Nachlassung der Sünden erwirkt [5].

Das Tridentinum hatte daher Veranlassung, sich über die Contritio und ihr Verhältniß zur Attritio und zum Sacrament näher zu erklären. Nachdem es mit den Vätern und Scholastikern den Grund aller Reue in der zuvorkommenden Gnade anerkannt hat, definirt es die Contritio, welche unter den drei Theilen der Buße den ersten Platz einnimmt, als „animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero“ [6]. Diese Reue, welche zu jeder Zeit für die Nachlassung der Sünden nothwendig war, bereitet aber den Sünder nur dann zur Nachlassung der Sünden vor, wenn sie mit dem Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes und dem Gelübde, das übrige, was zum Sacrament der Buße nothwendig ist, zu erfüllen, ver-

---

[1] Bellarmin a. a. O. 2, 12 (III, 510): Lombardus, Thomas, Albertus, Scotus, Gabriel u. a.; von Neueren Vega. Dagegen Capreolus, Soto.

[2] Den Vorwurf eines pelagianischen Zuges macht Victoria dieser Richtung. Vgl. Schäzler a. a. O. S. 381.

[3] Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rostock 1887 erkennt in dem Durchbrechen des scholastischen Begriffes der Contritio den entscheidenden Punkt für die Neubildung einer Luther'schen Theologie.

[4] Art. Smalc. III, 3, 2. p. 320: Conscientiae cruciatus, vera cordis passio et sensus mortis.

[5] Bellarmin a. a. O. 2, 10 (III, 517. 520).

[6] S. 14. cap. 4. Cf. *Eugen. IV.:* Ad quam (sc. contritionem) pertinet, ut doleat (paenitens) de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero. *Thom.*, Opusc. 4 (7).

bunden ist. Sie besteht nicht bloß im Aufhören der Sünde, im Vorsatz und Beginn eines neuen Lebens, sondern enthält auch die Verabscheuung des alten Lebens. Die starken Stellen des Alten Testaments über die Verwünschung der Sünden lassen keinen Zweifel darüber, daß die Bußklagen aus einem heftigen Haß des vorherigen Lebens und einer ungeheuern Verwünschung der Sünden entsprungen sind. Wenn aber diese Contritio bisweilen, sofern sie durch die Liebe vollkommen ist, den Menschen mit Gott versöhnt, ehe er wirklich das Sacrament empfängt, so kann doch diese Versöhnung nicht der Reue allein sine sacramenti voto zugeschrieben werden.

In betreff der unvollkommenen Reue (contritio imperfecta), welche Attritio genannt wird, weil sie entweder aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde oder aus der Furcht vor der Hölle und ihren Strafen gewöhnlich hervorgeht, erklärt die Synode, daß dieselbe, wenn sie den Willen zu sündigen ausschließe und mit der Hoffnung auf Verzeihung verbunden sei, nicht nur den Menschen nicht zu einem Heuchler oder noch mehr zu einem Sünder mache, sondern vielmehr ein Geschenk Gottes und ein Antrieb des Heiligen Geistes sei, der zwar noch nicht einwohne, sondern bloß bewege, auf daß die Buße, durch ihn unterstützt, sich den Weg zur Gerechtigkeit bereite. Wenn sie auch nicht ohne das Sacrament der Buße den Sünder zur Gerechtigkeit führen könne, so disponire sie doch zur Erlangung der Gnade im Sacrament. Als Beispiel diene die Buße der Niniviten. Deshalb werden fälschlich die katholischen Schriftsteller geschmäht, als ob sie gelehrt hätten, das Sacrament der Buße verleihe ohne gute Regung den Empfang der Gnade. Dies habe die Kirche Gottes nie gelehrt noch gedacht. Ebenso falsch sei es, zu behaupten, daß die Reue abgepreßt und gezwungen sei, nicht frei und willig [1].

Das Tridentinum hat den Zusatz „über alles“ (super omnia) für die caritas perfecta nicht aufgenommen, um die scholastische Streitfrage über die Liebe Gottes in der unvollkommenen Reue oder nothwendigen Attritio nicht zu entscheiden [2]. Doch hat es bemerkt, daß der Unterschied zwischen beiden in den Motiven zu suchen sei. Die Attritio hat die Furcht und Hoffnung, die Contritio die Liebe zum Motiv. Die Scholastiker gebrauchten dafür den allgemeinen Ausdruck Liebe (amor) und charakterisirten letztere als amor caritatis s. amicitiae et benevolentiae, erstere als amor concupiscentiae. Die Synode sagt auch nicht ausdrücklich, daß die Attritio für das Sacrament genüge, denn das ursprünglich vorgeschlagene sufficere wurde mit Rücksicht auf die Schulcontroverse ausgelassen. Ja sie behandelt hier die Reue nicht als einen constituirenden Bestandtheil des Sacraments, sondern nur als ein nothwendiges Erforderniß für die Buße. Doch ist stillschweigend die Meinung, als ob die Contritio nothwendig sei, beseitigt. Ein Canon, der gegen die These, daß die Sünden durch die Contritio getilgt werden, vorbereitet worden war, wurde unterdrückt, als man erfahren hatte, daß Cajetan und Adrian für dieselbe eintreten. Ebenso war in der Lehre von der Rechtfertigung die Liebe als Motiv der Vorbereitung erst nachträglich auf das Verlangen einzelner Väter aufgenommen [3] und die Contritio ausgelassen [4] worden, um nicht die

[1] L. c. cap. 4. can. 5. Cf. Error. Luth. 6. *Denz.* l. c. n. 630.
[2] Cf. *Vega* ad S. 6. cap. 6 bei Tournely a. a. O. S. 121.
[3] S. 6. cap. 6. [4] S. 6. cap. 14.

Meinung zu erwecken, als ob die Attritio von den Theilen der Buße ausgeschlossen sei. Die Verurtheilung der 71. These des Bajus entspricht der Darstellung des Tridentinums [1].

Der Katechismus schließt sich formell an das Tridentinum an und betont namentlich auch, wie dieses, im Gegensatz zu Luther, die Beziehung der Reue auf die begangenen Sünden. Doch warnt er vor dem Mißverständniß, daß der Schmerz nothwendig ein sinnlicher sein müsse. Dagegen verlangt er, daß der höchste und größtmögliche Schmerz über die begangenen Sünden zu erwecken sei, weil die vollkommene Reue der vollkommenen Liebe, welche aus ganzem Herzen u. s. w. zu erwecken sei, gleichkomme und die Sünde das größte Uebel sei. Doch sei die Reue auch wahr und wirksam, wenn sie nicht vollkommen sei; denn es sei dem Menschen oft nicht möglich, den höchsten Grad zu erreichen, da wir vom Sinnlichen mehr ergriffen werden als vom Geistigen. Den Ausdruck attritio vermeidet aber der thomistische Katechismus.

Der Streit über die Beschaffenheit der Reue dauerte noch länger fort. Victoria suchte den Zusammenhang der Lehre des Tridentinums mit der frühern Darstellung nachzuweisen. Er findet gerade darin die Bedeutung des neuen Weges im Evangelium, daß die Nachlassung der Sünden im Bußsacrament gesichert sei, die objective Wirksamkeit des Sacraments sich in der wirklichen Nachlassung der Sünden offenbare, dieselbe nicht irgendwie schon voraussetze. Uebrigens will er doch der Meinung, daß die Beseitigung des Hindernisses für den Empfang des Sacraments genüge, nicht das Wort sprechen, vielmehr bevorzugt er die alte Ansicht, daß der heilsame Empfang des Sacramentes die vollkommene Reue voraussetze, nur betont er weniger die Tilgung der Sünden als das reine Gewissen, das auch bei einer unvollkommenen Reue bestehen könne. Die „neue Theorie", der zufolge die bloße Furcht vor den Höllenstrafen als Motiv genüge, läßt er nicht gelten, denn er hält eine Aussöhnung mit Gott ohne einen Act der Liebe für unmöglich [2]. Soto und Vega sagten, die Lehre, daß die Attritio durch das Sacrament zur Contritio werde,

---

[1] Per contritionem etiam cum caritate perfecta et cum voto suscipiendi sacramentum coniunctam, non remittitur crimen, extra casum necessitatis aut martyrii, sine actuali susceptione sacramenti. Cf. 31. 32. 70. Es ist daher durchaus unrichtig, daß die Lehre von der Attritio, „die den ganzen Christenstand beherrscht", der „eigentliche Grundschaden des katholischen Lehrsystems" ist. Denn nach katholischer Lehre ist die vollkommene Reue anzustreben. Würden aber die Sacramente die Unvollkommenheit der Empfänger nicht ergänzen, so wären sie überhaupt überflüssig. Wäre wirklich in ihr beides wirksam, „die magische und daher gottlose Vorstellung von der Wirksamkeit des Sacraments und die nicht mehr pelagianische, sondern bis zur Negation alles Sittlichen getriebene Vorstellung von dem ‚Verdienst', welches in jedem beliebigen Motus, der nur Abkehr von der Sünde ist, anerkannt wird" (Harnack a. a. O. III, 505), so müßten ja die extremsten Gegensätze vereinigt sein. Das Tridentinum hat vielmehr die zuvorkommende Gnade für jeden Motus gefordert und den Rechtfertigungsproceß als ein Zusammenwirken eines subjectiven und objectiven Factors dargestellt, während Luther den Sünder als willenlosen Klotz auffaßte!

[2] Schäzler a. a. O. S. 383 ff. Etwas anders Tournely a. a. O. S. 120. 125, der Victoria, Vega, Soto, M. Canus unter die auf dem Concil anwesenden Theologen zählt, welche für das Zureichen der Attritio kämpften. Dagegen haben Nausea von Wien und Sonnius von Antwerpen die Nothwendigkeit der anfangenden Liebe vertheidigt.

sei nicht sehr alt, oder ihre Richtigkeit wenigstens nicht zu beweisen. Die begangenen Sünden müssen uns Schmerz verursachen, weil wir Gott dadurch beleidigt haben. Die Sündenschuld müsse vorher durch vollkommene Reue getilgt oder für ausgelöscht gehalten werden. Der Streit zwischen den Attritionisten und Contritionisten wurde immer heftiger; um so mehr, als man über den Begriff der Attritio nicht ganz einig war. Die einen glaubten, daß die aus der Furcht vor den Höllenstrafen allein hervorgehende Attritio genüge; andere wollten aber nicht jede Liebe (amor), sondern nur die eigentliche Caritas aus dem Begriff ausgeschlossen wissen, verlangten also eine anfangende Liebe als Motiv. Diese konnten sich auf die Lehre des Tridentinums über die Rechtfertigung berufen, während die mehr negativen Entscheidungen über das Sacrament der Buße aus der Vermeidung der Schulfragen und der Bekämpfung der Reformatoren zu erklären sind.

Durch Bajus, Jansenius, Quesnel ist die Streitfrage noch mehr verwickelt worden, weil sie nicht bloß die habituelle, sondern auch die actuelle Liebe für jedes gute Werk des Menschen forderten und deshalb die Furcht als Motiv der Reue ausschlossen. Alexander VII. sah sich veranlaßt, über die Streitfrage eine Entscheidung zu geben (1665), weil gewisse Scholastiker zu heftig und nicht ohne Aergerniß der Gläubigen unter sich stritten, ob jene „attritio, quae concipitur ex metu gehennae, excludens voluntatem peccandi cum spe veniae" zur Erlangung der Gnade im Bußsacrament außerdem noch einen Act der Liebe Gottes fordere? Deshalb schreibt er allen Gläubigen jeden Standes vor, daß, wenn sie künftig über diesen Gegenstand etwas schreiben oder lehren, sie die entgegenstehende Lehre nicht mit einer Censur oder einer verächtlichen oder beleidigenden Bezeichnung belegen dürfen, bis eine Entscheidung vom Heiligen Stuhl gegeben sein werde[1]. Alexander VIII. verurtheilte (1690) die These, daß die aus der Furcht hervorgehende Reue nicht gut und übernatürlich sei[2].

Als allgemein anerkannt unter den Theologen darf betrachtet werden, daß zwar die vollkommene Reue wünschenswerth wäre, aber die unvollkommene zum Sacramentsempfang genüge. Wenn mit der vollkommenen Reue das votum sacramenti verbunden ist, so tritt die Nachlassung der Sünden unmittelbar ein, weil in diesem Fall nach Luc. 7, 49 die Liebe von Gott durch die Gnade zum opus operatum erhoben wird. Zwar wollten einzelne Theologen (Estius) dies nur für den Nothfall gelten lassen, aber weder die Entstehung dieser Lehre auf Grund der contritio perfecta, noch der Wortlaut des Tridentinums und der Geist der kirchlichen Gnadenlehre sind für diese Beschränkung. Fraglich kann nur sein, warum überhaupt das Gelübde nothwendig ist bezw. das Sacrament, sobald sich Gelegenheit bietet, nachgeholt

[1] Non audeant alicuius theologicae censurae alteriusve iniuriae . . taxare alterutram sententiam, sive negantem necessitatem aliqualis dilectionis Dei in praefata attritione ex metu gehennae concepta, quae hodie inter scholasticos communior videtur, sive asserentem dictae dilectionis necessitatem, donec ab hac S. Sede fuerit aliquid hac in re definitum. *Denz.* l. c. n. 1017. Tournely, Gotti sind für anfangende Liebe.

[2] Attritio, quae gehennae et poenarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiae Dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis. *Denz.* l. c. n. 1172. Cf. *Quesnelli,* Error. damn. p. 60. 61. 44. 47.

werden muß. Als Gründe werden angeführt, daß es der von Christus eingeführten Ordnung entspreche. Der Herr selbst hat die geheilten Aussätzigen zu den Priestern geschickt und die Apostel zu Verwaltern der Geheimnisse eingesetzt. Das Beispiel des Cornelius, welchem die Taufe nicht verweigert wurde, obwohl er schon den Heiligen Geist empfangen hatte, und des Saulus, der von Ananias getauft wurde, obschon er auf dem Weg nach Damascus bekehrt worden war, sprechen für die Nothwendigkeit der Sacramente überhaupt auch bei bester vorausgehender Gesinnung.

Deshalb wurde auch die Reconciliation in der Kirche wie als Versöhnung mit Gott so als Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft betrachtet. Diese Unterscheidung war den Vätern um so geläufiger, als sie die Sündenvergebung unmittelbar auf Gott zurückführten und gerade bei der Buße die subjective Thätigkeit und die Thätigkeit der kirchlichen Organe auseinanderhielten. Damit hängt aber zusammen, daß die öffentliche Buße den äußern Vollzug des innern Actes forderte. Die Genugthuung wäre sonst zu sehr dem eigenen Ermessen des Pönitenten überlassen worden. Auch nach der Abschaffung der öffentlichen Buße hat die Genugthuung, welche vom Richter aufzuerlegen ist, nicht aufgehört. Dadurch hat das votum sacramenti seine tiefere Begründung erhalten. Abgesehen von der Unsicherheit des eigenen Urtheils über den Charakter der Reue hat die Beicht auch auf den Nachlaß der zeitlichen Strafe Bezug und kann zur Vermehrung der rechtfertigenden Gnade beitragen. An sich muß der Gläubige ohnehin das Bestreben haben, die von Gott eingesetzten Heilsmittel gewissenhaft zu benützen. Daher ist in dieser Lehre eine glückliche Vereinigung der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes und der mittelbaren Wirksamkeit durch seine Diener in der Kirche mit der menschlichen Vorbereitung auf den Empfang der heiligmachenden Gnade gefunden.

Als allgemeine Eigenschaften der Reue werden angegeben, daß sie innerlich, allgemein, übernatürlich und sehr groß sein müsse (interna, universalis, supernaturalis, summa). Diese Eigenschaften ergeben sich aus dem Zweck der Reue, denn die Reue ist nur eine wahre, wenn sie im Herzen, welches sich in der Sünde von Gott abgewendet hat, ihren Sitz hat, auf alle Sünden ohne Unterschied sich bezieht, da die Neigung zu einer Sünde mit der Verabscheuung der Sünde überhaupt nicht bestehen kann, ihren Grund in der zuvorkommenden Gnade hat, ohne welche es kein gutes Werk gibt, und endlich einen solchen Grad erreicht, daß sie die natürliche Reue, wenn nicht im Ausdruck, so doch in der Intensität übertrifft, d. h. die Reue muß appretiative summa sein.

Der Ausdruck „Schmerz" ist nicht äußerlich zu nehmen, denn schon der hl. Augustinus bemerkt, der Schmerz sei ein Begleiter der Buße, nicht die Buße selbst. Doch wird bei schweren Sünden und wahrer Seelenstimmung dieser äußere Begleiter sich oft einstellen. „Du besitzest nicht das Herz der christlichen Liebe," sagt derselbe Vater, „wenn du den Leib beweinst, aus welchem die Seele weggegangen ist, die Seele aber, von welcher Gott sich entfernt hat, nicht beweinst." Der Schmerz hat in der Seele seinen Grund und bewirkt die innere Verwünschung der begangenen Sünden. Wie tief dieser Schmerz in die Seele dringen soll, deuten die Ausdrücke contritio und compunctio cordis an. Die Alten haben das Herz als den Sitz des Willens betrachtet, daher

soll der Wille auf diese Weise von seinen sündhaften Neigungen gereinigt und zu einer demüthigen Selbstverurtheilung bewogen werden. „Denn wie die angeschwollenen Geschwüre durch das Eisen aufgeschnitten werden, auf daß das eingeschlossene Gift herausfließen kann, so werden auch gleichsam mit dem Messer der Reue Einschnitte in die Herzen gemacht, auf daß sie das tägliche Gift der Sünden auswerfen können" (Joel 2, 12)[1].

Daß dieser Schmerz der höchst denkbare sein soll, läßt sich daraus erklären, daß die vollkommene Reue eine Handlung der Liebe ist. Weil nun die Liebe zu Gott die vollkommenste ist, so muß auch die Reue von dem größten Seelenschmerz begleitet sein. Wie wir Gott am meisten lieben sollen, so müssen wir, was uns von Gott entfremdet, am meisten verabscheuen. Wie Gott das größte Gut ist, so ist die Sünde das größte Uebel. Der Liebe zu Gott ist alles andere nachzusetzen. Auch wenn der Sünder zunächst von der Furcht vor der ewigen Strafe ergriffen wird, muß die Reue eine intensiv sehr starke sein. Da die ewige Strafe von Gott auf die Uebertretung seiner Gebote gesetzt worden ist, so wird auch diese Reue wenigstens eine Beziehung zu der unendlichen Gerechtigkeit Gottes erhalten und dadurch einen hohen Grad der Stärke erreichen. Im Willen und in der Schätzung kann sie dann als höchste bezeichnet werden. Sehr nützlich ist es übrigens, seine Sünden so lange zu bereuen und zu beweinen, daß die Reue nicht bloß appretiative, sondern auch intensive und extensive als höchste bezeichnet werden kann.

Es wurde schon früher bemerkt, daß die Väter (Cyprian, Chrysostomus) die Buße mit Weinen u. s. w. auf alle Sünden ausgedehnt wissen wollen. Die Reue muß sich jedenfalls auf alle Todsünden, deren sich der Sünder nach ernster Gewissenserforschung erinnert, erstrecken[2], denn wahre Reue kann mit einer Todsünde nicht zusammen bestehen. „Die Liebe haben und bös sein, kannst du nicht", sagt der hl. Augustinus. Der Katechismus verweist hierfür auf Is. 38, 15. Ez. 18, 21 und auf Pseudo-Augustinus[3], welcher ermahne, der Sünder solle die Beschaffenheit des Verbrechens nach Ort, Zeit, Ausdauer, Mannigfaltigkeit und Person erwägen. Doch dürfe man dabei auf die Barmherzigkeit Gottes vertrauen, denn Gott verzeihe und umfasse den Sünder mit seiner Liebe, sobald dieser sich gesammelt habe und im allgemeinen (universe) seine Sünden verabscheut und sich zum Herrn bekehrt habe, wenn er sie dann zu einer andern Zeit, falls es möglich sei, einzeln ins Gedächtniß zurückzurufen und zu verwünschen beabsichtige. Es sind natürlich nicht so viel verschiedene Acte der Reue nothwendig, als es Sünden sind, wenn man nur über alle, mit besonderer Beziehung auf sie, zumal Reue und Leid erweckt.

Der Katechismus geht nicht auf die Attritio ein[4], aber es kann nach

---

[1] Cat. rom. de paen. 21.

[2] *Thom.*, S. th. III, 87, 1: Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior paenitentia, ut sc. homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur, quantum in ipso est ut sc. diligentiam adhibeat ad memorandum singula peccata mortalia, ut singula detestetur. Trid. S. 14. cap. 5: Ex his colligitur, oportere a paenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri etc. Gietl, Die Sent. Rol. S. 241 f.

[3] De vera et fals. paen. 14, 29.

[4] Cf. De paen. 29: Ut enim hoc concedamus, contritione peccata deleri, quis ignorat illam adeo vehementem, acrem, intensam esse oportere, ut doloris acerbitas,

seiner dem Tridentinum entsprechenden Darstellung keinem Zweifel unterliegen, daß die Attritio als wirkliche, übernatürliche Reue angesehen werden muß. Das Motiv der Furcht wird im Alten und Neuen Testament als berechtigtes, ja nothwendiges Motiv im Werke des Heiles dargestellt. „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit" (Sprichw. 1, 7; 14, 27). „Die Krone der Weisheit ist die Furcht des Herrn, sie verschafft Frieden und Heil ... treibt die Sünde aus" (Eccli. 1, 22 ff.). „Diejenigen, welche den Herrn fürchten, werden das suchen, was ihm wohlgefällig ist ... sie werden ihre Seelen zubereiten und vor seinem Angesichte werden sie heiligen ihre Seelen, indem sie sagen: Wenn wir nicht Buße thun, so werden wir fallen in die Hände des Herrn und nicht in die Hände der Menschen" (2, 19 ff.). „Die Furcht des Herrn ist heilig und dauert in Ewigkeit" (Ps. 18, 10). Der Herr selbst ermahnt die Jünger: „Fürchtet nicht diejenigen, welche den Leib tödten, die Seele aber nicht tödten können; sondern fürchtet vielmehr denjenigen, welcher Leib und Seele ins Verderben stürzen kann" (Matth. 10, 28). Die wiederholten Drohungen mit der äußern Finsterniß, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird (Matth. 8, 12; 22, 13; 25, 30), die Ankündigung des Weltgerichts und die Mahnparabeln sind gewiß ein Beweis dafür, daß auch im Reich der Gnade die Furcht als Motiv für gute, übernatürliche Handlungen anerkannt und benützt wird. Der Apostel Paulus weist aber häufig auf die Sünden hin, welche vom Reiche Gottes ausschließen, um die Gläubigen vor dem Rückfall zu bewahren oder zur Buße zu bewegen, und ermahnt sie ganz allgemein, ihr Heil in Furcht und Zittern zu wirken (Phil. 2, 12).

Die Väter haben nicht ermangelt, dieses Motiv der Furcht für die Reue angelegentlich den Sündern ans Herz zu legen. Tertullian bemerkt: „Wenn du dich mit der Exomologese beschäftigest, so betrachte im Herzen die Hölle; stelle dir zuerst die Größe der Strafe vor, damit du über die Aufnahme des Heilmittels keine Bedenken hegest."[1] Nach Clemens von Alexandrien bietet uns der Glaube die erste Hinneigung zum Heil, nach demselben aber führen uns Furcht, Hoffnung und Buße ... zur Liebe[2]. Im Gegensatze zu der kindischen Furcht vor der Strafe unter dem Gesetze, gelangen die Gläubigen zum Heile durch freie Wahl; die Furcht trägt bei ihnen einen vernünftigen, nicht vernunftlosen Charakter (Gal. 4, 7)[3]. „Es gibt eine doppelte Gattung von Furcht. Die eine davon ist verbunden mit Ehrfurcht. Solche hegen Bürger gegen ihre tüchtigsten Fürsten und wir gegen Gott, gleichwie auch verständige Kinder gegen ihre Väter. ... Die andere Gattung der Furcht ist mit Haß verbunden. Solche hegen Sklaven gegen harte Herren, auch die Hebräer, welche Gott zu einem Despoten, nicht zu einem Vater gemacht haben."[4]

---

cum scelerum magnitudine aequari, conferrique possit? .. Quare necesse fuit, ut clementissimus Dominus faciliori ratione communi hominum saluti consuleret; quod quidem admirabili consilio effecit, cum claves regni caelestis Ecclesiae tradidit. Etenim ex fidei catholicae doctrina omnibus credendum et constanter affirmandum est: si quis ita animo affectus sit, ut peccata admissa doleat simulque in posterum non peccare constituat; etsi eiusmodi dolore non afficiatur, qui ad impetrandam veniam satis esse possit, ei tamen, cum peccata sacerdoti rite confessus fuerit, vi clavium scelera omnia remitti ac condonari.

[1] De paen. 12. [2] Strom. 2, 12, 15. 18. [3] Paed. 1, 6. P. 118. Cf. 7.
[4] Paed. 1, 9.

Der hl. Augustinus gibt eine schöne Erklärung von der Furcht, welche die Liebe ausschließt oder neben der Liebe besteht. Die Furcht Gottes muß eine keusche, fortdauernde sein. Es gibt eine Furcht, welche die Liebe ausschließt (1 Joh. 4, 18), aber auch eine keusche Furcht Gottes (Ps. 18, 10)[1]. „Manche fürchten bloß deshalb, daß ihnen kein Uebel auf Erden zustoße, keine Widerwärtigkeit begegne, kein Schaden, keine Verwaisung, kein Verlust eines Theuern, keine Verbannung, keine Verurtheilung, kein Gefängniß, keine andere Heimsuchung. Diese Furcht ist nicht keusch. Ein anderer fürchtet nicht, auf dieser Erde zu leiden, aber er fürchtet die Hölle, womit auch der Herr geschreckt hat (Marc. 9, 43). Dies hören die Menschen; und weil es den Gottlosen wirklich droht, so fürchten sie es. Sie haben Furcht, und aus Furcht enthalten sie sich von der Sünde. Sie fürchten zwar, aber sie lieben die Gerechtigkeit nicht. Da sie sich aber aus Furcht von der Sünde zurückhalten, so entsteht eine Gewohnheit der Gerechtigkeit, und man fängt an, was hart war, zu lieben, und Gott erscheint süß; und schon fängt der Mensch an, deshalb gerecht zu leben, nicht weil er die Strafen fürchtet, sondern weil er die Ewigkeit liebt. So wurde die Furcht durch die Liebe ausgeschlossen, aber es folgte die keusche Furcht."[2]

Zur Versinnbildlichung der knechtischen und keuschen Furcht wählt Augustinus das Beispiel zweier Frauen, welche ihre Männer fürchten. Die eine, keusche, fürchtet, ihr Mann möchte fortgehen, oder wenn er fortgegangen ist, nicht zurückkehren. Die andere, ehebrecherische, fürchtet, ihr Mann möchte kommen, und wenn er abwesend ist, er könnte nicht fortbleiben. So ist auch unser Bräutigam Christus fortgegangen. Nun sehe ein jeder, wie seine Furcht beschaffen sei. Frage dein Gewissen: willst du, daß er komme, oder willst du noch, daß er verziehe? Wie viele erwiedern nicht, wenn ihnen gesagt wird, siehe schon kommt Christus, morgen ist der Tag des Gerichts: wenn er doch käme! Die so sagen, lieben ihn sehr; und wenn ihnen gesagt wird: er wird verziehen, so fürchten sie, daß er verziehe, weil ihre Furcht keusch ist. Die keusche Furcht kommt also aus der Liebe, die andere fürchtet die Strafe. Sie thut aus Furcht, was sie Gutes thut, nicht aus Furcht, jenes Gut zu verlieren, sondern jenes Uebel zu erleiden. Sie fürchtet nicht, daß sie die Umarmungen des Bräutigams verliere, sondern fürchtet, daß sie in die Hölle geschickt werde. Jene Furcht ist gut und nützlich, aber bleibt nicht in Ewigkeit, ist noch nicht die immerwährende keusche Furcht.

Augustinus hält also jene Furcht vor Strafe, welche nur den äußern Vollzug der Sünde zurückhält, aber innerlich die Lust fortbestehen läßt (timor serviliter servilis), die auch „der nichtswürdigste Sklave und der grausamste Räuber" hat[3], nicht für zureichend, dagegen die Furcht vor der Höllenstrafe, welche zugleich mit einer innern Zurückhaltung von der Sünde verbunden ist (timor simpliciter servilis), für nützlich und lobenswerth. Dagegen verlangt Augustinus zum Ausschluß des Willens der Sünde den amor iustitiae, welcher aber nicht als caritas perfecta gefaßt werden kann, denn diese schließt alle Furcht aus[4]. „Es gibt eine Furcht, die von der vollkommenen Liebe ausgetrieben wird,

[1] Tract. in Ioann. 43, 7: Quid de duobus timoribus? Est timor servilis, et est timor castus: est timor, ne patiaris poenam, est alius timor, ne amittas iustitiam.

[2] In Ps. 127. n. 7. Cf. Sermo 161, 3 sq.

[3] In Ioann. 43, 7. Ep. 145, 4. Ps. 118. S. 25, 7.

[4] Timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem. L. c.

und es gibt eine andere, heilige Furcht, die da bleibt in Ewigkeit. Jene Furcht, die nicht in der Liebe ist, hatte der Apostel im Auge beim Geist der Knechtschaft (Röm. 8, 15), die heilige Furcht aber, da er sagte: „Sei nicht hochmüthig, sondern fürchte" (Röm. 11, 20)[1]. Wohl spricht Augustinus mitunter von der Begierlichkeit und der Liebe als Gegensätzen[2], aber damit hat er nur die Grundtypen des Lebens gegeben; der Uebergang von einem zum andern kann nur durch Zwischenstufen gemacht werden.

Die griechischen Väter, welche die Freiheit des christlichen Lebens sehr hoch halten, verkennen doch nicht die Wichtigkeit, welche das Motiv der Furcht vor den ewigen Strafen für die Besserung des Lebens hat. Chrysostomus klagt wiederholt, daß, wenn die Furcht vor der Hölle nicht wäre, die wenigsten Christen sich der Gerechtigkeit und Heiligkeit befleißen würden[3]. „Nichts verzehrt die Sünde so sehr, nichts fördert so das Wachsthum der Tugend als eine beständige Furcht. Darum kann derjenige, welcher nicht in Furcht lebt, nicht tugendhaft leben, sowie es unmöglich ist, daß derjenige, der in Furcht lebt, sich der Sünde hingebe." „Noch mehr als die Furcht vor der Hölle wollen wir die Furcht und Liebe Gottes vor Augen haben, uns selbst durch und durch reinigen und so den heiligen Geheimnissen nahen."[4] Basilius unterscheidet drei Motive für den christlichen Gehorsam, die knechtische Furcht vor der Strafe, die Hoffnung auf Belohnung und die Liebe zu Gott. Er verwirft aber die Furcht nicht an sich; weil sie von der Sünde abhält, wird der selig gepriesen, der sich allem in kindlicher Furcht unterwirft (Ps. 15, 8). „Selig der Mann, welcher den Herrn fürchtet, denn er hat an seinen Geboten Wohlgefallen" (Ps. 111, 1). Ephräm fängt eine seiner Reden[5] mit den Worten an: „Der Weisheit Anfang ist in Wahrheit die Furcht des Herrn, und derjenige ist wahr, der sich vor dem Herrn fürchtet. Wer Gott fürchtet, hält alle seine Gebote und thut allen seinen Willen und vollzieht alle seine Worte."

Die Scholastiker haben diese Furcht genauer bestimmt und ihr Verhältniß zur Sünde und Vergebung näher dargelegt; denn darüber kann nach dem Vorausgehenden kein Zweifel sein, daß die Furcht wie für alle guten Handlungen so auch für die Reue und den Vorsatz als Motiv gegolten hat. Die Furcht, welche sich bloß auf die Strafe bezieht, wurde knechtische Furcht (timor servilis) genannt, die, welche sich auf die Schuld erstreckt, kindliche (timor filialis)[6]. Wenn beide Arten miteinander verbunden sind, so nennen die Scholastiker diese Furcht eine anfangende (timor initialis). Beide, die kindliche und knechtische Furcht, bezeichnet Thomas als Anfang der Weisheit[7], beide kommen vom Heiligen Geist, wenn auch die knechtische Furcht keine Gabe des Heiligen Geistes ist. Die Lehre des Tridentinums[8] bildet daher nur den Abschluß einer langen Entwicklung über das Motiv der Furcht. Nur die ältere Scholastik hatte diese auszuschließen gesucht, weil sie von der Liebe, welche die Sünden tilgt, ausging und das Beispiel des Lazarus einseitig ausbeutete.

Die Zahl derer, welche die Attritio ohne anfangende Liebe für zureichend hielten, war zur Zeit Alexanders VII. überwiegend, doch ist es auf Grund

---

[1] Tract. in Ioann. 85, 3. 88, 1. Conf. 8, 11, 25.

[2] Ench. 117. n. 13. De gr. et lib. arb. 18.

[3] Or. 15 ad Ant. 1. [4] De paen. 6, 5. In ep. ad Philem. Hom. 3, 3.

[5] Ueber die Furcht Gottes und den jüngsten Tag. Bickell a. a. O. I, 153 ff.

[6] *Thom.*, S. th. 2. 2, 19, 2. [7] L. c. a. 7. [8] S. 6. can. 7. 8.

des Tridentinums, welches den Willen zu sündigen ausschließt und die Hoffnung auf Verzeihung einschließt, allmählich wieder allgemeiner geworden, eine anfangende Liebe neben der Furcht vor den Höllenstrafen zu verlangen [1]. Ob im Herzen des Pönitenten eine geeignete Stätte für die Aufnahme der heiligmachenden Gnade bereitet ist, wenn er lediglich die knechtische Furcht vor den ewigen Strafen hat (timor proprie servilis) ohne jeden Affect der Liebe, muß doch fraglich erscheinen. Denn der Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, hat doch den Zweck, Gott nicht mehr zu beleidigen, und kann sich also nicht allein und ausschließlich auf den strafenden Richter beziehen. Der Glaube, welcher im ganzen Rechtfertigungsproceß die Voraussetzung bildet, zeigt ja Gott nicht bloß als Richter, sondern auch als liebevollen Vater, Wohlthäter und Erlöser. Nur ist nicht zu vergessen, daß ein großer Theil der Menschen weder befähigt ist, so genau zwischen den einzelnen Gefühlen und Willensacten zu unterscheiden, noch leicht über die im gewöhnlichen Leben wirksamen sinnlichen Eindrücke hinauskommt, ohne daß man ihnen deshalb den guten Willen und das Verlangen nach Sündennachlassung im Sacrament absprechen kann. Oft ist vielmehr ihre Disposition weit höher zu schätzen als die anderer, welche genau zu unterscheiden wissen, sich aber mit künstlichen Erregungen und Reflexionen begnügen.

Wichtig ist die rechte Erweckung der Reue besonders auch, wenn nur läßliche Sünden zu bereuen sind, weil bei solchen leicht das tiefere Motiv zur Reue fehlen kann. Die Reue muß sich nicht auf alle einzelnen läßlichen Sünden erstrecken, aber doch eine Reue über diese Sünden sein, damit das Sacrament nicht nachlässig und gleichgiltig empfangen werde. Wenn sich keine hinlängliche Materie findet, so ist es gerathen, bei der Reue und dem Bekenntniß eine Sünde aus dem frühern Leben einzuschließen. Diese Praxis hat eine große sittliche Bedeutung, läßt sich aber auch dogmatisch insofern rechtfertigen, als noch zeitliche Strafen vorhanden sein können oder die weniger bewußten Sünden eine Beziehung auf schwerere Sünden bekommen, welche dem Charakter eine gewisse Neigung oder Gewohnheit gegeben haben.

Dasselbe gilt hinsichtlich des Vorsatzes, der mit der Reue stets verbunden sein muß; denn der Schmerz und Abscheu über die begangenen Sünden kann kein wahrer sein, wenn nicht der feste Vorsatz, die Sünde in Zukunft zu meiden, vorhanden ist. In der Heiligen Schrift wird das Anziehen des neuen Menschen mit dem Ablegen des alten, die innere Umwandlung und das Eingießen des Heiligen Geistes mit der Sündennachlassung zusammengestellt [2]. Das aufrichtige Peccavi (2 Kön. 12, 13) fordert nothwendig ein ernstes Non peccabo. Der Vorsatz muß aber ausdrücklich, formell erweckt werden, weil das Florentinum und Tridentinum den Vorsatz neben dem Seelenschmerz nennen und anders der Bruch mit dem bisherigen Leben nicht recht zur Geltung käme. Zwar handeln die Väter nur im allgemeinen von dem Vorsatz zur Besserung [3] und sprechen auch die älteren Scholastiker (Lombardus, Alexander,

---

[1] Vgl. auch Bellarmin a. a. O. 2, 17 (III, 532 ff.).

[2] Bellarmin a. a. O. 2, 6: Amos 5, 15. Js. 1, 16. Ez. 18, 21 ff.; 33, 11 ff. Cf. Trident. S. 6. cap. 7.

[3] Das oben citirte Wort von Gregor dem Gr., die wahre Reue bestehe darin, „admissa peccata plangere et plangenda non committere", wurde fast von allen Theologen für Reue und Vorsatz verwendet.

Thomas, Scotus u. a.) bloß vom Vorsatz, das Leben zu bessern, als einem Bestandtheil der Reue, doch läßt sich aus ihren Aeußerungen die Nothwendigkeit eines formellen Vorsatzes leicht entnehmen[1]. Bestimmt sprechen dies Hadrian VI., Cajetan u. a. aus. Nur wenige spätere Theologen (Vega) halten einen virtuellen Vorsatz für genügend. Sonst gilt allgemein, daß ein specieller Vorsatz gefaßt werden muß. Derselbe hat sich auf die besonderen Sünden, welche Gegenstand der Reue sind, zu erstrecken, braucht aber nicht auf alle einzelnen gerichtet zu sein. Gewöhnlich werden die Hauptsünden besonders hervorgehoben.

§ 41.

Das Bekenntniß.

Den zweiten Theil des Bußsacramentes bildet das Bekenntniß der begangenen Sünden vor dem Priester der Kirche[2]. Die Stellen der Heiligen Schrift und der Väter wurden, sofern sie einen Beweis für die Einsetzung des Sacramentes bilden, bereits besprochen. Im Alten Testament ist vor allem das Bekenntniß vor Gott verlangt; doch kannte es auch ein Bekenntniß vor dem Priester, wenigstens für jene Vergehen, die einer öffentlichen Sühne bedurften. Für die Schuld- und Sühnopfer wurde ein freiwilliges Bekenntniß gefordert[3]. Im Neuen Testament muß diese Forderung aus der den Aposteln ertheilten Vollmacht der Sündenvergebung abgeleitet werden, denn ohne Bekenntniß ist kein Urtheil möglich, ohne Urtheil kann man nicht binden oder lösen. Für die allgemeine Thatsache eines Bekenntnisses der Sünden sprechen 1 Joh. 1, 7 ff. Jac. 5, 16. Apg. 19, 18. Bei den Vätern galt das Bekenntniß als etwas Selbstverständliches, denn die wahre Bußgesinnung strebt von selbst, sich nach außen Luft zu machen. Der Sünder findet keine Ruhe, solange er sich nicht durch das Bekenntniß der Last des Gewissens entledigt hat. Während der

---

[1] *Thom.*, Opusc. 4 (7): Cordis contritio, ad quam pertinet, quod homo doleat de peccato commisso, et proponat se de cetero non peccaturum. Cf. III, 87, 1.

[2] Cat. rom. de paen. 30: Confessionem definiunt esse peccatorum accusationem, quae ad sacramenti genus pertinet, eo susceptam, ut veniam virtute clavium impetremus. *Aug.*, In Ps. 66, 7: Confessio est, per quam morbus latens spe veniae aperitur. *Gregorius M.* 1 Reg. 6, 2, 33: Confessio est peccatorum detestatio. *Hugo*, Sent. 6, 10: Confessio est proprii actus cum sui accusatione exsecratio.

[3] Num. 5, 6 ff. Lev. 5, 5 f. Bellarm. a. a. O. 3, 3 (III, 543). Riehm, Handw. II, 1440. 1585. Schegg a. a. O. S. 495. Außerdem kennt der Talmud ein öffentliches und ein geheimes Sündenbekenntniß; jenes wurde vor zwei oder drei Freunden, dieses unter vier Augen abgelegt und war gegenseitig. *Buxtorf*, Synagoga iudaica. 1604. c. 20. p. 409. *Morinus*, De paenit. IX, 2, 21, 4. 22 sq. Doch ist die Sache zu unsicher, als daß man bei Jac. 5, 16 und Apostell. 4, 14 an diese Einrichtung denken könnte. Die Parsen haben (wenigstens in der zweiten Periode ihrer Entwicklung) die Beichte. Sie muß wo möglich vor einem Destûr (Priester) abgelegt werden; er allein hat die Strafen aufzulegen und zu sühnen, nur in Nothfällen können auch andere, selbst Laien, dafür eintreten. Man hat eigene Formularien für diese Sündenbekenntnisse. Mit dem Hersagen der Beichtformel und dem Tragen der Buße ist die Sünde erloschen (Spiegel, Avesta 1852/63. II, LX. III, 208 ff.). Spiegel vermuthet hier syrisch-christlichen Einfluß (II, CXXI). Das Wort „Beichte" ist aus bijehen = gestehen abzuleiten.

Mensch sündigt und in der Sünde verharrt, klagt er sich selbst nicht an; wenn er sich aber in Reue von seinen Sünden abwendet, so wird er sein eigener Ankläger. Die Anklage ist die Vollendung der Reue. Die Reue löst die Sünde von der Seele ab, die Anklage stößt sie hinaus und hindert ihre Rückkehr. Durch das reumüthige Bekenntniß wird der böse Feind entwaffnet, welcher den Sünder im geheimen zur Sünde anreizt, aber auch von dem Bekenntniß abhält [1].

Die älteren Väter bemerken nicht ausdrücklich, daß dieses Bekenntniß vor dem Priester stattfinden soll, aber sie setzen jedenfalls ein specielles Sündenbekenntniß voraus, welches auch in Gegenwart des Priesters abgelegt worden ist. Wenn die Apostellehre die Christen auffordert, sie sollen, wenn sie sich am Sonntag zum Brodbrechen versammeln, zuvor ihre Sünden (παραπτώματα) bekennen [2], damit ihr Opfer rein sei, so meint sie doch nicht bloß die offene Schuld, zumal da sie 4, 14 nach einer längern Aufzählung der Sünden und Pflichten sagt: „Du wirst in der Versammlung (Kirche) deine Sünden bekennen und wirst nicht mit einem schlechten Gewissen zum Gebete kommen.“ Nach der handschriftlichen Lesart ist ähnlich wie Jac. 5, 16 ein gegenseitiges öffentliches Bekenntniß gemeint, wie es auch 1 Tim. 5, 20 vorausgesetzt ist [3]. Danach ist wohl auch die Mahnung des Barnabasbriefes zu erklären: „Bekenne deine Sünden. Trete nicht zum Gebet hinan mit schlechtem Gewissen. Dies ist der Weg des Lichtes.“ Clemens fordert die Korinther zum Bekenntniß auf, „denn es ist besser für den Menschen, seine Sünden zu bekennen, als sein Herz zu verhärten“. „Keiner Sache bedürftig, verlangt Gott nichts, als daß man ihm (seine Sünden) bekenne.“ [4] Dieses Bekenntniß wird aber nicht allein vor Gott abgelegt, denn später werden die Widerspänstigen aufgefordert, sich den Presbytern zu unterwerfen und die Zucht zur Buße anzunehmen, indem sie die Kniee ihrer Herzen beugen [5]. Der Tadel wegen des Ungehorsams gegen die Priester und die Aufforderung, zu den Füßen Gottes zu eilen und ihn unter Thränen anzuflehen, daß er die Sünder gnädig wieder mit sich aussöhne und in die frühere, ehrenvolle und lautere Gemeinschaft der Bruderliebe aufnehme, läßt wenigstens einen Zusammenhang zwischen dem Bekenntniß vor Gott und vor den Priestern erkennen.

Irenäus berichtet von Frauen, die von den Gnostikern zum Abfall und zur Sünde verführt worden waren. Einige derselben waren zur Kirche zurückgekehrt und haben mit dem übrigen Irrthum auch dieses (die Fleischessünde) bekannt (ἐξομολογεῖν) [6]. Daß es sich aber um ein eigentliches Sündenbekenntniß handelte, erzählt er an einem andern Ort: „Einige legen ein öffentliches Bekenntniß ab, einige aber hüllen sich vor Scham in Schweigen und verzweifeln am Leben in Gott, andere fielen aber ganz ab, andere schwanken zwischen beidem hin und her und blieben, wie das Sprichwort sagt, zwischen Thür und Angel hängen und hatten diese Frucht von dem Samen der Erkenntniß.“ [7]

---

[1] *Orig.*, In libr. reg. Hom. 1, 15. *Cass.*, Coll. 2, 11. 12. Vgl. Probst, Sacram. S. 255. 280 f. [2] Cap. 14. Barn. 19, 12.

[3] *Minasi*, La dottrina del Signore pei dodici apostoli. Roma 1891. p. 40.

[4] Cap. 51, 3. 52. Ps. 68, 31—33. [5] Cap. 57, 1. Cf. 47, 2; 48, 1.

[6] Adv. Haer. I, 6, 3; 13, 6.

[7] I, 13, 7. Massuet bei Stieren II, 306 ff. Probst a. a. O. S. 276.

Nach Clemens von Alexandrien besteht gerade das Beschwerliche der zweiten Buße darin, daß sich der Sünder schämen muß, weil er nicht mehr bloß abgewaschen wird[1]. Die, welche büßend bekennen, säen in Thränen und ernten in Freuden. Sein Schüler Origenes lehrt die Nothwendigkeit des Bekenntnisses vor dem Priester als Richter und Arzt mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit[2]. Wer seine Sünden bekennt, von Herzen bereut und Buße thut, soll sich nicht darum kümmern, daß er wegen der Exomologesis seiner Sünden Trauer erntet und von seinen Freunden verlassen wird[3]. Wie das Gewissen, so schreibt auch das Gesetz das Bekenntniß vor. Sei es nun, daß wir etwas im geheimen getrieben, sei es, daß wir etwas auch nur im Worte oder innerhalb unseres Gedankenverschlusses begangen haben, alles muß bekannt gemacht, alles vorgebracht werden. Das Bekenntniß verdient Nachlassung der Sünden[4]. Läßt sich schon hieraus folgern, daß Origenes ein specielles Sündenbekenntniß verlangt, so wird diese Folgerung von ihm auch ausdrücklich bestätigt. Er sagt allgemein, den bösen Menschen sei es eigen, ihre Sünden ganz zu entschuldigen oder nur die leichten und wenigen anzugeben[5]. Besteht die Buße darin, daß wir ein reumüthiges Herz haben, nicht erröthen, dem Priester des Herrn die Vergehen kund zu thun und das Heilmittel zu suchen[6], so ist das Bekenntniß der „Vergehen" unerläßlich. Cyrill, Athanasius, Basilius und andere griechischen Väter fordern ebenso das Bekenntniß alles dessen, was in Wort und Werk bei Tag und Nacht gesündigt worden ist[7], Chrysostomus bevorzugt zwar das Bekenntniß vor Gott, aber verlangt selbst für dieses eine Specialisirung. Um so mehr muß die Forderung für das Bekenntniß vor dem Priester gelten, das auch bei ihm vorausgesetzt ist, ja vorausgesetzt werden muß, da es zu seiner Zeit allgemein war.

Tertullian versteht unter Buße vornehmlich das Bekenntniß der Sünden[8]. Dieses geschieht aber vor Gott und vor der Kirche. Die äußeren Handlungen bilden die Exomologesis, „wobei wir dem Herrn unsere Sünden bekennen, nicht zwar, als wüßte er sie nicht, sondern insofern als durch das Bekenntniß die Genugthuung vorbereitet wird, aus dem Bekenntniß die Buße hervorgeht, und durch die Buße wiederum Gott besänftigt wird. Daher ist die Exomologesis eine Anleitung für den Menschen, sich darniederzuwerfen und sich zu verdemüthigen, welche ihm einen Wandel auferlegt, der geeignet ist, die Erbarmung herabzurufen" [9]. Wenn nun Tertullian vor der falschen Scham warnt, so kann er nur das Bekenntniß vor der Kirche vor Augen haben. Auf den Einwand: „Jedoch die Verheimlichung des Fehlers stellt offenbar doch einen gewaltigen Gewinn für das Ehrgefühl in Aussicht", antwortet er: „Ja, allerdings, wenn wir, sobald wir der menschlichen Kenntniß etwas vorenthalten haben, es ebenso auch vor Gott geheim halten würden. Also wird die Meinung der Menschen und das Wissen Gottes miteinander auf eine Stufe

---

[1] Strom. 2, 13. P. 460. [2] Vgl. S. 518 ff.

[3] In Ps. 36. Hom. 1, 5. Ps. 37. Hom. 2, 1. [4] In Lev. Hom. 3, 4.

[5] In Matth. S. 73.

[6] In Lev. Hom. 2, 4. In lib. Iud. Hom. 2, 5. Probst a. a. O. S. 263 f.

[7] Vgl. S. 520 f.

[8] De or. 7: Exomologesis est petitio veniae, quia, qui petit veniam, delictum confitetur. Cf. De carne 8. [9] De paen. 9.

gestellt? Oder ist es etwa gar besser, im geheimen verdammt als öffentlich losgesprochen zu werden?“ [1] Das Bekenntniß als Ausdruck innerer Bußgesinnung besitzt eine sühnende Kraft. Aus deinem eigenen Munde wirst du gerechtfertigt und aus deinem eigenen Munde verdammt (Matth. 12, 37). Darum verfluchte Gott weder Adam noch Eva, weil sie durch das Bekenntniß von der Schuld befreit wurden. Kain aber verfluchte er, weil er seine Schuld durch Läugnen noch erschwerte [2]. Daß Tertullian auch das Bekenntniß der „leichteren“ Sünden verlangt, geht aus dem hervor, was er Kallist vorwirft [3]. Und zwar sind nicht bloß die thatsächlichen Vergehen, sondern auch die Sünden des Willens durch Buße zu reinigen. „Derjenige also, welcher für alle Sünden, für die Sünden des Fleisches und für die des Geistes, für die durch die That sowie die nur im Willen begangenen Sünden die Bestrafung durch sein Gericht beschlossen hat, derselbe hat auch Verzeihung auf dem Wege der Buße verheißen.“ [4]

Ebenso fordert Cyprian, der eindringlich zur Buße mahnt, ja den Büßenden noch in der Todesstunde Verzeihung und Gnade verheißt, wenn sie Gott um Verzeihung bitten und durch das Bekenntniß und den Glauben der Anerkennung anrufen [5], ein reumüthiges Bekenntniß vor den Priestern, selbst wenn die Gefallenen nur in Gedanken gesündigt haben, damit sie auch für die kleinen und unbedeutenden Wunden ein Heilmittel suchen [6]. Denn sie werden Gott, dem Richter, der Herz und Nieren erforscht, nicht entfliehen können. „Er sieht Herzen und Gemüther der einzelnen und wird richten nicht bloß über unsere Handlungen, sondern auch über die Worte und Gedanken; er schaut die Gedanken und Willensentschlüsse aller, wenn sie auch noch in die Schlupfwinkel der Brust eingeschlossen sind.“ [7] Gott läßt seiner nicht spotten und sich nicht durch irgend welche Verschlagenheit hintergehen. Es fehlt also derjenige mehr, welcher sich Gott in Menschenart denkt und der Strafe zu entgehen

[1] De paen. 10. Daraus geht hervor, daß dieses Bekenntniß nicht früher beim öffentlichen Gericht, sondern bei der Exomologese stattgefunden hat, und diese nicht bloß die Uebernahme der Buße und insofern ein „thatsächliches Bekenntniß“ ist. Ebenso unrichtig ist die Bemerkung: „Es ist durchaus nicht nothwendig, bei diesen Worten an ein specielles und detaillirtes Bekenntniß vor der ganzen Gemeinde zu denken“ (Steitz, Bußsacram. S. 75 f.) Nicht nothwendig! Allerdings, wenn man es um keinen Preis anerkennen will. So sei auch de or. 7 zu erklären! Als ob dieses nicht für sich klar wäre und de paen. 10 erklären könnte, wenn es nothwendig wäre!

[2] Adv. Marc. II, 25.

[3] De pud. 18: Quodsi clementia Dei ignorantibus adhuc et infidelibus competit, utique et paenitentia ad se clementiam invitat, salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, aut maioribus et irremissilibus a Deo solo.

[4] De paen. 4. [5] Ad Demetr. 25.

[6] De laps. 28. Ep. 17, 2. Dazu bemerkt Steitz a. a. O. S. 27 mit Sirmond, es sei unrichtig, daß Cyprian für kleinere Vergehen einen kirchlichen Bußact verlangte. Denn der Zusammenhang im Brief zeige, daß Cyprian wie anderwärts (Testim. 3, 28) nach unrichtiger Unterscheidung die Sünden gegen Gott den Sünden gegen die Menschen gegenüberstelle. Jene, „die schwersten und äußersten“, umfassen die verschiedenen Acte der Verläugnung, die anderen oder leichteren die übrigen Hauptsünden: Mord, Ehebruch und Betrug. Einen Vorgang haben wir allerdings schon bei Tertullian, aber auch einen Vorgang dafür, daß nach der Bergpredigt die Gedankensünden der Buße unterliegen. Diese allgemeine Bemerkung wird von jener Eintheilung nicht berührt.

[7] De laps. 27.

glaubt, wenn er das Vergehen nicht öffentlich begangen hat. Er hat zwar weniger gesündigt als die anderen, ist aber nicht unschuldig. Er soll in der Bußübung und im Erflehen der göttlichen Barmherzigkeit nicht nachlassen, damit nicht, was in der Beschaffenheit des Vergehens geringer ist, durch Vernachlässigung der Genugthuung gehäuft wird[1]. „Es sollen die einzelnen ihre Sünde bekennen, solange der Sünder noch in dieser Welt ist, solange sein Bekenntniß angenommen werden kann, solange die Genugthuung und Nachlassung durch die Priester bei Gott angenehm ist.“[2]

Lactanz bemerkt: „Da Gott vermöge seiner ewigen Vaterliebe für unser Leben und Heil sorgen wollte, hat er uns in der Beschneidung die Buße vorgebildet, damit wir, das Herz aufschließend, d. h. durch das Sündenbekenntniß Gott genugthuend, Verzeihung erhalten, welche den Verstockten und den ihre Sünden Verheimlichenden von dem verweigert wird, welcher nicht wie der Mensch das Angesicht, sondern das Innere und Verborgene des Herzens schaut.“[3]

Das Bekenntniß der Sünden war ein öffentliches vor dem Bischof, dem Presbyterium und der Gemeinde und galt als die Voraussetzung der öffentlichen Buße. Aber die bereits erwähnte Erzählung des Irenäus von den durch die Gnostiker verführten Frauen, von welchen die einen auch öffentlich bekannten, setzt doch voraus, daß andere bloß im geheimen bekannt haben[4]. Origenes unterscheidet zwischen der ἐξομολόγησις für schwerere Vergehen und der κατηγορία für öfter vorkommende, kleinere Sünden[5]. Zudem rühmt er die Propheten, die ihre geheimen kleineren Fehler vor der Mit- und Nachwelt bekannten, während Christen sie verbergen. Daraus folgt, daß es zu jener Zeit eine Beicht gab, in welcher man die Sünden nicht öffentlich bekannte. Denn ein vollständiges Verbergen kann er nicht meinen, da er den Grundsatz aufstellt, daß „alles herausgesagt werden muß, wenn wir Verzeihung erlangen wollen“[6]. Dies beweist der Rath, der Büßer soll seine Sünden vor dem Arzt, nicht vor versammelter Gemeinde bekennen. Er darf sich sogar einen Arzt (Priester), zu dem er Vertrauen hat, auswählen. Dem Ermessen des Priesters war es dann anheimgegeben, zu bestimmen, ob sich der Büßer dieser oder jener Sünde öffentlich anklagen solle oder nicht[7]. In schwereren

---

[1] L. c. 28. [2] L. c. 29. [3] Instit. div. 4, 17.

[4] Vgl. Tournely a. a. O. S. 216 f. 268. Probst, Sacram. S. 285. 361. 365. 370. Blötzer, Die geheime Sünde in der altchristlichen Bußdisciplin. Zeitschrift für kathol. Theol. 1887. Heft 3 u. 4.

[5] In Ierem. Hom. 5, 10. Steitz a. a. O. S. 81 verweist für die Verwerfung des geheimen Sündenbekenntnisses neben dem öffentlichen gegen Klee auf Theol. Quartalschr. 1829. S. 93. Cf. *Drey,* Dissertatio hist.-theol. originem ac vicissitudinem exomologeseos in ecclesia catholica ex documentis illustrans. Elvaci 1815.

[6] In Ierem. Hom. 19, 8.

[7] In Ps. 37. Hom. 2, 6. Steitz a. a. O. S. 79 bestreitet, daß hier Arzt gleich Priester sei. Denn es heiße Hom. 1, 1: Christus sei der Erzarzt, der jede Schwäche und jede Krankheit heilen könne, seine Schüler Petrus und Paulus, ebenso die Propheten seien Aerzte und alle diejenigen, welche nach den Aposteln in der Kirche gesetzt sind, und welchen die Wissenschaft der Wundenheilung anvertraut worden ist, die nach Gottes Willen als Seelenärzte in der Kirche sind, weil unser Gott nicht den Tod des Sünders will, sondern seine Buße und sein Gebet erwartet. Wer sind aber diese anders als die Priester? Da Origenes ein Bekenntniß vor dem Priester und Arzt auch sonst nennt und den Rath mit Rücksicht auf die Unterscheidung gibt, bezeugt er in der That ein geheimes Sündenbekenntniß.

Fällen wurde dieses öffentliche Bekenntniß verlangt. „Wenn sich jemand gegen den Glauben versündigt hat, so werde dieses nicht verheimlicht, sondern allen bekannt." Wenn aber keine Erbauung der Gemeinde, sondern vielmehr Aergerniß entstehen sollte, so wurde das öffentliche Bekenntniß verboten. Dies zeigt der Fall des Bußpriesters unter Nectarius, der eine Frau, die sich mit einem Diakon in der Kirche vergangen hatte, zum öffentlichen Bekenntniß verpflichtete und dadurch Veranlassung für die Abschaffung des Instituts der Bußpriester in der griechischen Kirche wurde. Basilius sagt ganz allgemein: „Die Ehebrecherinnen, wenn sie ihre Sünden aus Gewissenhaftigkeit bekennen oder wie immer derselben überwiesen werden, haben unsere Väter nicht verordnet, öffentlich bekannt zu machen, damit wir nicht, wenn sie überwiesen werden, ihren Tod veranlassen." [1] Wie aber mit der Aufhebung dieses Instituts die öffentliche Buße nicht ohne weiteres beseitigt worden ist, so ist es unrichtig, daß der erste urkundliche Beweis für die Einführung einer Privatbeicht in der Kirche die Anstellung des sogen. Bußpriesters ist [2]; denn die Pönitentiarii wurden nach der Verfolgung des Decius und dem Ausbruche des Novatianischen Schismas zur Regelung und Ueberwachung des Bußwesens eingesetzt, also zu einer Zeit, vor welcher bereits Origenes die Privatbeicht bezeugt und sein Schüler Gregor der Wunderthäter die Ordnungen der Büßer (Hörende, Liegende oder Knieende, Mitstehende) erwähnt hatte. Auch war dieses Institut im wesentlichen auf die griechische Kirche beschränkt. Der Uebergang zum

---

[1] Ad Amphil. can. 34.

[2] Steitz a. a. O. S. 81. 86. Selbst wenn die Einrichtung der Privatbeicht mit diesem Amt erst begründet worden wäre, was übrigens unrichtig ist, hätte sie mit der Aufhebung desselben nicht aufgehört, denn das Institut war von Nectarius wegen Mißbrauchs bei der öffentlichen Buße aufgehoben worden. Von einer Aufhebung der Beicht in der griechischen Kirche ist dabei keine Rede. Wenn Sokrates sagt, Nectarius habe es nun jedem überlassen auf sein Gewissen, d. i. auf seine eigene Verantwortlichkeit hin an den Mysterien theilzunehmen, so heißt dies gewiß nicht, jede Verpflichtung, vor dem Abendmahl seine Sünden zu bekennen, und jede Art der amtlichen Gewissenserforschung, wie sie gerade in der Beicht stattfindet, habe aufgehört, sondern die öffentliche Ueberwachung habe aufgehört. Dasselbe gilt über die Bemerkung des Sozomenus, daß von da an die alte Sitte und ihre Ehrwürdigkeit und Gewissenhaftigkeit allmählich in Gleichgiltigkeit und Nachlässigkeit versank; denn früher seien weniger Sünden gewesen, weil man sich scheute, die Sünden bekennen zu müssen, und weil die dazu verordneten Richter mit Genauigkeit prüften; denn auch diese bezieht sich auf die Abbestellung der öffentlichen Buße. Die Apostrophe an Petavius: „Wie? im Angesichte dieser Klagen behauptet die römische Theologie noch immer den Fortbestand der Privatbeichte in der damaligen griechischen Kirche und fühlt nicht, welches Armuthszeugniß sie eben damit diesem Institut ausstellt?" verfehlt ihren Zweck; denn man kann den disciplinären Einfluß der öffentlichen Buße höher werthen als den der Privatbeicht, ohne diese zu verurtheilen, und diese doch für werthvoller halten als gar keine Beicht! Was Steitz aus Valesius gegen Petavius anführt, spricht gerade für diese Erklärung. Er sagt, nach Sokrates habe Nectarius nicht das Bekenntniß und die Bußübung aufgehoben, denn er verbot den Gläubigen nicht, sich an andere Priester zu diesem Zweck zu wenden, sondern er nöthigte keinen Laien mehr (wegen geheimer Sünden) zur Beicht und öffentlichen Buße, vielmehr überließ er es seinem Gewissen, ob er vor der Communion dem Priester beichten wolle. Ebenso bemerkt er zu Sozomenus: „Dieser Ausspruch ist wichtig, weil er zum Schlusse berechtigt, daß man ohne vorgängiges Sündenbekenntniß zum Abendmahl zu gehen pflegte (?); nicht als ob es nicht sicherer wäre, dem Priester vorher zu beichten, sondern weil man so dem Gebote des Apostels zu genügen pflegte."

christlichen Staat, in welchem die öffentlichen Vergehen gerichtlich bestraft wurden, hat also ebenso wenig die Veranlassung zur Privatbeicht gegeben[1]; denn sein Strafverfahren deckte sich nicht mit den kirchlichen Bußcanones, aber dies ist allerdings begreiflich, daß das öffentliche Bußwesen immer weiter eingeschränkt wurde. Im Morgenlande hörte es aber viel bälder auf als im Abendlande[2].

Jedenfalls fand bei den Gedankensünden schon früher keine öffentliche Buße statt. Denn wir wissen von der Synode von Neocäsarea, daß einem solchen, der bloß in Gedanken sündigte, keine äußerliche Buße aufgelegt werden sollte[3]. Basilius bemerkt, da Gott nicht den Tod des Sünders wolle, sondern daß er sich bekehre und lebe, so müsse der Sünder würdige Früchte der Buße bringen. „Es müssen die Sünden denjenigen gebeichtet werden, denen die Ausspendung der Geheimnisse anvertraut ist. Denn so, finden wir, haben auch vor Alters die Büßer vor den Heiligen gethan. Denn es steht geschrieben im Evangelium, daß sie dem Täufer Johannes ihre Sünden bekannten, und in der Apostelgeschichte den Aposteln, von denen auch alle getauft wurden. Handelt es sich aber um eine verborgene Sünde, so sollen wir an den Herrn denken, welcher sagt, nichts ist verborgen, was nicht offenbar wird (Matth. 10, 26), und wovon das Herz voll ist, davon geht der Mund über."[4] Der hl. Chrysostomus ermahnt ganz allgemein: „Da wir im gegenwärtigen Leben durch das Bekenntniß die Vergehen abwaschen können, so laßt uns dorthin gehen, rein von den Sünden."[5] „Damit nun auch wir seine (Gottes) Menschenfreundlichkeit genießen, so wollen wir uns nicht schämen, unsere Sünden zu bekennen, denn groß ist die Kraft des Bekenntnisses und reich seine Macht."[6] Das Heilmittel der Buße besteht zuerst in der Erkenntniß und dem Bekenntniß. „Wenn er aber sagt, ich bin ein Sünder, die Sünden aber nicht nach Art und Gattung erforscht, so daß er sagen kann, diese und jene Sünde habe ich begangen, so wird er nie (zu sündigen) aufhören; er wird zwar immer beichten, nimmer aber wirksam auf Buße sinnen; denn ist der Anfang gemacht und der Eingang gezeigt, so wird das übrige unfehlbar folgen."[7] Hier ist nur das öffentliche Bekenntniß, nicht das private vor dem Stellvertreter Gottes ausgeschlossen. Der Apostel verlangte nicht ein Bekenntniß „vor aller Welt", vor Zeugen[8]. Der noch nicht vergessene, wenn auch nicht genannte Fall seines Vorgängers Nectarius läßt diese Vorsicht begreiflich finden. Der Grundgedanke des Chrysostomus, daß das geheime Bekenntniß vor dem Priester als dem Stellvertreter Gottes wie ein Bekenntniß vor Gott betrachtet wurde, hat in der griechischen Kirche bis auf den heutigen Tag nachgewirkt. Im allgemeinen wird in derselben aus Furcht vor den Canones nicht oft gebeichtet; wenn aber gebeichtet wird, so redet der Beichtvater den Beichtenden an: „Bruder, zu

---

[1] Steitz a. a. O. S. 84.

[2] Vgl. Funk, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 2. Aufl. 1891. S. 173 f. Harnack a. a. O. III, 33. Anm. 1. 288 f. Hefele a. a. O. IV, 413. 415 f. Schmitz a. a. O. S. 53.

[3] Conc. Neoc. (314—325) can. 4. Hefele a. a. O. I, 246. Schwane a. a. O. II, 1069.

[4] Reg. brev. 288. 300. Cf. 110. 297. [5] In Gen. Hom. 5, 2.

[6] De cruce et latr. Hom. 2, 3. [7] In ep. ad Hebr. Hom. 9, 5.

[8] De paen. Hom. 2, 1. Cf. in I. ep. ad Cor. Hom. 28, 1.

welchem Zweck bist du zu Gott und mir gekommen? Fürchte dich nicht, denn nicht mir, sondern Gott, vor welchem du stehst, bekennst du deine Sünden."[1]

Die syrische Kirche schließt sich mit der Forderung des Bekenntnisses zur Heilung der griechischen Kirche an. Die Arznei für die in unserem Kampfe Verletzten ist die Buße, welche sie auf ihre Wunden legen lassen, um geheilt zu werden. Man muß den im Kampfe Ueberwältigten und Verwundeten das Heilmittel der Buße reichen. „Der Mensch, welchen der Teufel verwundet hat, darf sich nicht schämen, seine Sünden zu bekennen, sie zu verlassen und um das Heilmittel der Buße zu bitten. Denn wer sich schämt, seine Wunde zu zeigen, der bekommt den Krebs, wodurch sich der Schaden über seinen ganzen Leib ausbreitet." „So gibt es auch für den in unserem Kampfe Ueberwundenen dadurch eine Rettung und Heilung, daß er sagt: ‚ich habe gesündigt' und Buße verlangt. Wer sich aber schämt, kann nicht geheilt werden, weil er seine Wunden dem Arzte nicht zeigen will."[2] Zugleich fordert Aphraates die Priester (Aerzte) auf, gleich dem großen Arzte, dem Samaritan Christus, keinem, der reumüthig seine Sünden bekennt, das Heilmittel der Buße zu verweigern.

Hilarius verlangt ein Bekenntniß vor Gott als Beweis der Reue (Ps. 51, 23; 135, 3), solang man noch in dieser Welt ist, denn die Apostel haben die Gewalt der Sündennachlassung. Ambrosius sagt: „Wenn du gerechtfertigt werden willst, so bekenne dein Vergehen, denn das schamhafte Bekenntniß der Sünden löst die Bande der Verbrechen."[3] Daß hier geheime Verbrechen gemeint sind, geht aus der Verheißung hervor, daß, wenn einer verborgene Verbrechen habe, aber um Christi willen eifrig Buße thue, er Verzeihung erlangen werde[4]. Das Bekenntniß ist aber Gott und dem Priester zu machen[5]. Wie denn auch Paulinus von Ambrosius berichtet, er habe oft unter Thränen die Beichten der Sünder abgenommen[6].

Es wurde oben gesagt, daß Augustinus das Bekenntniß vor Gott

---

[1] *Goarius,* Euchologium Graec. p. 679. Tournely a. a. O. S. 173. Doch blieb sich die spätere griechische Kirche nicht ganz gleich. Jeremias, Patriarch von Constantinopel († 1593), und Metrophanes Kritopulos, Patriarch von Alexandrien (erste Hälfte des 17. Jahrhunderts), erachten das Bekenntniß aller einzelnen Sünden vor dem Priester zwar für gut und heilsam, aber nicht für streng nothwendig. Auch wird es dem Gewissen des einzelnen überlassen, ob er unmittelbar vor dem Genusse des heiligen Abendmahls beichten wolle oder nicht. Vgl. auch Kattenbusch a. a. O. S. 425 ff.

[2] Aphraates, Ueber die Buße. Bickell, Syrische Kirchenväter. S. 86 f.

[3] De paen. 2, 6. De parad. 14, 71: Non potest quisque iustificari a peccato, nisi ante confessus fuerit peccatum. Is. 43, 26. Cf. *Hier.,* In Eccles. 10: Si quem serpens diabolus occulte momorderit, et, nullo conscio, eum peccati veneno infecerit, si tacuerit et paenitentiam non egerit, nec vulnus suum fratri et magistro voluerit confiteri, magister et frater, qui linguam habent ad curandum, prodesse non poterunt. Cat. rom. de paen. 38.

[4] De paen. 1, 16. Cf. De laps. virg. 8, 37. [5] De paen. 2, 8.

[6] Quotiescunque illi aliquis ob percipiendam paenitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret; videbatur enim cum iacente iacere. Causas autem criminum quae illi confitebantur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur; bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint, quam accusatores apud homines. II Cor. 2, 8. Prov. 18, 17. Hebr. 4, 13. Ez. 18, 32. Vita Ambr. n. 39.

und vor dem Priester kannte. Zu 1 Joh. 1, 7 ff. führt er aus, wie nothwendig dieses Bekenntniß, das zur Verdemüthigung beitrage, sei. Nicht bloß die früheren vor der Taufe begangenen Sünden sollen wir bereuen, sondern auch die, welche wir seither uns zugezogen haben, auch wenn es nur leichte sind. Man darf auch die leichten Sünden nicht verachten, denn viele leichte machen eine große, viele Tropfen füllen einen Fluß an, viele Körner geben einen Haufen. „Und was für eine Hoffnung gibt es? Vor allem das Bekenntniß; auf daß sich keiner für gerecht halte und vor den Augen Gottes, welcher sieht, was ist, der Mensch seinen Nacken erhebe, welcher nicht war und nicht ist. Vor allem also das Bekenntniß und dann die Liebe."[1] „Was fürchtet ihr zu bekennen, die ihr diesen Weg unter allen Völkern gefunden habt? Was fürchtet ihr zu bekennen und bei eurem Bekenntniß ein neues Lied mit der ganzen Erde, auf der ganzen Erde, im katholischen Frieden zu singen? Du fürchtest, Gott zu bekennen, damit er nicht den, welcher bekannt hat, verdamme? Wenn du ohne Bekenntniß verborgen bleibst, wirst du nach dem Bekenntniß verdammt werden. Du fürchtest zu bekennen, der du ohne Bekenntniß nicht verborgen bleiben kannst. Du wirst trotz des Schweigens verdammt werden, der du durch das Bekenntniß hättest befreit werden können."[2] Das Bekenntniß ist der Anfang der Besserung, welches nicht ohne den Heiligen Geist ist: „Iam duo estis ad expugnandam febrem, tu et medicus."[3] Danach hat es wenig auf sich, wenn Augustinus darüber klagt[4], daß manche Gläubige, welche Unwürdige zur Communion gehen sehen, diese nicht beim Priester anklagen, und dies aus deren eigenem Schuldbewußtsein erklärt oder daraus, daß sie keine hinlänglichen Beweismittel haben. „Denn obgleich es wahr ist, so darf es der Richter doch nicht glauben, wenn der Beweis nicht mit unzweifelhaften Gründen geführt wird. Wir aber können niemanden von der Communion zurückhalten . . . wenn er nicht freiwillig bekannt oder vor irgend einem weltlichen oder geistlichen Gerichtshof genannt und überwiesen worden ist." Die Sache liegt hier wie bei Nectarius; wenn kein öffentlich bekanntes Verbrechen vorliegt, so kann die Communion nicht verweigert werden. Eine strenge Vorschrift für eine vorausgehende Beicht bestand nicht, aber die Privatbeicht hätte in diesem Fall auch nicht zum Ziele geführt. Ein Beweis gegen die Einrichtung der Privatbeicht überhaupt liegt also nicht vor.

Leo I. hat demgemäß nichts Neues eingeführt, sondern nur eine längst bestehende Gewohnheit gegen eine Neuerung genau formulirt, wenn er zwischen der öffentlichen Buße für öffentliche Sünden und der geheimen Buße für geheime Sünden unterscheidet[5]. Er beruft sich auf die apostolische Regel, welche verbiete, von den Gläubigen zu verlangen, daß ein schriftliches Verzeichniß über die Art der einzelnen Sünden verlesen werde, da es ausreiche, daß die Schuld des Gewissens den Priestern allein in geheimer Beicht dargelegt werde. „Denn obgleich die Glaubensfülle löblich scheint, die aus Gottesfurcht sich nicht scheut, vor den Menschen zu erröthen, so soll dennoch, weil nicht aller Sünden so beschaffen sind, daß die, welche die Buße verlangen, sich nicht scheuen, sie

---

[1] In I. ep. Ioann. tr. 1, 6. In ev. tr. 12, 14. [2] In Ps. 66, 6. [3] In Ps. 50, 16.
[4] Serm. 351. Steitz a. a. O. S. 29.
[5] Ep. 108, 2. Vgl. den Ordo romanus und dazu Schmitz, Die Bußb. S. 65 ff.

öffentlich bekannt zu geben, eine so verwerfliche Gewohnheit beseitigt werden, damit sich nicht viele von den Heilmitteln der Buße abhalten lassen . . . Es reicht nämlich jene Beicht hin, die zuerst vor Gott und dann vor dem Priester abgelegt wird, der für die Vergehen der Büßenden als Fürbitter eintritt. Denn dann erst können mehrere zur Buße aufgefordert werden, wenn das Gewissen des Beichtenden nicht den Ohren des Volkes eröffnet wird." [1]

Nicht bloß wegen des tiefen medicinalen Grundes, sondern auch wegen der Nothwendigkeit des Bekenntnisses für die Nachlassung gibt Gregor d. Gr. Anweisungen über die Behandlung der Gedankensünden. Der Hirte soll sich so betragen, daß seine Untergebenen sich nicht scheuen, ihm auch ihre geheimen Fehler anzuvertrauen. Wir sehen von ihnen die äußeren Werke, aber es ist uns verborgen, was sie im geheimen Gerichte vor dem strengen Richter später erwartet. Wenn sie nun ihre herablassende Geduld den Bekenntnissen und der Tilgung der Sünden ihrer Mitmenschen zuwenden, dann tragen sie gleichsam das Waschbecken (das eherne Meer vor der Tempelpforte) vor die Tempelpforte, damit jeder, der zur Pforte des ewigen Lebens eingehen will, dem Herzen des Hirten seine Versuchungen offenbaren und gleichsam in dem von Sündern getragenen Waschbecken von den Sünden in Gedanken oder Werken sich reinigen könne [2]. An dem Bekenntniß kann der Priester erkennen, daß die Belebung durch die göttliche Gnade im Sünder bereits ihren Anfang gemacht hat, so daß dem auferweckten Lazarus nur noch die Binden abzunehmen sind. „Der Todte kommt heraus, wenn der Sünder seine Schlechtigkeiten freiwillig bekennt . . . Den Herauskommenden sollen aber die Jünger lösen; als Hirten der Kirche sollen sie die Strafen beseitigen, welche der verdiente, der sich nicht schämte, das zu bekennen, was er gethan." [3]

Eine Förderung des Bekenntnisses leichterer Sünden und namentlich auch der Gedankensünden hat das Mönchsthum gebracht. Seit Cassian († 432), welcher sich bereits auf eine Ueberlieferung der Väter beruft, ist vor allem das Schema der acht Hauptsünden (vitia principalia) [4] maßgebend geworden. Dieselben gingen in die Instruction des Columban über und von da in die anderen Bußordnungen, z. B. des Egbert von York (731—767), welcher sie crimina capitalia nennt. Doch haben die römischen Bußbücher nicht diese Octoade, sondern die lex Dei zu Grunde gelegt [5]. Daß die Mönche sehr früh eine Privatbeicht auch über leichtere und Gedankensünden häufig ablegten [6], kann man auch ohne Verweisung auf die buddhistischen Mönche, welche heute

---

[1] Ep. 168, 2. [2] Reg. Past. 2, 5. [3] In Evv. Hom. 26, 6.

[4] Unmäßigkeit, Unkeuschheit, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Trägheit, Eitelkeit und Stolz. Collat. 5. *Greg. M.*, Mor. 31, 31. Vgl. Schmitz, Die Bußbücher. S. 191 ff.

[5] Schmitz a. a. O. S. 194 f.: In der Lex Dei (Mosaicarum et Romanarum legum collatio) ist ein officielles Rechtsdocument, welches aus dem praktischen Bedürfnisse hervorgegangen war, den Christen im vierten Jahrhundert darüber Gewißheit zu geben, welche Judicial-Gesetze des Pentateuch in der christlichen Ordnung noch Geltung hatten, also ein mit kirchlichem Ansehen ausgerüstetes Rechtsbuch der Christen in den ersten Jahrhunderten.

[6] Steitz a. a. O. S. 111 f. Jahrbuch für deutsche Theologie. 1863. S. 105 ff. Löning a. a. O. II, 435 f. 472 f. Harnack a. a. O. III, 290 suchen das „ganze spätere Buß- und Beichtwesen der katholischen Kirche aus der Ausdehnung der Klosterdisciplin auf die Laienwelt" zu erklären. Vgl. dagegen Schmitz a. a. O. S. 207 ff.

noch die Vorschrift einer 14tägigen Beicht haben, sowohl aus dem Streben nach höherer Vollkommenheit schließen als auch aus den ascetischen Schriften des Hieronymus, Cassian und anderer erfahren. Es wurde nur, was allgemein üblich war, formell geregelt, und daß dies in Mönchskreisen früher geschah und strenger ausfiel, ist begreiflich. Zuerst finden wir eine Anweisung hierüber in den Bußcanones des Irländers Vinnian aus dem Ende des fünften Jahrhunderts. Er gibt zunächst den Rath, die Gedankensünden durch Gebet und andere Mittel, wie solche seit Cyprian namhaft gemacht werden, zu überwinden. „Wenn aber der Pönitent mit dem Gedanken auch den Willen zur That verband . . . wenn er z. B. Unzucht oder Mord beabsichtigt hat, aber den Entschluß nicht ausführen konnte, so hat er schon im Herzen gesündigt, kann aber durch schnelle Buße gerettet werden. Seine Buße ist ein halbes Jahr strengen Fastens, und ein ganzes Jahr enthalte er sich vom Wein und Fleisch."[1] Von Irland aus sind die Bücher zu den Angelsachsen (Theodor von Canterbury † 690), zu den Franken (Columban † 615) und nach Rom gekommen[2].

Was aber die Gedankensünden betrifft, so sind wir denselben schon früh begegnet. Die ältesten Väter haben auf Grund der Bergpredigt davor gewarnt, von Cyprian und Origenes werden sie bereits in Beziehung zur Buße gebracht. Augustinus und Gregor betrachten dies als allgemein gebräuchlich. Neu war also nur die Auferlegung einer bestimmten Buße, was mit dem allgemeinen Streben der Regulirung des Bußwesens durch Canones zusammenhängt. Dasselbe, durch die Zuchtlosigkeit der Völker zu jener Zeit gebotene Bestreben mußte auch dazu führen, außer den Kapitalsünden, die aber längst die alte Dreizahl überschritten hatten, auch die leichteren Sünden, welche bisher wohl gebeichtet, aber nicht genau in die Bußdisciplin eingereiht waren, in gleicher Weise mit entsprechenden Bußstrafen zu belegen. Muß doch anerkannt werden, daß dieses System „mehr wie eine äußerliche Rechtsordnung — ein Polizeiinstitut —, welche Uebermuth und Roheit, die Ausbrüche wilder Kraft und Leidenschaft ahndete"[3], betrachtet werden müsse. Die Praxis eilte insofern allerdings der Theorie voraus, als man nach wie vor dogmatisch nicht für alle Sünden das Bekenntniß und die priesterliche Lossprechung für nöthig

---

[1] Can. 1—3. Vgl. Schmitz a. a. O. S. 502. Dieses Pönitentiale sei, abgesehen von seiner Vollständigkeit, dadurch von besonderem Interesse, daß Vinnian in Rom durch Kenntnißnahme der apostolischen Gebräuche zur Abfassung seines Werkes veranlaßt wurde.

[2] Vgl. aber Schmitz a. a. O. S. 218. Columban und Cummean haben eine Compilation von irischen Bestimmungen und gemeinrechtlichen Canones geschaffen. Das gemeinsame Material ohne Vermischung mit particularrechtlichen Bußsatzungen der irischen oder angelsächsischen Kirche finde sich aber in jenen Bußbüchern, welche man auf Grund ihres gemeinkirchlichen Inhalts als römische Bußbücher bezeichnen könne. Die Verfasser der sogen. fränkischen Bußbücher haben aus den in der fränkischen Kirche benützten römischen Bußbüchern das ihnen allen gemeinsame Material, die gemeinkirchlichen Bußsatzungen geschöpft und dasselbe mit irischen bezw. angelsächsischen Bußsatzungen zu dem Zweck der Accommodation in ihren compilatorischen Sammlungen vereinigt. Ihre Bußbücher sind also gemischten Inhalts und können nur bezüglich des Ortes ihrer Abfassung als fränkische bezeichnet werden. Eine inhaltliche Originalität kommt ihnen nicht wie den angelsächsischen und römischen Bußbüchern zu.

[3] Harnack a. a. O. III, 290.

hielt und über die Unterscheidung zwischen peccata venialia und mortalia noch keine sichere Bestimmung vorlag. Aber etwas Neues war damit nicht geschaffen. Es ist nicht richtig, „daß die Kirche ein förmliches Bußsacrament mit allen Finessen viele Jahrhunderte hindurch besessen, während die Dogmatik von einem solchen nichts wußte, sondern einen feinern Faden spann" [1], denn das Bußsacrament und die Bußdisciplin sind wohl zu unterscheiden. So „naiv" waren doch auch die Menschen jener Tage nicht, daß sie sich ein schweres Bußgericht, das im Glauben und in der Ueberlieferung keine Grundlage gehabt hätte, hätten auferlegen lassen. Die Dogmatik hat erst später das Verhältniß der einzelnen Theile des Bußsacramentes zu einander genauer untersucht, aber darüber bestand schon damals nirgends ein Zweifel, daß die Kirche ein Bußgericht habe, die Buße neben der Taufe das Sacrament für die Schiffbrüchigen sei.

Eine Folge dieser genauern Bestimmung war es auch, daß nicht etwa die Gewissenserforschung erst eingeführt oder auf die Gedankensünden ausgedehnt wurde, sondern daß für diese Gewissenserforschung und das daran sich anschließende Bekenntniß eine Norm, eine Art Beichtspiegel gegeben war. So gibt Alcuin [2] den Rath, die Priester sollen die acht Hauptsünden kennen lernen und danach die Pönitenten ausforschen. Der Lombarde hat dieselben auf sieben beschränkt [3], woraus die sieben Todsünden als Gegenstück zu den sieben Gaben des Heiligen Geistes und den sieben Cardinaltugenden entstanden. Später kam besonders der Dekalog hierbei zur Anwendung. Während er weder in der Moral noch in den Beicht- und Abschwörungsformeln der frühern Zeit eine Stelle findet, wird derselbe am Ende des 14. und seit dem 15. Jahrhundert das vorzüglichste Hauptstück, an welches sich (neben Credo und Pater noster) die Beichtfragen anknüpfen; und es entsteht eine bedeutende Literatur, in welcher der Dekalog für gelehrte und ungelehrte Beichtväter erörtert wird [4].

Es ist begreiflich, daß bei den wilden fränkischen und germanischen Völkern die Durchführung der Bußdisciplin mit dem genauen Bekenntniß langsam ging und mancher Schwierigkeit begegnete, auch wenn man nur die öffentlichen Sünden der öffentlichen Buße unterstellte, wie es seit dem siebenten Jahrhundert immer mehr gebräuchlich geworden war [5]. Noch zur Zeit Hugo's haben

---

[1] Harnack a. a. O. III, 291. [2] De offic. div. 13.

[3] Sent. II. D. 42, 8. Cf. *Isid. Hisp.*, Sent. 2, 37: Principalia septem vitia, denen die septiformis gratia Christi gegenübersteht.

[4] Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche. Jena 1869. S. 219.

[5] Synode von Pavia 850. Can. 6. Die Landarchipresbyter sollen alle Häuser besuchen und diejenigen, welche ein öffentliches Vergehen begangen haben, auch zu öffentlicher Buße anhalten. Diejenigen aber, welche im geheimen sündigten, sollen ihre Sünden den hierfür vom Bischof und den Landarchipresbytern aufgestellten Geistlichen beichten (Hefele a. a. O. IV, 176 f.). Vgl. auch Schmitz a. a. O. S. 69 ff. Die Uebung der Privatbeicht gehe aus den liturgischen Büchern zweifellos hervor. Innocenz I. sage, nur wenn keine Krankheit dazwischen komme, soll die Reconciliation am Gründonnerstag stattfinden, andernfalls vorher. Einen solchen Ausnahmsfall bildete aber auch Mangel geistiger Bildung und guten Willens. Der Bußpriester hatte die Entscheidung zu treffen, ob die öffentliche Buße von dem Büßer übernommen werden sollte. Das Maß der Buße wurde ebenfalls vom Pönitentiar in der geheimen Beicht bestimmt. Nicht durch das Maß, sondern nur durch die Art der Leistung unterschied sich die öffentliche Buße von der ge-

sich manche dagegen gesträubt. Er sagt: „Groß ist die menschliche Bosheit. Niemand fordert, wenn er Böses thun will, eine Autorität, auf die er sich berufe. Wenn wir aber die Menschen ermahnen, Gutes zu thun und das begangene Böse zu bekennen, so antworten sie uns: Gebet uns eine Autorität an! Wo gebietet uns die Schrift, unsere Sünden zu bekennen?"[1] Er weist die Gründe, welche aus den Vätern angeführt wurden, zurück und zeigt, daß schon die Heilige Schrift das Bekenntniß verlange. Der Lombarde lehrt[2], daß man Tod- und läßliche Sünden beichten soll, jene jedenfalls dem Priester, diese könne man auch einem Laien anvertrauen, doch sei es besser, beide jenem zu beichten. Das Vaterunser mit Fasten und Almosen reiche zur Genugthuung für die läßlichen Sünden aus, doch nur dann, wenn einige Reue vorausgehe und die Beicht, falls dafür die Möglichkeit geboten sei, hinzukomme. Das Lateranconcil (1215) sah sich veranlaßt, vorzuschreiben, daß jeder Gläubige beiderlei Geschlechts, wenn er in die Jahre der Unterscheidung gekommen ist, „omnia sua solus peccata confiteatur fideliter proprio sacerdoti". Ueber die Zeit ist nichts bestimmt, aber da die Ostercommunion damit verbunden ist, so ist für den Todsünder die Zeit nahegelegt. Eine Synode von Narbonne (1227) bestimmt, wer von seinem 14. Jahre an jährlich nicht wenigstens einmal beichtet, soll aus der Kirche ausgeschlossen, und wenn er stirbt, nicht kirchlich begraben werden. Eine Synode von Trier (1227 Can. 3) verordnet, daß jeder Laie jährlich einmal die Eucharistie empfangen müsse, nachdem er zuvor seinem Priester oder mit dessen Zustimmung einem andern unterrichteten und hierzu bevollmächtigten Geistlichen reuig gebeichtet habe. Damit war für die Ostercommunion formell auch die Osterbeicht vorgeschrieben[3], doch ist dies nicht durch eine allgemein giltige kirchliche Bestimmung geschehen, so daß die gewöhnliche Meinung die Verordnung im weitern Sinn auf das Jahr überhaupt bezieht. Das Tridentinum lobt den Gebrauch, diese Beicht in der Fastenzeit abzulegen[4]. Das Lateranense ermahnt den Beichtvater, als kluger Seelenarzt zu handeln, genau die Verhältnisse (circumstantias) des Sünders und der Sünde zu erforschen, um das geeignete Heilmittel anwenden zu können.

Bonaventura, Thomas u. a. haben deshalb das Gebot der Beicht auf die Vorschrift der Kirche zurückgeführt, aber aus ihrer Begründung und ihrer ganzen Lehre über das Bußsacrament geht hervor, daß sie im Decret des Lateranense keineswegs einen „großen Wendepunkt"[5], sondern nur eine formelle Bestimmung des Ueberlieferten erkannten. Ohne das Lateranense wäre

---

heimen. Bei jener wurden die Sünden nicht genannt. Die Veröffentlichung des Sündenverzeichnisses war verboten. Seit dem siebenten Jahrhundert fällt das Bußpriesteramt weg; ebenso die Bußstationen und ein großer Theil der äußern Solennität. Außer den drei canonischen Sünden unterliegen alle öffentlichen Sünden einer öffentlichen Buße. In dieser Periode war die maßgebende Unterscheidung zwischen öffentlichen und geheimen Sünden, aber ein und derselbe Priester bestimmte in der geheimen Beicht nach denselben Normen sowohl die geheime als die öffentliche Buße, wie wir aus den liturgischen Büchern, dem Pontificale und Ordo ersehen. Praktisch mußte man die Canones mildern. Deshalb wehrte man sich (Chalons 813, Paris 829 u. a.) gegen die arbiträren Bußbücher.

[1] De sacr. II, 14, 1.

[2] Sent. IV. D. 17. p. 2. c. 3. p. 3. c. 4. Cf. 16. p. 2. c. 6.

[3] Cf. Cat. rom. de paen. 37. [4] S. 14. cap. 5.

[5] Steitz a. a. O. S. 159 ff.

in der That derjenige, welcher nach der Taufe keine Todsünde begangen hat, nicht zu beichten verpflichtet, aber dadurch ist die Absolutionsgewalt nicht berührt. Auch ist durch das Concil der Beicht vor Gott auf Grund der vollkommenen Reue wenigstens einmal im Jahre die Beicht vor dem Priester an die Seite gesetzt; dies war jedoch das Minimum der Forderung und eine nothwendige Consequenz der Lehre, daß die vollkommene Reue cum voto sacramenti die Sünden tilge, denn letzteres durfte keine Velleität sein. Demnach ist es nicht besonders auffallend, wenn nun Scotus die Beichtpflicht nicht mehr aus einer kirchlichen Anordnung, sondern aus einem göttlichen Gebot ableitet, weil unmöglich die Kirche hätte mit dem Wagnisse, eine so schwere Pflicht allen Christen aufzubürden, durchdringen können, wenn sie nicht eine göttliche Autorität für sich gehabt hätte. Auch scheitere jeder Versuch, den Zeitpunkt dieser angeblichen Neuerung geschichtlich zu bestimmen, an der leicht nachweisbaren Thatsache, daß schon vorher die Heiligen das Beichtgebot für allgemein verbindlich gehalten hätten, wie z. B. schon 800 Jahre vor dem vierten Laterancôncil Augustinus in der (unechten) Schrift über die wahre und falsche Buße die Nothwendigkeit der Beicht gelehrt habe [1]. „Diese beiden Gründe machten ein so enormes Glück, daß sie seitdem ein stehender Artikel in jeder Apologie der Ohrenbeichte geblieben sind", meint Steitz dazu. Widerlegen sie aber nicht für sich vollständig die Behauptung von dem „großen Wendepunkt" auf dem Lateranense? Scotus hat Recht, es wurde keine Neuerung eingeführt, wie er, hat sich schon Hugo auf die Autorität der Heiligen Schrift und der Väter berufen. Das äußere Gebot regelte nur die Praxis, diese selbst war längst vorhanden.

Die Reformatoren haben mit dem Sacrament der Buße das specielle Sündenbekenntniß beseitigt. Die Gewissenserforschung nach den einzelnen Sünden wird als eine „carnificina" bezeichnet, das Bekenntniß ist nicht nothwendig. Die Absolution ist eine unbedingte Zutheilung der Gnade, welche, wie die Predigt, ohne Ausnahme an alle, die sie bedürfen, ergeht. Sie setzt auf Seite des Menschen als Gnade keine Würdigkeit, sondern die Bedürftigkeit voraus, sie fordert von dem Menschen nur Glauben. Nichtsdestoweniger wollte man den Nutzen der Privatbeicht nicht verkennen und sie in den Symbolen aufrecht erhalten. Luther sagt in der Babylonischen Gefangenschaft, die geheime Beicht, wie sie gehalten wird, gefällt mir ausnehmend wohl; sie ist nützlich, ja nothwendig; und ich wollte nicht, daß sie nicht da sei, weil sie für die geängstigten Gewissen ein Heilmittel ist. Doch will er von den „Umständen" der Sünden beim Bekenntniß nichts wissen. Im Sermon über die Buße verwirft er das Bekenntniß der läßlichen Sünden, nur die Todsünden, und auch von diesen nur die offenbaren (klaren) soll man bekennen. Daher ist es auch nicht von Bedeutung, vor wem das Bekenntniß geschehe. Der Papst oder Bischof hat im Bußsacrament keine höhere Macht als der geringste Priester, ja wo kein Priester ist, gilt ebenso viel jeder Christ, wenn es auch ein Weib oder ein Knabe wäre [2]. Im kleinen Katechismus ermahnt er, den Dienern die Sünden zu beichten, allein dies thut er nur unter dem Gesichtspunkt des

---

[1] Sent. IV. D. 17. q. 1.

[2] Prop. damn. 9—14. *Denz.* l. c. n. 633—638.

Nutzens für die Seele[1]. Die Augsburger Confessio hält ein specielles Bekenntniß für unmöglich, die Apologie empfiehlt die Privatbeicht, betrachtet aber eine Aufzählung der Sünden für gefährlich[2]. Die Verwaltung der Absolution sei eine Gnade, nicht ein Gericht oder Gesetz, und verlange daher nicht die Kenntniß der Sünden. Aehnlich verhält sich Calvin. Er anerkennt den Nutzen, meint aber doch, sie sei erst von Innocenz III. eingeführt[3], nennt diese Vorschrift eine Tyrannei, eine grundverderbliche Sache. Der Nutzen ist heutzutage bei positiven protestantischen Theologen das Motiv für die Empfehlung der Privatbeicht[4].

Leo X. verurtheilte die Behauptung, daß man die läßlichen Sünden nicht beichten dürfe und nur die Todsünden beichten solle, wie es in der alten Kirche Gebrauch gewesen sei. Das Tridentinum lehrt, daß das Bekenntniß aller nach der Taufe begangenen Sünden nach göttlichem Recht nothwendig sei. Auch sei die geheime Beicht vor dem Priester allein in der katholischen Kirche von Anfang an beobachtet worden. Ebenso sei die sacramentale Beicht aller und der einzelnen Todsünden, deren sich der Pönitent nach genauer Gewissenserforschung erinnere, sammt den wesentlichen Umständen göttlichen Rechts und zum Trost der Pönitenten[5]. Sodann wird das Decret des Lateranense eingeschärft[6].

Das Tridentinum beruft sich hierfür auf die Binde- und Lösegewalt (Matth. 16, 19; [18, 18]. Joh. 20, 23). Der Hauptgrund liegt darin, daß die Apostel von Christus zu Richtern über die Sünder aufgestellt worden sind. Denn freilich ist die Absolution eine Wohlthat und Gnade, aber den Aposteln ist es anheimgegeben worden, die Sünden nachzulassen oder zu behalten. Ein richterlicher Act kann ohne Kenntniß des Thatbestandes nicht vollzogen werden. Diese Kenntniß wird aber bei der Sünde durch das Bekenntniß des Pönitenten erst vermittelt oder als Gegenstand der Absolution vorgelegt. Das Urtheil lautet zwar gewöhnlich freisprechend, aber die Freisprechung beruht nicht auf der Ueberzeugung von der Unschuld, sondern von der guten Disposition des Pönitenten. Wohl ist das Evangelium die frohe Botschaft von der Vergebung der Sünden und nicht das Gericht, aber diese frohe Botschaft

---

[1] Cap. 5. p. 378 sq.

[2] Conf. I, 11. p. 12. Apol. IV, 11, 64. p. 159 sq. VI, 12. p. 181. 183. Art. Smalc. III, 8. p. 331. [3] Cf. Trid. S. 14. cap. 5.

[4] Scheele bei Zöckler, Handbuch II, 444. Steitz, Die Privatbeichte und Privatabsolution der lutherischen Kirche. Frankfurt 1854. S. 39 f. 76 f.: 1. Das Bedürfniß, sich im Gefühle seiner Unwürdigkeit vor seinem Nächsten zu demüthigen; 2. für die besonderen Sünden, von denen man sich am bedrückendsten beschwert fühlt, von ihm einen gewissern und sichereren Trost der Absolution zu empfangen, als der einzelne für sich allein aus Gottes Wort zu nehmen vermag; 3. sich bei ihm in zweifelhaften und irrigen Fällen Raths zu erholen. Für 2. weist er auf Matth. 16, 19. Joh. 20, 23. Matth. 18, 19. 20 hin. „Welchen solche liebliche und tröstliche Worte nicht bewegen, der muß freilich einen kalten Glauben haben und ein loser Christ sein. Denn obwohl ein jeglicher bei ihm nur Gott beichten mag und sich mit Gott heimlich versöhnen, so hat er doch niemand, der ihm ein Urtheil spreche, darauf er sich zufrieden stelle und sein Gewissen stille, muß sorgen, er habe ihnen nicht genug gethan. Aber gar fein und sicher ist's, daß er Gott ergreife bei seinen eigenen Worten und Zusagen u. s. w." Aber alles soll frei, nicht geboten sein! Kann man die Gebote nicht freiwillig erfüllen?

[5] S. 14. cap. 5. can. 4. 6. 7. [6] Can. 8. Cat. rom. 37.

richtet sich zunächst an die Juden und Ungläubigen und verlangt selbst von diesen würdige Früchte der Buße. Sie werden, wenn sie die Botschaft gläubig aufnehmen und über ihre Sünden Buße thun, ohne Gericht aufgenommen. Der Apostel will nicht über diejenigen richten, welche draußen sind (1 Kor. 6, 1 ff.). Anders verhält es sich aber, wenn die Gläubigen durch die Taufe dem Leibe Christi eingefügt sind. Auf diese bezieht sich die Binde- und Lösegewalt, für diese sind der Kirche die Schlüssel des Himmelreiches übergeben worden. Die Apostel haben über solche Strafen verhängt und nachgelassen. Der Nebenmensch kann das verzeihen, was gegen ihn gefehlt worden ist, aber nicht die Beleidigung Gottes, welche in jeder Sünde inbegriffen ist. Die fünfte Bitte des Vaterunsers schließt das Bußgericht nicht aus, sondern verlangt Verzeihung. Die Gewalt ist den Aposteln zur Auferbauung gegeben (2 Kor. 10, 8), nicht zum Niederreißen, aber wo nöthig dient auch die Strafe zum Auferbauen, auf daß die Seele gerettet werde.

Dazu kommt die Nothwendigkeit der Genugthuung, welche zwar zufolge der spätern Ordnung erst nach erfolgter Absolution geleistet wird, aber in der Reue bereits ideell und formell eingeschlossen ist. Ist die Genugthuung zur Giltigkeit nicht wesentlich, so gehört sie doch zur Integrität der Beicht. Wenn es auch vorkommen sollte, daß bei vollkommener Reue alle zeitlichen Strafen erlassen werden, so wird in diesem Falle die Genugthuung schon beim Vollzug des Sacraments durch die Intensität der Reue und die Demuth und Aufrichtigkeit beim Bekenntniß geleistet. Alle anderen Gründe, welche sonst für die Nothwendigkeit des Bekenntnisses angeführt werden, wie die Heilung der Wunden der Seele, der Trost der geängstigten Seele, der Nutzen für die Besserung des Lebens, die Demüthigung vor Gott und dem Priester[1] sind von unschätzbarem disciplinären und pädagogischen Werth und lassen die ganze Größe der Wohlthat des Sacramentes für die Sündennachlassung erkennen und empfinden, bedingen aber nicht die absolute Nothwendigkeit desselben iure divino, da sie wenigstens theilweise auch auf anderem Wege erreicht werden können. Nur wenn man das Sacrament als Heilmittel für die Nachlassung der Sünden betrachtet, kann man von der Nothwendigkeit des Bekenntnisses für die Heilung sprechen[2].

Ueber die Beschaffenheit des Bekenntnisses lehrt das Tridentinum, daß alle Todsünden im einzelnen angegeben werden müssen. Die Umstände sind zu nennen, wenn durch sie die Art (species) der Sünde verändert wird. Solche Umstände sind z. B. die verschiedenen Arten von Unzucht, Diebstahl nach Personen (ledig, verheirathet, geistlich, gottgeweiht) und Zeit und Ort (Kirche u. s. w.). Die die Sünde merklich erschwerenden Umstände sind nicht streng verlangt[3], doch ist es in der Regel gut, sie anzugeben. Aus der

---

[1] *Aug.*, In Ps. 66, 7. *Thom.*, Suppl. 7, 1.

[2] *Thom.*, Suppl. 6, 1. Cf. Cat. rom. 29.

[3] *Thom.*, Sent. IV. D. 16. q. 5. a. 2. Compendium totius theol. veritatis per Ioannem de Combis. Lugduni 1569. VI, 25 werden die erschwerenden Umstände in dem Memorialvers zusammengefaßt:

Aggravat ordo, locus, mora, causa, scientia, tempus,
Lucta pusilla, modus culpae, genus et status altus,
Conditio, numerus, aetas et scandala, sexus.

Vgl. auch Pseudo-Aug. (de paen. 14, 29): Consideret qualitatem criminis, in loco, in

Bestimmung des Lateranense und aus der Bußpraxis wollte man die Verpflichtung dazu folgern [1], doch ist das Schweigen des Tridentinums über diesen Punkt wenigstens ein Beweis dafür, daß man diese Schulfrage als eine offene gelten lassen wollte. Wenn freilich durch solche Umstände eine läßliche Sünde zu einer Todsünde gesteigert würde, so wäre die Angabe nothwendig. Dies kann aber z. B. bei der Summe eines Diebstahls der Fall sein.

Der Katechismus verbreitet sich über den Nutzen, die Einsetzung und die Nothwendigkeit des Bekenntnisses und sagt von der Beschaffenheit desselben, daß es vollständig und vollkommen (confessio integra et absoluta) sein müsse. Dazu ist die Angabe sämmtlicher Todsünden nothwendig. Die läßlichen Sünden können zwar, wie die Uebung frommer Leute beweist, mit Recht und zum Nutzen angegeben werden, dürfen aber auch ohne Schuld ausgelassen werden, da sie auf verschiedene andere Weise gesühnt werden können. Bei der speciellen Aufzählung der Todsünden sind auch die verborgensten, wie solche durch die beiden letzten Gebote des Dekaloges untersagt werden, anzugeben [2]. Ebenso sind die Umstände zu nennen, welche die Schlechtigkeit stark vermehren oder vermindern; denn einzelne ändern den Charakter der Sünde, z. B. beim Mord, Unzucht, Diebstahl. Wie das Tridentinum bemerkt er, daß die ohne Schuld vergessenen Sünden als im Bekenntniß eingeschlossen zu betrachten seien. Falls sie später wieder in die Erinnerung kommen, können sie dem Priester zu einer andern Zeit gebeichtet werden. Anders wäre es aber bei sehr nachlässiger Gewissenserforschung oder gar absichtlichem Verschweigen. Letzteres würde ein Sacrilegium zur Folge haben. Das Bekenntniß selbst soll offen, einfach, deutlich, klug und züchtig sein [3].

Die Forderung, alle Todsünden zu beichten, ist nothwendig, weil jede Todsünde die heiligmachende Gnade ausschließt, also der Schlüsselgewalt der Kirche zu unterstellen ist. Ebenso ist die Heilung des Seelenzustandes durch die volle Kenntniß von seiten des Arztes bedingt [4]. Der Begriff der Todsünde wird in der Moral festgestellt. Er deckt sich nicht mit den Kapitalsünden, welche in der alten Kirche hauptsächlich Gegenstand der öffentlichen Buße gewesen sind. Manche der damals sogenannten leichteren Sünden sind nach späterer Bezeichnung Todsünden, insofern sie eine freiwillige Uebertretung eines göttlichen Gebotes in schwerer Sache sind, ob die Uebertretung durch Gedanken, Worte oder Werke geschehen sein mag. Die hiefür nothwendige Gewissenserforschung ist keine „tortura et carnificina conscientiae“, welche den Pönitenten zur Verzweiflung bringen könnte, sondern bei einem einigermaßen normalen, nicht krankhaft skrupulösen Gewissen eine zwar ernste, aber mit gutem Willen nicht allzu schwer zu leistende Arbeit. Die Schwierigkeit kann sich nur bei der subjectiven oder objectiven Feststellung der Todsünde einstellen, wird aber schon dadurch sehr vermindert, daß durch die Angabe der Sünde nach ihrem thatsächlichem Befund der Forderung genügt wird, da auch läßliche Sünden gebeichtet werden können und sollen. Die nach einer ernsten

---

tempore, in perseverantia, in varietate personae et quali hoc fecerit tentatione et in ipsius vitii multiplici executione.

[1] Tournely a. a. O. S. 204. [2] Cap. 38.

[3] Cap. 41: Nuda, simplex et aperta, non artificiose composita. 42: Prudentia et verecundia in explicandis rebus. [4] *Thom.*, Suppl. 9, 2.

Gewissenserforschung etwa vergessenen Sünden werden dennoch im Sacrament getilgt, weil das Bekenntniß ohne Schuld des Pönitententen mangelhaft ist und daher zur Quasi-Materie genügt. Die heiligmachende Gnade kann aber nur ganz oder gar nicht mitgetheilt werden [1]. Doch ist es zu empfehlen, die vergessenen Sünden, wo möglich, in der nächsten Beicht einzuschließen.

Die läßlichen Sünden können nicht alle Gegenstand des Bekenntnisses sein, weil der Mensch, der täglich fällt, sich unmöglich an alle erinnern kann; sie dürfen es aber sein. Es kann also das Sacrament der Buße auch mit Nutzen empfangen werden, wenn nur läßliche Sünden zu beichten sind [2]. Da zu ihrer Sühnung zahlreiche andere Mittel in der Kirche vorhanden sind, so hat man im Alterthum in der Regel auf die fünfte Bitte des Vaterunsers, auf das Almosengeben und Aehnliches verwiesen [3]. Die Praxis, auch die läßlichen Sünden zu beichten, wurde immer allgemeiner, je seltener die öffentliche Buße wurde und je mehr die Gewohnheit, regelmäßig bei der heiligen Messe zu communiciren, in den Laienkreisen in Abgang kam. Die Griechen haben schon zur Zeit Johannes' des Fasters (6. Jahrh.) zwar die Beicht läßlicher Sünden angehört, aber die Absolution und Buße auf die schweren Vergehen beschränkt [4]. Das Lateranense verpflichtet jeden Gläubigen zur einmaligen Beicht im Jahre, ob er Todsünden begangen habe oder nicht. Doch waren manche Scholastiker der Ansicht, daß, wer bloß läßliche Sünden auf dem Gewissen habe, zur Osterzeit nicht zu beichten brauche. Er genüge dem Kirchengebot, wenn er sich vor dem Priester stelle und frei von der Todsünde zeige [5], oder es genüge das allgemeine Bekenntniß [6] in diesem Fall. Um bei der Beicht bloß läßlicher Sünden die Quasi-Materie sicher herzustellen, empfiehlt es sich wie bei der Reue eine Sünde aus dem frühern Leben, etwa eine Gewohnheitssünde, einzuschließen. Mit Rücksicht auf die größere Mitwirkung des Empfängers bei diesem Sacrament gilt die Mahnung, daß man nicht ohne Furcht wegen seiner früheren Sünden sein solle. Wenn begründete Zweifel über die Giltigkeit der letzten oder früherer Beichten vorliegen, so ist zu rathen, diese Beichten zu wiederholen. Als Act der Demuth kann diese Wiederholung jedenfalls eine Vermehrung der heiligen Gnade und Nachlassung zeitlicher Strafen erwerben [7]. An wichtigen Wendepunkten des Lebens wird die Ablegung einer Generalbeicht, sei es über das ganze Leben oder über die Zeit seit der letzten Generalbeicht empfohlen, um den innern Gnadenstand möglichst zu sichern und die Disposition zu steigern. Zum erstenmal wird die Generalbeicht von Alexander von Hales besprochen, indem er das „omnia sua peccata confiteatur" des Lateranense zunächst allgemein erklärt. Doch anerkennt er eine Verpflichtung zur Ablegung derselben nur dann, wenn über die früheren Sünden keine rechte Buße gethan worden ist oder ein Rückfall, der durch die Kenntniß des frühern Zustandes erst gewürdigt werden kann, stattgefunden

---

[1] *Thom.*, S. th. 2. 2, 53, 2 ad 2. Suppl. 10, 5. Trid. 14. cap. 5. Cat. rom. 40.

[2] *Thom.*, Suppl. 6, 3.

[3] Ueber die Bedeutung der geringeren Sünden, welche nicht von der Communion ausschlossen, vgl. Augustin. (Serm. 351, 4 sqq.). [4] Tournely a. a. O. S. 263.

[5] Cf. *Thom.*, Suppl. 6, 3 ad 3; 8, 5 ad 4. *Lugo*, D. 27. S. 7.

[6] *Scotus*, Sent. IV. D. 17, 1. [7] *Thom.*, Suppl. 18, 2 ad 4.

hat, oder wenn man einem andern Priester, der den Zustand des Schäfleins kennen lernen soll, beichtet[1].

Ueber die Art und Weise des Bekenntnisses gibt die Pastoral Anweisung. Jedenfalls muß es vom Pönitenten selbst als Anklage abgelegt werden, gewöhnlich mündlich, im Nothfall schriftlich. Doch soll das Bekenntniß von der Absolution zeitlich nicht getrennt sein, weil beide zusammen das Sacrament constituiren. Einzelne Theologen halten einen Zwischenraum von einem Tag noch für zulässig[2]. Dagegen genügt es nicht, das Bekenntniß dem Priester brieflich zu übersenden. Schon der hl. Thomas verurtheilt es, durch einen andern oder schriftlich zu beichten[3]. Clemens VIII. hat 1602 eine diesbezügliche These verworfen[4]. Ebenso führt Thomas bereits den bekannten Schulvers über die Beschaffenheit des Bekenntnisses an[5].

Das Bekenntniß ist vor dem eigenen, d. h. vor dem mit gehöriger Jurisdiction ausgestatteten Priester abzulegen. Der Grund hierfür liegt im positiven Recht der Kirche, welches aber seine Grundlage in der von Christus gewollten hierarchischen Ordnung hat und durch die unter der Aufsicht des Bischofs stehende Bußdisciplin in der alten Zeit bestätigt wird. Der hl. Thomas begründet diese Vorschrift damit, daß die vom Pönitenten zu leistenden Theile des Sacraments nur von einem, der eine Herrschaft besitzt, auferlegt werden könne. Eine Herrschaft über Personen kommt aber nur dem zu, welcher eine Jurisdiction besitzt. Da der Priester nicht absolvirt, außer indem er zu irgend einem Werk verpflichtet, so kann nur derjenige absolviren, welcher durch die Herrschaft zu einer Handlung verpflichten kann[6]. Das Tridentinum hat sich diese Beweisführung angeeignet[7]. Die Natur und das Wesen des Gerichts fordere, daß das Urtheil nur über Untergebene gefällt werde, weshalb von jeher nur die Absolution eines Priesters gegolten habe, wenn er eine ordentliche oder subdelegirte Jurisdiction über den Pönitenten gehabt habe. Aus demselben Grunde seien auch schon bei den Vätern gräßliche oder schwerere Verbrechen den höchsten Priestern reservirt worden. Im Falle der Noth oder der Todesgefahr ist jeder Priester befähigt[8].

---

[1] De paen. q. 18. m. 4. a. 4. § 3. Benger, Pastoraltheol. II, 596, sagt mit Verweisung auf Charbon (*Migne*, Curs. th. 20, 433), es finden sich bei den Alten hiefür Belege. Er führt Anselm (Ep. 3, 66) an: „Consulo et precor, ut, si hanc viam (sc. in Palaestinam) faciatis, nec vobiscum peccata, quae fecistis, portetis, nec domi peccatum relinquatis: facite confessionem omnium peccatorum vestrorum, nominatim ab infantia vestra, quantum recordari potestis."

[2] *Bellarm.*, De sacr. in gen. 2, 11 (73). Paul V. hat (14. Juli 1605) das Decret Clemens' VIII. auch auf diese Trennung ausgedehnt. *Denz.* l. c. n. 963.

[3] Per alium vel per scriptum. Suppl. 9, 3, 1. *Pseudo-Aug.*, De vera et f. p. 10, 25: Corporali praesentia confitenda peccata, non per nuntium, non per scriptum manifestanda. 15, 31: Non diversa diversis sacerdotibus.

[4] Licere per literas seu internuntium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri et ab eodem absente absolutionem obtinere. *Denz.* l. c. n. 962.

[5] Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis et accusans, et sit parere parata. (Suppl. 9, 4, 1.)

[6] Suppl. 8, 4. [7] S. 14. cap. 7.

[8] *Thom.*, Suppl. 8, 6. Trid. l. c. Cat. rom. 44.

Der Vorschrift zu beichten entspricht von seiten des Priesters das Gebot, was er als Stellvertreter Gottes in der Beicht erfahren hat, geheim zu halten. Das Beichtsiegel (sigillum confessionis) ist schon auf Grund der natürlichen Voraussetzung, auf welche hin das Bekenntniß abgelegt wird, eine moralische Pflicht, wird aber durch die Verbindung des Bekenntnisses mit dem Sacrament der Kirche zu einer religiösen Pflicht. Für das Alterthum genügt es, darauf hinzuweisen, daß geheime Sünden nur mit der Zustimmung der Pönitenten zum Zweck öffentlicher Buße bekannt gemacht werden durften. Später haben die Concilien extra die Pflicht der Verschwiegenheit eingeschärft [1]. Ein formelles strenges Verbot, etwas aus der Beicht zu offenbaren, erließ das Lateranense in Verbindung mit der Vorschrift zur Beicht [2]. Der Katechismus verweist auf diese Bestimmung.

§ 42.

Die Genugthuung.

Unter der Genugthuung als dem dritten Theil des Bußsacramentes ist nicht die Wiederherstellung des durch die Sünde angerichteten Schadens, die Wiedererstattung (restitutio), der Schadenersatz, welcher sich nach den Geboten der Moral von selbst versteht, gemeint, sondern diejenige Thätigkeit des Pönitenten, durch welche das durch die Sünde begangene Unrecht einigermaßen ausgeglichen, die Beleidigung gesühnt, der geistige Schaden, welcher durch die Sünde an der eigenen Seele und an der des Nächsten angerichtet worden ist, so weit als möglich gut gemacht und die noch zurückbleibenden zeitlichen Strafen freiwillig abgebüßt werden [3]. Sie unterscheidet sich von der Strafe dadurch, daß diese vom Richter nach dem Maßstabe des Gesetzes verhängt und von der Executionsgewalt vollstreckt wird. Der Bestrafte verhält sich dabei vorwiegend leidend, und der Zweck ist in erster Linie ein vindicativer, die Herstellung der

---

[1] Vgl. Hefele a. a. O. II, 718. IV, 219 f. 226. 512. Die Synode zu Douai 874 sagt in betreff eines Vergehens der Nonne Duda, die Nonnen Bertha und Erpreda, welche von dem Vergehen wußten, hätten es anzeigen sollen; denn „allerdings dürfe man das, was man aus der Beicht wisse, niemanden offenbaren, aber anders sei es im gegenwärtigen Falle". Dagegen erwähnt die Regel Chrodegangs den Fall, daß ein Canoniker bei der Beicht seinem Bischofe eine Sünde verschweigt, aus Furcht, der Bischof würde ihn absetzen (14. Hefele a. a. O. IV, 21). Einzelne Verfehlungen s. Kirchen-Lexikon. 2. A. II, 257.

[2] Caveat autem omnino, ne verbo, aut signo, aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem: sed si prudentiori consilio indiguerit, illud absque ulla expressione personae caute requirat, quoniam qui peccatum in paenitentiali iudicio sibi detectum praesumpserit revelare, non modo a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendum perpetuam paenitentiam in arctum monasterium detrudendum.

[3] *Tournely* l. c. p. 232: Satisfactio est poenae temporalis acceptatio ac voluntaria perpessio, quam paenitens vel sibi sponte imponit in ordine ad sacramentum, vel a sacerdote iniunctam habet, ad reparandam iniuriam Deo per peccatum illatam et expungendam poenam temporalem. Verschiedene ältere Definitionen siehe bei Thomas (Suppl. 12, 3). Er selbst entscheidet sich für die Definition Anselms: „Satisfactio est honorem debitum Deo impendere." Die gewöhnliche Definition lautet: „Compensatio iniuriae Deo illatae secundum iustitiae aequalitatem." Cf. Cat. rom. 52.

gestörten Rechtsordnung, wenn auch der höchste Zweck der Strafe die Sühne der verletzten Gerechtigkeit ist. Anders ist es bei der Genugthuung. Sie will dem Beleidigten auch von seiten des Pönitenten eine Sühne für das Unrecht, welches ihm zugefügt worden ist, bieten, um dadurch seinen berechtigten Zorn zu mildern oder zu besänftigen, seine Freundschaft wieder zu gewinnen. Was das Gesetz durch die Strafe gewaltsam erzielt, wird hier freiwillig geleistet und durch die Verbindung äußerer Werke mit innerer Bußgesinnung auf Grund der göttlichen Gnade zu einem verdienstlichen religiösen Werke erhoben [1].

Bei dem Beweise aus Schrift und Tradition für die Nothwendigkeit der Genugthuung handelt es sich nicht um die allgemeinen Aufforderungen zur Buße und Reue und zum Bekenntniß, denn diese beziehen sich auf das ganze mit dem Sacrament verbundene Bußwesen. Nur insofern können dieselben in Betracht kommen, als sie zeigen, daß die guten Werke, wie Fasten, Weinen, Almosengeben, von jeher als geeignete Mittel, die Verzeihung der Sünden und ihrer Folgen von Gott zu erwirken, gegolten haben [2]. Vielmehr kann es sich nur darum handeln, nachzuweisen, daß auch nach der von Gott durch den Priester ertheilten Nachlassung der Sünden und ewigen Strafen noch zeitliche Strafen zur Buße und Besserung zurückbleiben oder verhängt werden, welche durch besondere, von der Kirche aufzuerlegende oder freiwillig zu übernehmende Bußwerke gebüßt werden können. Als Theil des Sacraments erscheint die Genugthuung zunächst nur hinsichtlich der vom Beichtvater auferlegten Buße.

Beispiele für diese Lehre von der Genugthuung bietet das Alte Testament. Vor allem lehrt dasselbe, daß allgemein die Leiden und Schmerzen sammt dem Tode eine Strafe der Sünde sind; denn durch die Sünde des ersten Menschenpaares sind sie erst in die Welt, d. h. in das Menschengeschlecht gekommen (Gen. 3, 16 ff.). Geht man davon aus, daß den Stammeltern die Sünde verziehen worden ist, weil ihnen bereits im Protevangelium die Hoffnung auf einen Erlöser eröffnet wurde, so hat man schon hier das erste grundlegende Beispiel für die zeitlichen Strafen nach erfolgter Verzeihung. Bestimmter lautet das zweite Beispiel von Moses und Aaron. Da sie gezweifelt hatten, ob wirklich aus dem Felsen nach dem Geheiß Gottes Wasser hervorquellen werde, sprach der Herr zu ihnen: „Weil ihr mir nicht geglaubt habt, um mich zu verherrlichen vor den Söhnen Israels, so werdet ihr dieses Volk nicht in das Land führen, das ich ihm geben werde" (Num. 20, 12). Und der Herr befahl dem Moses auf den Berg Nebo zu steigen, um das Land Kanaan zu sehen, welches er den Söhnen Israels zum Eigenthum geben werde, und dann auf diesem Berge zu sterben, wie Aaron auf dem Berge Hor gestorben ist; „denn

---

[1] Tholuck, Das Opfer. 6. Aufl. S. 74: „Keiner Religion, auch der rohesten nicht, fehlt das Bewußtsein, daß Verletzung des Gesetzes Vergeltung fordere; eine solche Vergeltung für den Bruch des Gesetzes liegt schon im Schmerze der bußfertigen Gesinnung. Aber der Mensch hat die Ueberzeugung, wie in seinen Andachtsgefühlen, so auch in diesen Bußgefühlen der Gottheit nicht genug zu thun. Er muß sich durch thatsächliche Verläugnung herbere Schmerzen zufügen. Er fügt entweder eine Reihe freiwilliger Selbstpeinigungen hinzu, er fastet, er sitzt in Sack und Asche, er verwundet sich . ., oder aber er bringt ein fremdes Leben, ein Menschen- oder Thierleben zur Sühnung dar."

[2] Joel 2, 12. Jon. 3, 10. Job 42, 6. Ps. 68, 12. Dan. 4, 24. Sprichw. 16, 6. Matth. 3, 7. Luc. 10, 13.

ihr habt gegen mich gesündigt inmitten der Söhne Israels, bei dem Wasser der Empörung in Kades, in der Wüste Sin, und mich nicht verherrlicht unter den Söhnen Israels" (Deut. 32, 51).

Aehnlich ist Jehova gegen das auserwählte Volk nach der Anbetung des goldenen Kalbes verfahren. Als er beschlossen hatte, das ganze Geschlecht, welches aus Aegypten ausgezogen war, zu vernichten, da flehte Moses: „Vergib die Sünde dieses Volkes nach der Größe deiner Barmherzigkeit, wie du gnädig warst vom Auszuge aus Aegypten an bis zu diesem Ort" (Num. 14, 19). „Da sprach der Herr: ich vergebe auf dein Wort hin. . . . Wahrhaftig alle jene, welche meine Herrlichkeit schauten, und die Zeichen, welche ich gethan in Aegypten und in der Wüste, und mich schon zehnmal versuchten, und nicht gehorchen meiner Stimme, sollen nicht sehen das Land, welches ich ihren Vätern eidlich verheißen habe: ja nicht einer von denen, die mich schmähten, wird es sehen."

Bekannt ist die Geschichte Davids und Beethsabee's, sowie der Volkszählung. In dem einfachen Gleichniß vom Schäflein des armen Mannes wußte der von Gott gesandte Prophet Nathan den David zur Erkenntniß seines schweren Unrechts zu bringen. „Du bist dieser Mann", sagt ihm der Prophet, und nachdem er die Wohlthaten, welche ihm Gott erwiesen, aufgezählt hatte, drohte er ihm die Strafe Gottes für seine Sünde an. „Darauf sprach David zu Nathan: Ich habe gesündigt gegen den Herrn! Und Nathan sprach zu David: Der Herr vergibt auch deine Sünde; du sollst nicht des Todes sein. Aber weil du durch diese That den Feinden des Herrn Anlaß gabst zum Lästern, so wird der Sohn, welcher dir geboren ward, sterben" (2 Kön. 12, 13. 14)[1]. Im Uebermuth hatte David eine Volkszählung angeordnet. Bald nachher sah er ein, daß er gesündigt habe. „Sehr gesündigt habe ich durch diese That, aber ich bitte, o Herr, daß du hinwegnehmest deines Dieners Missethat, denn sehr frevelhaft habe ich gehandelt" (24, 10). Gott ließ ihm durch den Propheten Gad eine Strafe ankündigen und schickte die Pest über die Söhne Israels.

Diese Strafen hatten zwar vorwiegend einen vindicativen Charakter, waren Sündenstrafen im eigentlichen Sinne, die nach erlangter Verzeihung der Sündenschuld zu büßen waren, sollten aber zugleich das Aergerniß, welches durch die Sünde gegeben worden war, wieder gut machen. In anderen Stellen wird die Nachlassung der Sünden nicht so bestimmt hervorgehoben, aber die göttliche Heimsuchung desto mehr als Strafe bezeichnet[2]. Wenn dagegen öfter bei den Propheten von der Verzeihung der Sünden die Rede ist, sobald der Gottlose Buße thue[3], so schließt dies eine weitere Buße oder eine Genugthuung für die verziehenen Sünden nicht aus, denn das Alte Testament fordert ja häufig eine Buße über die früheren Sünden. Die Propheten haben, um die Bereitwilligkeit Gottes, sich des Volkes zu erbarmen, wenn es reumüthig zu ihm zurückkehre, zu betonen, von weiteren Bußwerken nichts erwähnt, wo es ihnen zunächst um die Hauptsache zu thun war.

---

[1] Cf. *Thom.* III, 86, 4 c.

[2] Tob. 3, 5. Dan. 3, 28. Sprichw. 3, 12. Hebr. 12, 6. Apok. 3, 19.

[3] Ez. 18, 21. 22; 33, 12. Is. 1, 18.

Im Neuen Testament wird solcher Strafen nicht ausdrücklich gedacht. Man könnte auch versucht sein, im Reiche der Gnade und Barmherzigkeit von vornherein diese dem Gesetze eigenthümlichen äußerlichen Züchtigungen für allgemein beseitigt zu betrachten. Doch widerspricht diesem principiellen Einwand schon der Grundzug des ganzen Neuen Testaments. Die Lehre vom Leiden und Sterben für die Sünden der Welt hat dem Leben des göttlichen Heilandes den bezeichnenden Charakter aufgedrückt. Der Herr hat seinen Tod als einen stellvertretenden, für die Sünden der ganzen Welt genugthuenden bezeichnet. Zu den Sünden gehören aber auch die Strafen, die ewigen und zeitlichen Strafen. Nun fordert aber Jesus seine Jünger auf, das Kreuz auf sich zu nehmen und ihm nachzufolgen, um der Gerechtigkeit willen Verfolgung zu leiden und so in das Himmelreich einzugehen. Sein Reich ist nicht von dieser Welt, seine Heimat ist im Himmel. Der Jünger soll es aber nicht besser haben als der Meister. Haben sie jenen verfolgt, so werden sie auch diese verfolgen; mußte Jesus durch Leiden in seine Herrlichkeit eingehen, so können auch die Jünger nicht mit ihm herrschen, wenn sie nicht mit ihm gelitten haben. Die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Erlösers, welcher uns gerettet hat nicht um unserer Werke willen, sondern nach seiner Barmherzigkeit, schließt also nicht aus, daß die Predigt des Evangeliums mit der Mahnung zur Buße beginnt und daß am Schlusse des öffentlichen Lebens Jesu das Kreuz aufgerichtet ist. Der Gläubige ist durch die Gnade gerettet, aber er soll durch die Mitwirkung mit der Gnade seine Berufung fest machen.

Die Jünger des Herrn haben diesen Ermahnungen auch vollauf entsprochen. Sie haben nicht nur alles verlassen und sind Christus nachgefolgt, sondern haben sich auch gefreut, wenn sie um des Namens Jesu willen Schmach und Verfolgung, ja den Tod erleiden durften. Besonders wissen wir vom Apostel Paulus, daß er seinen Leib züchtigte und in Knechtschaft brachte, damit er nicht, während er anderen predigte, selbst verworfen würde (1 Kor. 9, 27). „Ich erfülle das, was an den Leiden Christi fehlt, in meinem Fleische, für seinen Körper, welcher die Kirche ist“ (Kol. 1, 24). Sein Verfahren gegen den Blutschänder in Korinth zeigt wenigstens, daß er das Uebergeben des Leibes an den Satan, d. h. die körperlichen Leiden und Beschwerden als ein Mittel betrachtet, um die Wunden der Seele zu heilen und die Seele zu retten. Er freut sich, daß er durch seinen Brief die Korinther betrübt hat, denn es war eine Trauer zum Leben (2 Kor. 7, 8).

In den Worten über die Einsetzung des Sacraments der Buße läßt sich wenigstens die Nothwendigkeit einer Genugthuung leicht erkennen. Denn das „Binden“ neben dem „Lösen“ geht nicht bloß auf die Schuld, sondern auch auf die Strafe. Nur insoweit diese wirklich durch die Absolution gelöst ist, kann sie als gänzlich beseitigt betrachtet werden. Eine Verpflichtung zu gewissen Bußwerken ist also ein Binden oder eine Verbindung des Bindens nach einer bestimmten Beziehung mit dem Lösen in anderer Beziehung. Dem widerspricht die fünfte Bitte des Vaterunsers nicht, denn auch bei dieser sind die gewöhnlichen Bedingungen für die Nachlassung der Sünden, wie Reue, Vorsatz, Liebe u. s. w. selbstverständlich. Der Einwand, daß in den Gerechtfertigten, welche Christus angehören, nichts Verdammliches sei (Röm. 8, 1), erledigt sich schon durch die Stellen der Heiligen Schrift, welche von der all-

gemeinen Sündhaftigkeit der Menschen, auch der Gläubigen handeln. Der Apostel kann daher nur die ewige Verdammniß im Auge haben. Im ausschließlichen Sinne könnte es von der Taufe gelten, auf welche auch das Tridentinum die Stelle in Verbindung mit 6, 2 ff. bezieht[1]. Da aber jedenfalls stets das Genugthuungswerk Christi die Grundlage wie der ganzen Buße so auch der Genugthuung bildet, so sind die Werke des Pönitenten nur durch die Gnade Christi wahrhaft verdienstlich. Sie widersprechen also dem Satze des Apostels nicht, daß wir umsonst gerechtfertigt werden (Röm. 3, 24).

Die Tradition bezeugt allgemein die Nothwendigkeit genugthuender Werke bei der Buße[2]. Nach Tertullian beginnt der Pönitent mit der Buße „Gott genug zu thun", ist das „Bekenntniß der Entschluß der Genugthuung, die Verheimlichung der Entschluß der Halsstarrigkeit"[3]. Das Bekenntniß selbst ist in seiner Verdemüthigung und Beschämung ein Act der Genugthuung. Dies wurde es aber noch mehr, wenn ihm andere beschwerliche Werke, wie flehentliches Gebet, körperliche Abtödtung, Fasten, folgten[4]. Dienten diese, weil der Absolution vorausgehend, auch zunächst als Zeichen der Reue, so galten sie doch als ein satisfactorisches Opfer, durch welches der Zorn Gottes besänftigt und die Gnade Gottes vorbereitet wird. „Ich habe gegen Gott gesündigt und fürchte ewig zu Grunde zu gehen, daher bin ich nun matt und martere mich, um mich wieder mit Gott zu versöhnen, den ich durch meine Sünden beleidigt habe." Tertullian vergleicht die Mühen, welche die Bewerber um die Staatsämter auf sich nehmen, mit den satisfactorischen Werken der Büßer. „Und wir sollten bei der Gefährdung des ewigen Heiles zögern, das zu ertragen, was das Verlangen nach den Fasces auf sich nimmt? Wir sollten Anstand nehmen, dem beleidigten Gott die Züchtigung in Nahrung und Kleidung zu leisten, welche die Heiden, ohne jemand beleidigt zu haben, sich auferlegen! Das sind diejenigen, in betreff deren die Schrift bemerkt: Wehe denen, welche ihre Sünden gleichsam wie mit einem langen Seile festbinden" (Sprichw. 5, 22).

Es ist in neuerer Zeit üblich geworden, die juristische Terminologie Tertullians zum Ausgangspunkt einer formalistischen Erklärung der ganzen abendländischen Theologie zu machen. Auch die Satisfactionstheorie, überhaupt der Begriff satisfactio, soll zuerst durch Tertullian in die Kirche eingeführt worden sein. Sie bezeichne aber nicht ein weiter hinzukommendes Moment in dem ganzen Bußacte, sondern den Zweck desselben, daß nämlich dadurch Gott ein Aequivalent für die ihm angethane Beleidigung geleistet und sein Zorn versöhnt werden soll[5]. Allein Tertullian hat als erster lateinischer Schriftsteller der Kirche mit seiner umfassenden Gelehrsamkeit und juristischen Schärfe nur das in die Theorie gebracht, was längst in der Praxis vorhanden war. Eine Sühne gegen Gott kennt das Alte und Neue Testament, als sühnend galten die Werke der Barmherzigkeit. Wenn das Almosen die Sünden bedeckt, so heißt dies ja nichts anderes als: Gott ist um des Almosens willen dem Sünder

---

[1] S. 5. cap. 5.

[2] Harnack a. a. O. III, 509: „Die Praxis der Satisfactionen ist uralt, die Mechanisirung und Ueberschätzung — daß sie neben die contritio als ein Theil der Buße gestellt werde — als Theorie verhältnißmäßig neu." Also thatsächlich ziemlich alt?

[3] De paen. 5. 8. [4] De paen. 11.

[5] Steitz, Das Bußsacram. S. 35. Vgl. Harnack a. a. O. I, 387.

wieder gnädig. Diese Lehre vom satisfactorischen Werth der „ascetischen Leistungen" ist demnach sehr alt. „Wenn du Vermögen hast, so sollst du mit deinen Händen (zur) Befreiung deiner Sünden geben", sagt die Apostellehre[1]. Im zweiten Clemensbrief heißt es: „Gut ist also das Almosen als eine Buße für die Sünde; das Fasten ist besser als das Gebet, das Almosen besser als beide; die Liebe bedeckt die Menge der Sünden[2], das Gebet aber aus gutem Gewissen befreit vom Tod. Glückselig ein jeder, der in diesen Dingen reich erfunden wird; denn das Almosen ist eine Erleichterung der Sünde." Auch der Pastor Hermä fordert häufig zur Buße auf und verspricht Nachlassung der Sünden für fromme Werke. „Für die früheren Sünden wird dir Verzeihung gegeben, wenn du meine Gebote halten wirst; und allen wird Verzeihung zu theil werden, wenn sie diese meine Gebote beobachten und in dieser Lauterkeit wandeln."[3] Wohl ist im zweiten Jahrhundert die Vorstellung, „daß die ascetischen Leistungen ein dem zürnenden Gott dargebrachtes Opfer seien", noch nicht formell ausgebildet, und ist wohl das Martyrium „am frühesten als sündentilgende Leistung" betrachtet worden, aber die Sache selbst war dennoch vorhanden. Allgemein hielt man solche Leistungen für nothwendig, um von Gott Verzeihung der Sünde zu erlangen. Die Sünde galt gewiß als Beleidigung Gottes, also mußte denselben auch ein sühnender Charakter beigelegt werden, wenn dies auch formell erst durch Tertullian zum vollen Ausdruck gekommen ist.

Wie sehr diese Auffassung und Darstellung der kirchlichen Lehre und Praxis entsprach, zeigt Cyprian, der sie gegenüber einer zu laxen Behandlung der Gefallenen nachdrücklich einschärft[4]. Da er die Almosen in erster Linie als satisfactorische Werke bezeichnet, insofern sie die Glut der Sünde auslöschen, sodann aber, besonders in den Briefen, die Genugthuung gegen Gott betont, erklärt er den Zusammenhang zwischen beiden. Er tadelt die vorschnelle Aufnahme der Gefallenen, weil man dadurch den Unglücklichen selbst schade. „So werden diejenigen, die durch wahre Buße Gott dem barmherzigen Vater mit ihren Gebeten und Werken genugthun könnten, dazu verführt, daß sie noch eher zu Grunde gehen und noch tiefer fallen, anstatt sich aufzurichten."[5] Haben doch andere für geringere Vergehen Buße gethan. Daß aber Gebet

---

[1] Sprichw. 10, 2; 16, 6. Tob. 4, 10. 11; 12, 9. Dan. 4, 24. Luc. 16, 9. Der Talmud (Baba — bathra 100) sagt: „Es ist eine große Sache um das Almosen, denn es erkauft die Sünden und befreit von dem Tode." Clem. II. ep. 16, 4.

[2] 1 Petr. 4, 8. Jac. 5, 20. [3] Mand. 4, 4. Cf. *Orig.*, In Num. Hom. 8, 1.

[4] Harnack a. a. O. I, 387 (vgl. III, 16. Anm. 1) meint, Tertullian habe diese Theorie noch nicht in den Dienst einer das Christenthum veräußerlichenden, laxen Praxis gestellt (!). Erst in den verhängnißvollen Decennien zwischen der septimianischen und decianischen Verfolgung sei dies geschehen. Im Abendland sei es Cyprian, der für uns zuerst die neue Betrachtung und Praxis bezeuge (im Morgenland Origenes): 1. Ascetische Satisfaction ganz geläufig und dies wird von ihm im Interesse der Katholicität der Kirche ausgebeutet. 2. Neuer Begriff vom Opfer im Cultus. Niemand sei nach der Taufe ohne Sünde, aber die Taufe habe keine rückwirkende Kraft. Daher müsse der erzürnte Gott durch die Leistungen (merita) versöhnt werden. Sind diese Leistungen vielleicht ein Beweis des Laxismus?

[5] Ep. 16, 2. De laps. 17: Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est, qui negantem se negare dixit, qui omne iudicium de Patre solus accepit.

und Werke Gott gnädig stimmen, hat der Herr selbst ausgesprochen. In seiner großen Güte hat Gott nicht bloß seinen Sohn gesandt, um uns zu Söhnen Gottes zu machen, hat er nicht nur unsere alten Wunden geheilt, sondern er kommt uns auch zu Hilfe, wenn wir wieder in Sünden fallen, indem er uns in den Werken der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit einen Weg für die Bewahrung des Heils eröffnet, auf daß wir den Schmutz, den wir nachher wieder verschuldet, durch Almosen abwaschen. „Durch Almosen und Glauben werden die Sünden gereinigt“ (Sprichw. 15, 27). „Wie das Wasser das Feuer auslöscht, so das Almosen die Sünde“ (Eccli. 3, 33). Wie also durch das heilsame Wasserbad das Feuer der Hölle ausgelöscht wird, so wird auch durch das Almosen und durch gerechte Werke die Flamme der Sünde gedämpft. Und weil einmal in der Taufe Nachlaß der Sünden gegeben wird, so verleiht die fortwährende und ununterbrochene Thätigkeit, welche gleichsam die Taufe nachahmt, wieder Gottes Nachsicht. Dies lehrt auch der Herr im Evangelium (Luc. 11, 40)[1].

Da aber kein Mensch ohne Sünde sein kann, so mögen alle diese geistigen Heilmittel anwenden. Wir sollen unsern religiösen Eifer bethätigen, indem wir nicht mit Worten allein, sondern auch mit Fasten und Thränen und mit Abbitte jeglicher Art seufzen, auf daß Gott versöhnt und besänftigt werde[2]. Die Heimsuchung der grausamen Verfolgung hat Gott geschickt, „weil wir Gott weder durch gute Werke gefallen noch für die Sünde Genugthuung leisten“[3]. Auch wenn die Kirche für schwere Vergehen Verzeihung in Aussicht stellt[4], so will sie dadurch die Genugthuung nicht für überflüssig bezeichnen, denn im Diesseits oder Jenseits muß sie doch geleistet werden. „Etwas anderes ist es, der Verzeihung harren, und etwas anderes, zur Glorie gelangen; etwas anderes, in den Kerker geworfen werden und nicht herauskommen, bis nicht der letzte Heller bezahlt ist, und etwas anderes, allsogleich den Lohn des Glaubens und der Tugend in Empfang nehmen; etwas anderes, der Sünden wegen in langem Schmerze gepeinigt und durch anhaltendes Feuer gereinigt und geläutert werden, und etwas anderes, alle seine Sünden durch das Leiden (Martyrium)

---

[1] De op. et eleem. 2.

[2] Ep. 11, 1. Dies ist gewiß das Gegentheil von Laxismus! Aber Harnack a. a. O. I, 388 tadelt Cyprian, daß die Almosen bereits die eigentlichen Satisfactionen seien („Ueber das Gnadenmittel des Almosens in seinem Verhältniß zur Taufe und zur Seligkeit“ handle die Schrift de op. et eleem.). Das nicht mit Fasten und Almosen begleitete Gebet gelte für „kahl und unfruchtbar“. [3] Ep. 11, 2.

[4] Daraus geht hervor, daß Cyprian die Sünden nach der Taufe nicht lediglich durch die satisfactorischen Werke ohne Gnadenmittel der Kirche getilgt werden läßt. Der „dogmatische Nothstand“, ein der Taufe gleichartiges Gnadenmittel zu finden, war nicht besonders groß, da es in der Reconciliation der Kirche vorhanden war. Wenn Cyprian, obwohl „kein Dogmatiker“, durch sein „promereri Deum (iudicem)“ nur unklar andeutet, daß die Absolution des Todsünders nach der Taufe aus derselben Bereitschaft Gottes zur Vergebung der Sünden fließe wie in der Taufe, und daß die Zugehörigkeit zur Kirche eine Bedingung für die Absolution sei, so hat er in der Anweisung für die Behandlung der Gefallenen doch die allgemeine Auffassung klar genug dargestellt. Das „Rechtsverhältniß zu Gott“, eine „Uebertragung römisch-richterlicher Kategorien“, das bis Augustinus herrschend gewesen sein soll, basirt jedenfalls auf dem Gnadenverhältniß, sonst gäbe es keine Verzeihung auf Grund der Verheißung Christi.

tilgen; etwas anderes endlich, am Gerichtstage vom Urtheile des Herrn abhängig sein, und etwas anderes, allsogleich vom Herrn gekrönt werden." [1]

Denselben Gedanken spricht Origenes aus, obwohl er die Bußwerke vornehmlich unter dem Gesichtspunkte der Heilmittel für den Sünder betrachtet. „Der reuige Sünder sieht ein, daß seiner die Ruthe wartet, und er wünscht die Züchtigung in diesem Leben, um ihr im jenseitigen zu entgehen." [2] Weil aber die Strafe mit der Schuld zugleich zu- oder abnimmt, so wird die Buße nach der Art und Größe der Sünde bemessen [3]. Je öfter der Mensch sündigt, desto gefährlicher wird die Wunde, desto größer die Strafe, welche zur Sühne zu ertragen ist. Aber wenn der Sünder sich zur Buße wendet, das Vergangene beweint, vor dem Zukünftigen sich hütet, die Hilfe Gottes anfleht, so wird er, sobald er reumüthig seufzet, gerettet werden. Denn er hat einen Fürsprecher beim Vater, den Herrn Jesus Christus, so daß wir vertrauen dürfen, daß unser Fürsprecher Jesus uns unzweifelhafte Verzeihung vom Vater erbittet. Je größer die Zeit ist, in welcher du weißt, daß du geirrt hast, je länger du gefehlt hast, desto längere Zeit demüthige dich vor Gott und leiste ihm Genugthuung in dem Bekenntnisse der Buße [4]. Die Größe der Strafe hängt nicht bloß von der Größe der Sünde, sondern auch von der Person des Sünders ab, ob er Bischof oder Katechumene, Laie oder Diakon oder Priester ist [5].

Ambrosius vergleicht die Buße mit der Rückerstattung des geliehenen, schuldigen Geldes, bei welcher die ganze Summe zu entrichten ist. „So wird durch den Ersatz der Liebe und der übrigen Handlungen oder durch jede beliebige Genugthuung die Strafe der Sünde gelöst." [6] „Die Verbrechen kaufen wir durch gute Werke, durch den Preis des Glaubens und durch die Barmherzigkeit los. Mein Preis ist das Blut Christi." [7] Augustinus sagt: „Es genügt nicht, die Sitten zu bessern und von bösen Handlungen abzulassen, wenn nicht auch Gott für das, was geschehen ist, Genugthuung geleistet wird durch den Schmerz der Buße, das Seufzen der Demuth, das Opfer des zerknirschten Herzens unter Mitwirkung des Almosens." [8] Er warnt davor, daß man jene ungeheuren Verbrechen, welche vom Reiche Gottes ausschließen, täglich begehe, um sie täglich wieder durch Almosen loszukaufen. Vielmehr ist das Leben zu bessern und Gott für die früheren Sünden durch Almosen zu versöhnen. Gott verzeihe die begangenen Sünden, wenn die entsprechende Genugthuung nicht vernachlässigt werde [9].

Eine genauere Unterscheidung zwischen zeitlichen und ewigen Strafen der Sünde, zwischen der Genugthuung vor und nach der Absolution wird von den älteren Vätern nicht gemacht. Aber schon die Thatsache, daß man Schwerkranken, der Verfolgung Ausgesetzten und anderen in Nothfällen Befindlichen die Absolution auch vor Vollendung der Genugthuungswerke ertheilte, dagegen die Reconvalescenten wieder zur Nachholung derselben verpflichtete [10], beweist, daß man sich in der Praxis dieses Unterschiedes bewußt war. Allen stand

---

[1] Ep. 55, 10. [2] In Ps. 37. Hom. 2, 5. [3] In Luc. Hom. 35. In Num. Hom. 8, 1.
[4] In Iudic. Hom. 3, 5. Vgl. Probst a. a. O. S. 290. [5] In Ezech. Hom. 5, 4.
[6] In Luc. VII, 156. [7] De Abel et Cain 2, 3. [8] Serm. 351, 12.
[9] Enchir. 70: Satisfactio congrua.
[10] Vgl. Tournely a. a. O. S. 236. 249 f. Probst, Sacram. S. 251 ff. Conc. Nic. can. 13. Carthag. IV. can. 76. 78. Arausic. I. can. 3. Epaon. (517) can. 36.

fest, daß es ohne Werke der Genugthuung, durch welche die Beleidigung Gottes gesühnt wird, keine Verzeihung der Sünde nach der Taufe gebe. Nicht als ob der Werth des Werkes Christi, auf Grund dessen die Gläubigen in der Taufe Verzeihung der Sünden und Nachlassung aller Strafen erhalten, geschmälert werden sollte, sondern weil nach dem Willen Gottes die Sünden nach der Taufe, welche eine größere Bosheit und Undankbarkeit verrathen, unter energischer Mitwirkung des Menschen getilgt werden sollen. Auch in den Wirkungen stellen, wie oben gezeigt wurde, die Väter häufig die verschiedenen Wege der Buße nebeneinander, wollen aber keineswegs damit sagen, daß Weinen, Gebet, Almosen, Fasten für sich allein Verzeihung aller Sünden bewirken, sondern nur, daß dieselben diejenigen Mittel seien, durch welche Gott geneigt gemacht werde, dem Sünder im Sacrament der Buße die Sünden zu verzeihen und die Strafen nachzulassen.

Die späteren Väter unterscheiden bereits zwischen Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe und der Buße für die noch zurückbleibende zeitliche Strafe[1]. Besonders Augustinus hat diese Unterscheidung im Anschluß an das Beispiel Davids weiter verfolgt. Zum 50. Psalm gibt er eine schöne Auslegung der Sünde und Reue Davids. Obwohl ihm die Sünde verziehen war — dimissum est peccatum tuum —, so traten doch gewisse Heimsuchungen ein, welche Gott ihm angedroht hatte[2]. So der Abfall seines Sohnes Absalon mit allen Demüthigungen, welche derselbe für David im Gefolge hatte. David erkannte seine Schuld, nahm die Strafe auf sich und lobte Gott auch in seinen Leiden. Er, der ewige Strafen verdient hatte, freute sich, durch Ertragung zeitlicher Strafen Verzeihung zu erhalten[3]. Anderwärts will Augustinus zwar die Strafe an Moses und Aaron nicht als Strafe, sondern als Vorbild, Figur für uns aufgefaßt wissen, folgert aber um so mehr daraus, daß wir für unsere bereits vergebenen Sünden genugthun sollen, indem wir mit Weinen und Thränen unsere Schuld sühnen, und was Gott schickt, geduldig tragen und durch Almosen die Sünden loskaufen[4]. „Deus, tu propitius fuisti illis, et vindicans in omnes affectiones eorum." An Stelle der Strafen des reinigenden Feuers (ignis emendatorius) treten die Leiden, Heimsuchungen in diesem Leben, damit der Sünder hier gereinigt werde. Der Psalmist bittet

---

[1] *Ambros.*, In Ps. 37, 14. Cf. 13: Ergo qui paenitentiam agit, offerre se debet ad poenam; ut hic puniatur a Domino, non ad supplicia aeterna servetur: nec expectare tempus, sed occurrere divinae indignationi. Cf. De paen. 2, 5. *Chrys.*, In II. ep. ad Cor. Hom. 4, 4. 6. In ep. ad Hebr. Hom. 31, 3.

[2] Ps. 50, 15: Evenerunt quaedam quae minatus erat Deus propter ipsum peccatum. Ps. 78, 11: Illi Deus irascitur, quem peccantem non flagellat; nam cui vere propitius est, non solum donat peccata, ne noceant ad futurum seculum, sed etiam castigat, ne semper peccare delectet.

[3] C. Faust. 22, 67: Intellegebat enim vir ille sanctus, nisi Dominus esset confitenti paenitentique propitius, quantum poenarum aeternarum essent digna peccata; pro quibus cum temporalibus emendationibus ureretur, videbat erga se manere veniam et non neglegi medicinam. Cf. In Ioann. tr. 124, 5: Hanc vitam . . cogitur homo tolerare etiam remissis peccatis, quamvis ut in eam veniret miseriam primum fuerit causa peccatum. Productior enim poena quam culpa, ne parva putaretur culpa, si cum illa finiretur et poena.

[4] Ps. 37, 24; 98, 12. Für die täglichen leichten Sünden: quotidiana fidelium oratio satisfacit. Ench. 71.

Gott, er möge ihn nicht in seinem Zorne strafen, gleich als sagte er zu Gott: Da, was ich jetzt leide, schon viel ist, groß ist, so bitte ich, daß dies genüge. Und er fängt an, dasselbe aufzuzählen, um Gott genug zu thun, und das, was er leidet, aufzuopfern, damit er nicht Schlimmeres leide. „Denn deine Pfeile haften an mir, und du hast deine Hand über mich befestigt.“ [1]

Wenn Augustinus die Leiden des Lebens vor der Sünde als Strafen, nach der Sünde als Mittel zur Uebung des Guten bezeichnet [2] oder bemerkt, daß Gott die Sünden, welche er bedeckt habe, nicht räche [3], so spricht er nur eine Lehre aus, welche dem allgemeinen Charakter des Sacraments entspricht. Denn die Folgen der Erbsünde dienen dem Gerechten als ein Mittel zur Sühne für seine Sünden, wie zum Fortschritt im Guten, und die einmal vergebenen Sünden bleiben nach Schuld und ewiger Strafe vergeben; aber wie sie körperliche Folgen haben können, so können sie auch zeitliche Strafen nach sich ziehen. Genugthuung und Besserung schließen sich nicht aus. Auch die guten Werke, Gebet, Almosen, Fasten, sind „heilsame Remedien“ für die Sündenstrafen, aber auch treffliche Mittel auf dem Wege der Vollkommenheit.

Leo I. verlangt, daß die Vorsteher der Kirche den Beichtenden die Bußhandlungen auferlegen und sie, nachdem sie durch heilsame Buße geläutert sind, durch die Thüre der Aussöhnung zur Gemeinschaft der Sacramente zulassen. Deshalb ermahnt er, die Bekehrung nicht von Tag zu Tag aufzuschieben und die Zeit der Genugthuung nicht für das Ende des Lebens festzusetzen [4].

Gregor I. verweist wie Augustinus auf das Beispiel Davids. Der Herr schont den Sünder keineswegs, weil er die Sünde ohne Rache nicht verläßt. Denn entweder straft sie der Pönitent an sich selbst oder Gott schlägt sie mit dem Menschen zur Strafe. So verdiente David nach dem Bekenntniß zu hören: Der Herr hat deine Sünden hinweggenommen, und doch mußte er nachher, durch Leiden gequält und fliehend, die Schuld, welche er sich zugezogen hatte, lösen. So werden auch wir durch die Welle des Heils von der Schuld des Stammvaters befreit, aber doch büßen wir die Folgen derselben Schuld und leben nach der Absolution noch im Fleische [5]. Dem Apostel Petrus wurde durch den Anblick des Herrn (Luc. 22, 61) die Sünde verziehen, doch ging er hinaus und weinte bitterlich; der Apostel Paulus wurde gewürdigt, die Stimme des Herrn vom Himmel her zu vernehmen, und doch wurde ihm gesagt: „Ich werde ihm zeigen, wie viel er für meinen Namen leiden soll“ (Apg. 9, 16). Gregor lehrt auch, daß man jenseits im Fegfeuer noch für geringere Sünden leiden müsse. Der Apostel Paulus hat sie mit Holz, Heu, Stoppeln, die das Feuer leicht hinwegnimmt, verglichen. Doch wird niemand selbst für die geringsten Sünden jenseits eine Reinigung finden, der nicht diesseits durch gute Werke sie zu erlangen verdient [6].

Die öffentliche Buße in der Kirche hatte den Zweck, den Sünder zur Leistung der nöthigen Genugthuungswerke anzuhalten und zu überwachen, wenn sie auch neben der Sühne vor Gott die Beseitigung des Aergernisses und die Besserung des Sünders bewirken sollte. Weil man sich von der Aufrichtigkeit der Buße überzeugen wollte, ehe man den Büßer wieder zur kirchlichen Gemein-

---

[1] Ps. 37, 3. 4; 50, 11. [2] De pecc. mer. et rem. II, 34. [3] Ps. 84, 5.
[4] Ep. 108, 2. 5. [5] Moral. 9, 34. [6] Dial. 4, 39. 40. 55.

schaft zuließ, so mußte in der Regel die Genugthuung der Reconciliation vorausgehen, nur in Nothfällen [1] trat das umgekehrte Verhältniß ein. Mit dem Aufhören der öffentlichen Buße forderte es schon das Verhältniß des Büßers zum Beichtvater, daß die eigentlichen Genugthuungswerke bei der Beicht auferlegt wurden, wenn der Beichtende eine wahre Reue und den festen Vorsatz hatte, die Genugthuung zu leisten. Deshalb traten an die Stelle der bisherigen öffentlichen Genugthuungswerke die vom Beichtvater in geheimer Beicht auferlegten Bußen. Die Lossprechung ging also regelmäßig der Genugthuung voraus. Die ältesten Bußbücher drängen noch darauf, daß man die Genugthuung womöglich vorher leiste. Man soll nicht zum Altar treten, bis die Buße vollständig erfüllt ist (Vinnian) [2], und noch im Pönitentiale Theodors steht die Bemerkung, daß nach den Canones die Buße vorher zu vollenden sei, doch wolle er hierin eine Milderung eintreten lassen [3].

In der pseudo-augustinischen Schrift „Ueber die Buße" wird im Anschluß an Gregor den Großen ausgeführt, daß mit der Lossprechung noch nicht die Erlassung aller Strafen gegeben sei. Wer die Frucht seiner Bekehrung, d. h. die Genugthuungswerke, auf die zukünftige Welt aufschiebe, müsse zuvor durch das Fegfeuer gereinigt werden. Daher soll jeder bemüht sein, seine Vergehen abzubüßen, daß er nach dem Tode keine Strafe mehr zu erleiden habe [4]. Hugo definirt die Genugthuung als Vollbringung der Werke des Fastens, Gebetes u. a. nach dem Bekenntniß. Diese äußere Buße sei eine Züchtigung für die Schuld des bösen Werkes, denn die Frucht der Buße sei die Züchtigung des Vergehens. Weil aber das Maß dieser Züchtigung nach dem Maß der Sünde zu bemessen ist, so muß man würdige Früchte der Buße bringen, und weil die Bestimmung derselben schwierig ist, so empfiehlt es sich, immer Buße zu thun; denn genugthun kann man, zu viel thun kann man nicht. Doch um das Gewissen einigermaßen zu beruhigen, sind für die äußere Buße gewisse Normen festgestellt, nach deren Einhaltung man in der Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit der Indulgenz und Nachlassung der Sünden vertrauen darf. Wenn man wenigstens in diesem Leben mit den Werken der Genugthuung angefangen hat, so kann man im Jenseits vollends gereinigt werden [5].

---

[1] Vgl. oben S. 590. Paenitentiale Vinniani c. 34. Schmitz a. a. O. S. 506.

[2] Schmitz a. a. O. S. 509. Hoffmann ist mit Wiseman, Frank, Hurter, Palmieri gegen Morinus und Binterim der Ansicht, daß dem Sünder bei Auflegung der Buße die sacramentale Absolution ertheilt wurde. Spendung der Communion war mit der Reconciliation verbunden (S. 36 f.).

[3] Paenitentes secundum canones non debent communicare ante consummationem paenitentiae, nos autem pro misericordia post annum vel menses sex licentiam damus. Schmitz a. a. O. S. 534. 644. 676. Im Paenitentiale Valicellanum I. ist die gleiche Bestimmung wahrscheinlich eine Interpolation aus Theodor. S. 337. In dem nur für den Regularclerus bestimmten irischen Pönitentiale des Gildas aus dem fünften Jahrhundert wird gestattet, daß der büßende Priester schon nach halb abgelaufener Bußzeit zur Communion zugelassen werde, „damit nicht seine Seele durch so lange Entbehrung des himmlischen Heilmittels zu Grunde gehe".

[4] De vera et falsa paen. 18, 34. Zur Begründung wird angegeben: Quaedam enim peccata sunt, quae sunt mortalia et in paenitentia fiunt venialia, non tamen statim sanata. Saepe quidem aeger moreretur, nisi medicaretur, nec statim sanatur; languet victurus qui erat moriturus. *Hugo*, Sent. 6, 10.

[5] De sacr. II, 14, 3: Nam et post mortem ignis quidam purgatorius dicitur,

Bald wurden zahlreiche Klagen über falsche, d. h. zu leichte Bußen laut. Als solche bezeichnet eine römische Synode von 1078 diejenigen, welche nicht, wie die Satzungen der Väter es verlangen, nach Beschaffenheit der Sünden auferlegt werden. Deshalb soll ein Soldat oder ein Kaufmann oder wer sonst ein Geschäft hat, das nicht ohne Sünde betrieben werden kann[1], oder wer fremdes Gut besitzt oder in Feindschaft lebt, erkennen, daß ihm keine wahre Buße möglich ist, wenn er nicht die Waffen ablegt, die Kaufmannschaft aufgibt u. s. w.[2] Das vierte Lateranconcil schreibt vor, der Beichtende soll sich bestreben, die ihm auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen[3]. Martin V. wahrte dem Priester das Recht, eine Buße aufzuerlegen[4]. Eugen IV. sagt, die Genugthuung nach dem Willen des Priesters werde hauptsächlich durch Gebet, Fasten und Almosen geleistet[5].

Die Scholastiker geben ausführliche Darstellungen über das Wesen, die Möglichkeit, die Beschaffenheit und die Mittel der Genugthuung[6]. Der hl. Thomas betrachtet die Genugthuung zunächst als einen formellen Act der Tugend; insofern diese eine Ausgleichung der vorhergehenden Beleidigung bewirkt, ist sie ein Werk der Gerechtigkeit. Ihre Definition ist nach Anselm und Augustinus (Gennadius) von der Gott zu leistenden schuldigen Ehre zu gewinnen. Ihr Zweck ist die Beseitigung der Ursachen der Sünden und die Vermeidung weiterer Versuchungen zur Sünde[7]. Es ist aber nicht möglich, daß jemand, der nicht im Stande der Gnade ist, für die Sünden genugthue, auch wenn die Contritio vorausgegangen ist. Die ohne die Liebe der Gnade vollbrachten Werke werden auch durch die nachfolgende Liebe nicht belebt, so daß eine vorausgehende Genugthuung nicht genügt, obgleich die Liebe nachfolgt. Dagegen wird auf Grund des Vorsatzes zur Genugthuung die Gnade ertheilt, obwohl die thatsächliche Genugthuung die Gnade voraussetzt. Der Vorsatz bewirkt die Gnade, die Ausführung vermehrt dieselbe. Der Büßer erlangt durch die Genugthuung die volle Wirkung der Gnade, weil er ganz von dem Reat der Sünde befreit wird.

Auch Bonaventura, der, wie die anderen Scholastiker, die Möglichkeit der Genugthuung gegen Gott in dem allen Werken zu Grunde liegenden Genugthuungswerk Christi findet, führt ebenso streng aus, daß die Genugthuung im Stande der Gnade geleistet werden müsse. „Weil es ohne heiligmachende Gnade und Liebe unmöglich ist, Gott zu gefallen und von ihm anzunehmende Werke zu vollbringen, so ist es auch nicht möglich, genugzuthun. Doch kann der Mensch sich, bevor er die Liebe besitzt, zur Erlangung der Liebe und Ausführung der Genugthuung vorbereiten. So ist der Rath des Herrn zu verstehen: ‚Gebet Almosen, und siehe, alles ist euch rein‘ (Luc. 11, 41), und

---

ubi purgantur et mundantur, qui hic corrigi coeperunt et non perfecerunt. Qui autem in hac vita nec incipere voluerunt, ibi consummare non possunt. In der gallikanischen Kirche durfte die öffentliche Buße nicht wiederholt werden. Gietl, Die Sentenzen Rol. S. 240.

[1] Cf. *Gregor. I.*, Dial. 4, 39.

[2] Can. 5. Hefele a. a. O. V, 125. Rom 1080. Can. 5. Melfi 1089. Can. 16. Ueber die arbiträren Bußen in den Bußbüchern s. Schmitz a. a. O. S. 110 ff.

[3] *Denz.* l. c. n. 363. [4] Ibid. n. 565. [5] Ibid. n. 594.

[6] *Thom.*, Suppl. q. 12—15. Cf. III, 90. [7] Cf. Cat. rom. 53.

der Rath Daniels: ‚Erkaufe deine Sünden durch Almosen‘ (4, 24), daß sie sich nämlich durch Almosen auf die Gnade vorbereiten und nach deren Empfang durch vermehrtes Almosen genugthun.“ [1] Die Genugthuung wird Gott selbst geleistet, aber in der Kirche und durch die Kirche, damit der Wille Gottes durch die Priester bekannt werde. Die Gerechtigkeit fordert es, daß nach Verzeihung der Schuld und ewigen Strafe noch eine zeitliche Strafe zurückbleibe. Aber weil der Sünder Gott beleidigt und die Kirche verurtheilt hatte, so hat Gott die Jurisdiction über die Sünder den Leitern der Kirche übergeben, daß die Genugthuung nach dem Willen Gottes durch die Priester geordnet werde [2].

Das Tridentinum hat demgemäß im Sinne der ganzen kirchlichen Tradition und der theologischen Schule gehandelt, wenn es ebenso allgemein die Nothwendigkeit der Genugthuung an sich als eines Theiles des Sacramentes wie die Nothwendigkeit derselben zur Tilgung der nach vergebener Schuld und ewiger Strafe zurückbleibenden zeitlichen Strafe lehrt. Gegenüber der Bestreitung aller satisfactorischen Werke durch die Reformatoren [3] mußte auf die Genugthuung ein besonderer Nachdruck gelegt werden. Die Synode bestreitet, daß von dem Herrn niemals die Schuld nachgelassen werde, ohne daß die gesammte Strafe geschenkt werde. Das Gegentheil beweisen ausgezeichnete Beispiele der Heiligen Schrift. Ebenso verlange es die Gerechtigkeit, daß für die Nachlassung der nach der Taufe begangenen Sünden der Weg beschwerlicher sei, und die göttliche Güte, daß wir nicht durch zu leichte Verzeihung zum Sündigen angereizt werden. Dazu komme, daß wir dadurch Christus, welcher für unsere Sünden genuggethan habe, gleichförmig werden. Es ist aber unsere Genugthuung nur eine solche durch Jesus Christus, denn während wir aus uns selbst nichts vermögen, können wir alles durch den, der uns stärkt, so daß wir keinen Grund zum Rühmen haben [4]. Zum Beweise für die Genugthuung nach erfolgter Absolution verweist die Synode auf Apok. 2, 5: „Gedenke, von wo du gefallen bist, thue Buße und thue die ersten Werke“; 2 Kor. 7, 10: „Die Traurigkeit nach Gott wirkt eine feste Buße zum Heil“; Matth. 3, 2; 4, 17: „Thuet Buße und bringet würdige Früchte der Buße.“

Der Katechismus gibt eine weitere Ausführung dieser Entscheidungen [5] und verweist namentlich auch auf die bekannten Beispiele des Alten Testaments (David, Moses) und auf die Bedeutung der Buße für das kirchliche und private Leben und für die Bekehrung Andersgläubiger. Als Bedingungen für die wahre Genugthuung stellt er zwei Hauptsätze auf; einmal, daß der Büßer im Stande der Gnade sei, sodann daß die Werke etwas Beschwerliches an sich haben. Durch Pius V. wurde eine gegen die Genugthuung gerichtete These des Bajus verworfen [6].

Die Genugthuungswerke sollen der Größe der Strafe entsprechen. Diese kann natürlich nur relativ, nicht absolut von der Kirche bestimmt werden,

---

[1] Sent. IV. D. 15. p. 1. a. 1. q. 3. [2] L. c. p. 2. a. 2. q. 2.

[3] Apol. V, 12. p. 163 sq. VI, 12. p. 183 sq. 197.

[4] S. 14. cap. 8. can. 12—15. Cf. S. 6. can. 30. cap. 14.

[5] De paen. 52—60.

[6] Prop. 77: Satisfactiones laboriosae iustificatorum non valent expiare de condigno poenam temporalem restantem post culpam condonatam.

weshalb der Privatgenugthuung ein weiter Spielraum bleibt[1]. Im Alterthum war durch die öffentliche Bußordnung von der Kirche ein Maßstab für die Beurtheilung aufgestellt worden. Die späteren Pönitentialbücher schlossen sich an die alten Canones an, dehnten aber die Buße weiter aus. Seit dem siebenten Jahrhundert kommen die Solennitäten der canonischen Buße, aber nicht diese selbst in Wegfall; seit dem neunten Jahrhundert[2] wurden nur noch die offenkundigen Vergehen öffentlich, die geheimen Sünden im geheimen nach der Anordnung des Beichtvaters gebüßt. Als Genugthuungswerke galten schon bei den Vätern Beten, Fasten, Almosen. Zu diesen kamen später, etwa seit dem neunten Jahrhundert, Kasteiungen, Wallfahrten, Eintritt in das Kloster. Anschließend an die alte Lehre vom sühnenden Charakter des Almosens und an den damit zusammenhängenden Ausdruck redemptio bildete sich namentlich in den germanischen Reichen auf Grund des altgermanischen Rechts der Sühne die Gewohnheit aus, die Buße um Geld loszukaufen. Seit dem achten Jahrhundert geben die Bußbücher für einzelne Werke bestimmte Summen an, durch welche man sich von der persönlichen Leistung sowohl der allgemeinen Werke des Gebets, Fastens und Almosengebens[3] als auch der persönlichen Buße wie der Geißelung und des palmatas agere loskaufen könne; seit dem neunten Jahrhundert traten einzelne kirchliche Bestimmungen hierfür ein (Tribur 895). Durch die Kreuzzüge wurde diese Gewohnheit der Loskaufungen noch befördert. Die Scholastiker pflegen die Frage zu behandeln, ob einer für einen andern die Genugthuung leisten könne. Sie kamen mit Berufung auf die Redemptio am Kreuz (1 Petr. 1, 8. Gal. 3, 13) zu dem Schlusse, daß dies möglich sei, insofern alle eins seien in der Liebe[4]. Doch beziehe sich dies nur auf den äußern Act zur Lösung der Schuld, nicht auf das Heilmittel gegen die künftige Sünde.

Daß dieses Loskaufgeschäft, das übrigens die Kirche immer zu beschränken suchte, zu einer Corruption der schlimmsten Art führen mußte, liegt auf der Hand. Besonders wurde es von den englischen Magnaten mißbraucht. Die Bußordnung des Königs Eadgar stellte sogar die Norm auf: „Eine siebenjährige Buße kann der Magnat danach schon in drei Tagen dadurch ableisten, daß er zuerst zwölf Männer zu Hilfe nimmt, welche drei Tage bei Wasser, Brod und grünen Kräutern fasten, und dann noch siebenmal 120 Männer, welche in gleicher Weise für ihn drei Tage fasten, auf diese Weise würden so viele Tage gefastet, als Tage in sieben Jahren seien.“[5] Dadurch kam die canonische Buße immer mehr in Mißcredit und wurde im 14. Jahrhundert

---

[1] *Isid. Hisp.*, Sent. 2, 13, 18: Quamvis per paenitentiam propitiatio peccatorum sit, sine metu tamen homo esse non debet, quia paenitentiae satisfactio divino tantum pensatur iudicio, non humano. Proinde, quia miseratio Dei occulta est, sine intermissione flere necesse est.

[2] Schmitz a. a. O. S. 61 schon seit dem siebenten Jahrhundert.

[3] Ratzinger, Armenpflege. 2. Aufl. Freiburg 1884. S. 221. Kirchen-Lex. 2. Aufl. II, 1584. Schmitz a. a. O. S. 144 ff.

[4] Ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo seipsum vel alium redimit a peccato et a poena, secundum illud Dan. 4, 24. *Thom.*, S. th. III, 48, 4. Inquantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest. Suppl. 13, 2; 3, 48, 2 ad 1.

[5] Schmitz a. a. O. S. 147.

ihr Tod herbeigeführt. Ein Versuch im 16. Jahrhundert, sie wieder einzuführen, verkannte die Veränderung der Zeiten und Anschauungen.

Es ist bereits bemerkt worden, daß dieser Loskauf nur für die äußere Genugthuung galt, die innere, welche regelmäßig damit verbunden sein soll und durch sie gefördert wird, kann ebenso wenig durch einen andern geleistet werden als die Reue und das Bekenntniß. „Die Genugthuung besteht hauptsächlich in drei Dingen", sagt Hildebert von Tours, „dem Fasten, Gebet und Almosen. Das Fasten ist ein zweifaches, ein leibliches und geistliches; durch jenes enthalten wir uns von den Speisen, durch dieses von den Lastern. . . . Auf ähnliche Weise verhält es sich mit dem Gebete des Mundes und mit dem Gebete des Herzens. Das Gebet der Lippen richtet nichts ohne das Ringen der Seele aus. . . . Auch das Almosen ist zweifacher Art, leibliches und geistliches. Jenes öffnet die Hand und kommt den Dürftigen zu Hilfe, dieses bessert den Irrenden und vergibt den Fehlenden u. s. w." [1] Der hl. Thomas findet diese drei Werke für die Genugthuung geeignet, weil wir durch dieselben uns zur Ehre Gottes etwas entziehen. Aus den Glücksgütern entziehen wir uns etwas durch das Almosen, aus den Gütern des Leibes durch das Fasten, aus den Gütern der Seele durch das Gebet. Diese Dreizahl paßt aber auch aus dem weitern Grund, daß wir durch sie die Wurzel der Sünde ausschneiden (1 Joh. 2, 16); denn gegen die Begierlichkeit des Fleisches ist das Fasten gerichtet, gegen die Begierlichkeit der Augen das Almosen, gegen die Hoffart des Lebens das Gebet. Endlich schneiden wir dadurch auch allen weiteren Einflüsterungen den Zugang ab, weil jede Sünde entweder gegen Gott, den Nächsten oder uns selbst gerichtet ist; dagegen ist aber das Gebet, das Almosen und das Fasten verordnet [2].

Das Tridentinum lehrt, daß der Büßer genugthun könne durch geduldiges Ertragen der von Gott verhängten Strafen oder der vom Beichtvater auferlegten oder auch freiwillig übernommenen Werke, z. B. Fasten, Beten, Almosen und andere Werke der Frömmigkeit [3]. Die Synode erblickt in der rechten Leistung der Genugthuung ein heilsames Mittel zur Förderung der Tugend. Deshalb fordert sie die Priester auf, wie es der Geist und die Klugheit eingebe, nach der Beschaffenheit der Verbrechen uud der Büßer heilsame und entsprechende Satisfactionen aufzuerlegen, damit sie nicht, wenn sie etwa gegen die Sünden gleichgiltig und gegen die Büßer zu nachsichtig sind, sich durch Auflegung der leichtesten Bußen für die schwersten Verbrechen fremder Sünden theilhaftig machen. Sie sollen dabei vor Augen haben, daß die Buße nicht nur eine Medicin sei zur Bewahrung des neuen Lebens, sondern auch eine Strafe und Züchtigung für die vergangenen Sünden [4].

Die Praxis in der Ausmessung der Buße hat sich immer mehr zur Milde geneigt. Im Vergleich mit den alten Bußen sind die heutigen vielfach zu leicht. Doch ist auch bei diesem Vergleich zu beachten, daß die alten Bußen nur sehr schwere Sünden trafen und auch die weiter ausgedehnten Canones die äußere Ordnung mehr berücksichtigten. Bei schweren Vergehen ist es auch heute noch die Aufgabe des Beichtvaters, je nach den Verhältnissen eine ent-

---

[1] Steitz a. a. O. S. 139. [2] Suppl. 15, 3.
[3] Trid. S. 14. can. 3. cap. 9. S. 6. cap. 14. [4] S. 14. cap. 8.

sprechende Buße aufzugeben. Je milder aber die Uebung geworden ist, desto mehr wird es sich der Sünder angelegen sein lassen, sein tägliches Leben als Buße aufzufassen und, soweit es in seinen Kräften steht, durch Tugenden und gute Werke auszuzeichnen. Dadurch wird ja am besten der Vorwurf widerlegt, daß durch die Satisfactionen dem Laxismus Vorschub geleistet werde. Das Gegentheil ist vielmehr der Fall, denn durch die Genugthuungswerke wird der Pönitent auch nach der Absolution an die Schwere der Sünde und an die Pflicht, sein Leben zu bessern, erinnert. Daher handelt auch das Tridentinum in demselben Zusammenhang über die Beobachtung der Gebote Gottes und über die Gabe der Beharrlichkeit. Wir sollen unser Heil in Furcht und Zittern wirken, in Arbeiten, Wachen, Almosen, Gebeten, Opfern, Fasten und Keuschheit [1]. Jener Vorwurf erinnert an die Vorwürfe der alten rigoristischen Häretiker gegen die Milde der kirchlichen Bußpraxis. Die krankhaften Secten sind später selbst ausgeartet und untergegangen. Die Rücksicht der Kirche auf die menschliche Schwäche nach dem Vorbilde des guten Hirten hat viel zur allmählichen Besserung der Sitten beigetragen [2].

Für diese Werke der Genugthuung gelten alle Bedingungen wie für die guten Werke überhaupt, die für das ewige Leben verdienstlich sind. Insbesondere gilt auch, daß sie im Stande der Gnade verrichtet werden müssen. Die angeführten Stellen aus der Scholastik und dem römischen Katechismus lauten hierüber ganz bestimmt. Doch unterscheiden die Scholastiker zwischen dem äußern Werk an sich und der entsprechenden Gesinnung. Jenes braucht nicht mehr wiederholt zu werden, wenn es im Stande der Todsünde verrichtet worden ist, wohl aber der innere Act der Genugthuung. Daraus hat sich die Ansicht entwickelt, daß bloß für freiwillige Genugthuungswerke die vorausgehende Contritio nothwendig sei, nicht für die vom Beichtvater auferlegten Bußwerke. Da die Genugthuung nicht ein wesentlicher, sondern ein integraler Theil des Sacraments ist [3], so wird dieses durch die nachfolgende Verrichtung der Buße im Wesen nicht alterirt. Dagegen ist es für den sittlichen Zustand des Pönitenten von großem Werth, daß er seine Buße auch im Stande der Gnade verrichte. Die eigene Besserung und die Größe des Gnadenstandes wird davon beeinflußt.

---

[1] S. 6. cap. 3.

[2] Cf. *Aug.*, Serm. 352, 9: Solent inde christianis pagani insultare de paenitentia quae instituta est in ecclesia: et contra nonnullas haereses tenuit ecclesia catholica istam veritatem de paenitentia agenda. Fuerunt enim qui dicerent, quibusdam peccatis non esse dandam paenitentiam: et exclusi sunt de ecclesia et haeretici facti sunt . . Ergo solent inde etiam pagani quasi insultare nobis . . Vos, inquiunt, facitis ut peccent homines, cum illis promittitis veniam, si egerint paenitentiam. Dissolutio est ista, non admonitio. . . Tamen . . Domini misericordia totum optime constituit in ecclesia sua. Dicunt nos dare peccatis licentiam, quia portum paenitentiae pollicemur. Si clauderetur aditus paenitentiae, nonne ille peccator tanto magis adderet peccata peccatis, quanto magis sibi desperaret ignosci? Cf. In Ps. 101. S. 1, 9. *Tert.*, De paen. 9. *Arnob.*, Adv. nat. VII, 8. *Pseudo-Aug.*, De paen. 5, 11 vertheidigt ebenso die öftere Buße.

[3] Vgl. oben S. 538.

§ 43.

Die Wirkungen des Bußsacraments.

Die Hauptwirkung des Sacraments der Buße ist die Nachlassung aller nach der Taufe begangenen Sünden sammt den ewigen Strafen. Gott erbarmt sich aller Sünder ohne Unterschied, die zu ihm seine Zuflucht nehmen, lautet die Grundlehre des Alten und Neuen Testaments über die Barmherzigkeit Gottes. Zahlreich sind die Stellen des Alten Testaments [1], in welchen auch den größten Sündern die Hoffnung auf Verzeihung gesichert wird. Im Neuen Testament aber erscheint Christus als Erlöser von der Sünde für alle Menschen, für die ganze Welt. Er ist gekommen, zu suchen, was verloren war; geht dem verlorenen Schafe nach, um es auf den Schultern zur Heerde zurückzutragen; zeigt in den schönen Parabeln des Lucasevangeliums, daß auch die verachteten Zöllner Barmherzigkeit erlangen und der verlorene Sohn vom Vater mit offenen Armen aufgenommen wird. Er wird vom Täufer als das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, bezeichnet; sagt von sich selbst, daß er sein Leben für die Sünden der Welt hingebe, sein Blut zur Vergebung der Sünden vieler vergieße. Noch am Kreuze entschuldigt er seine Feinde, denn sie wissen nicht, was sie thun, und verspricht dem reuigen Schächer, daß er am gleichen Tage mit ihm im Paradiese sein werde. Nur einmal redet der Herr von einer Sünde, die weder in diesem noch in jenem Leben nachgelassen wird (Matth. 12, 31). Allein diese Sünde wider den Heiligen Geist besteht ihrem Wesen nach in der Verstocktheit gegen die erkannte Wahrheit und in der Unbußfertigkeit bis ans Ende. Es fehlt also zu ihrer Vergebung an den nothwendigen subjectiven Voraussetzungen. Zugleich verbindet sich mit ihr der beharrliche Ungehorsam gegen den in der Kirche wirkenden Geist, so daß von Verzeihung keine Rede sein kann; denn wer die Kirche nicht hört, der sei wie ein Heide und öffentlicher Sünder, sagt der göttliche Heiland selbst (Matth. 18, 15—17).

Auch im Hebräerbrief wird von einer Sünde, welche keine Verzeihung mehr erlangt, gesprochen. „Es ist unmöglich, die einmal Erleuchteten, welche von der himmlischen Gabe gekostet haben und des Heiligen Geistes theilhaftig geworden sind und das gute Gotteswort und Kräfte der zukünftigen Welt gekostet haben und abgefallen sind, wiederum zur Buße zu erneuern, während sie für sich Christus, den Sohn Gottes, wieder kreuzigen und zum Gespött machen" (6, 4 ff.; 10, 26; 12, 17) [2]. Es wurde oben bemerkt, daß diese Stelle von den Vätern gewöhnlich auf die Wiederholung der Taufe bezogen wird [3]. Will man aber davon absehen, so erklärt sich doch die strenge Verurtheilung des Abfalls vom Glauben aus den Verhältnissen der Adressaten des Briefes. Denn diese standen in großer Gefahr, angereizt durch den Glanz des jüdischen Gottesdienstes, wieder in das Judenthum zurückzufallen. Damit wären sie zweifels-

---

[1] Is. 55, 7. Jer. 18, 8; 36, 3. Ezech. 18, 21 f.; 33, 14—16.

[2] Vgl. 1 Kön. 2, 25. Sprichw. 1, 24 ff. Jer. 14, 11. 2 Macc. 9, 13. 1 Joh. 5, 16.

[3] Vgl. aber Clem. Alex. (Strom. 2, 13. P. 459 sq.). Pseudo-Augustinus (De paen. 3, 6. 7) bemerkt, wäre die Stelle von der Buße zu verstehen, so würde sich der Apostel selbst widersprechen, da er eben im Brief zur Buße auffordere.

ohne für das Christenthum verloren gewesen. Es hätten schon die Anknüpfungspunkte zur Erneuerung durch die Buße gefehlt. In einer homiletisch gehaltenen Epistel, wie der Hebräerbrief, konnte also, um die wankenden Gläubigen zurückzuhalten, ohne die sonst selbstverständliche Restriction gesagt werden, es sei unmöglich, daß einer nach einem solchen Abfall wieder die Gnade des Glaubens erlange. Man erkennt ja auch in der Erregtheit, mit welcher der Apostel im Galaterbrief die Heidenchristen vor der Verführung zum Judaismus warnt, die Größe der Gefahr des Abfalls[1].

Der Apostel Johannes unterscheidet eine Sünde zum Tode und eine Sünde nicht zum Tode. „Wenn jemand seinen Bruder sündigen sieht eine Sünde nicht zum Tode, wird er bitten und wird ihm Leben geben, denen (nämlich), die nicht zum Tode sündigen. Es gibt eine Sünde zum Tode, nicht für solche, sage ich, daß er bitte. Alles Unrecht ist Sünde, aber es ist nicht Sünde zum Tode" (1 Joh. 5, 16. 17). Man wird nicht fehl gehen, wenn man hier unter der Sünde zum Tode die directe Sünde gegen Gott, unter der andern Sünde die gegen den Nächsten findet, und jene der Sünde wider den Heiligen Geist gleichstellt, diese unter die allgemeine Kategorie der Vergehen gegen die Sittlichkeit setzt. Wie weit das letztere Gebiet reiche, zeigt der Fall des Blutschänders in Korinth. Der Apostel fordert die Gemeinde auf, denselben aus der Gemeinschaft auszuschließen, den Leib dem Satan zu übergeben, damit die Seele gerettet werde. Sobald derselbe aber hinreichende Zeichen wahrer Buße gegeben hatte, ermahnte er die Korinther, ihn wieder freundlich aufzunehmen, auf daß er nicht an Leib und Seele verloren gehe. Anders handelte Paulus gegen Hymenäus und Alexander. Diese übergab er dem Satan, damit sie unterwiesen würden, nicht zu lästern (1 Tim. 1, 20). Doch ist bei der Berücksichtigung des vorhergehenden Ausdrucks hier die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß nach der Züchtigung und Bekehrung eine Wiederaufnahme stattfinde. Dafür scheint auch 2 Tim. 2, 16—18 zu sprechen, wo die Gläubigen aufgefordert werden, die verderblichen Reden zu meiden; sie werden nur immer weiter kommen in der Gottlosigkeit, und ihr Wort wird um sich fressen wie ein Krebsschaden. „Dahin gehören auch Hymenäus und Philetus, die von der Wahrheit abgekommen sind und sagen, die Auferstehung sei schon geschehen, und zerrütten bei manchen den Glauben" (2 Tim. 2, 16—18).

Gott vergibt also allen reumüthigen Sündern die Sünden. Christus hat ganz allgemein den Aposteln die Gewalt übertragen, die Sünden nachzulassen oder zu behalten; die Apostel haben diese Gewalt ausnahmslos ausgeübt. Man ist daher berechtigt zu sagen, daß nach der Heiligen Schrift nur die vorsätzliche Unbußfertigkeit bis ans Ende die Nachlassung verhindert. Die Kirche hat die unbeschränkte Gewalt, die Sünden nachzulassen. Gott verzeiht die Sünden wirklich in der Kirche, wofern nur der Sünder seine Sünden bereut und Buße thut.

In der nachapostolischen Zeit kann die Lehre und Praxis nicht anders gewesen sein, wenn wir auch keine unmittelbare Nachricht darüber besitzen. Die bekannte Erzählung vom geretteten Jüngling, welche Clemens von Alexandrien

---

[1] Vgl. über den Abfall der Juden zum Götzendienst Is. 1, 28; 5, 18—25. Jer. 1, 16; 2, 19; 5, 7. 9; 17, 13. Osee 7, 13.

aus der Ueberlieferung berichtet, kann zwar nicht als geschichtliche Thatsache für die Aufnahme auch der schwersten Sünder angeführt werden, da sie Clemens selbst nur als eine Erzählung gibt; aber immerhin läßt die Aufnahme durch Clemens[1] erkennen, daß man an einer solchen Zulassung des Sünders zur Gemeinschaft der Heiligen so wenig Anstoß nahm als an der Zulassung des Blutschänders zu Korinth. Clemens von Rom, Ignatius, Polykarp fordern alle Sünder zur Buße auf, wenn auch ihre Sünden noch so groß wären. Aus Hermas und Irenäus erfahren wir, daß man den schweren Sündern die Buße verweigern wollte[2], sie selbst sind aber nicht dieser Ansicht. Hermas betrachtet eine einmalige Buße für alle Sünden als eine selbstverständliche, herkömmliche Einrichtung der Kirche. Wenn er auf Grund einer Offenbarung diese für die Zukunft nicht mehr gestattet wissen will, so führt er ausdrücklich eine Verschärfung in das kirchliche Bußwesen ein. Eine solche läßt sich wohl aus den Zeitverhältnissen verstehen, denn je mehr mit der Ausdehnung des Christenthums sich die Voraussage des Herrn vom Unkraut unter dem Weizen erfüllte, desto mehr mußten ernste Geister bestrebt sein, durch größere Strenge das Umsichgreifen einer laxern Praxis zu verhindern. Die wiederholte Exomologese des abgefallenen Gnostikers Cerdon und die Bitte des Marcion[3], der eine gottgeweihte Jungfrau verführt hatte, setzen in Rom die Ausdehnung der Buße auf alle Sünden voraus[4].

Man hätte hieran auch nie gezweifelt, wenn man nicht einerseits im Widerspruch mit dem Neuen Testament selbst, welches allgemeine Verzeihung lehrt, die „Gemeinde der Heiligen" zu ausschließlich gefaßt hätte, während doch in den Parabeln des Herrn und in den Ermahnungen des Apostels die Duldung der Sünder empfohlen ist, und wenn andererseits der infolge des Montanismus und des Novatianismus zu weit getriebenen Strenge der öffentlichen Buße von seiten der Kirche nicht eine mildere Praxis entgegengesetzt worden wäre; denn es lag zu nahe, in dieser Milderung eine vollständige Neuerung zu erblicken, zumal wenn man den häretischen Gegnern der Bischöfe von Rom mehr glaubte als diesen und die von Kallist zuerst bezeugte Berufung auf das Unkraut unter dem Weizen auch materiell als etwas Neues betrachten zu müssen meinte. Tertullian berichtet, Kallist habe den Ehebrechern und Unzüchtigen nach vollendeter Buße Nachlassung gewährt, und wirft ihm Inconsequenz vor, weil er diese Milde nicht auch auf Idololatrie und Mord ausdehne[5]. Auch aus einem Brief Cyprians erfahren wir, daß einige frühere afrikanische Bischöfe den Unzüchtigen die Lossprechung und den Ehebrechern die Buße verweigerten[6]. Allein Cyprian betrachtet dies als disciplinäre Anordnungen einzelner Bischöfe, ohne daraus eine Anwendung auf die ganze Kirche oder auf die Bußgewalt zu machen. Jedenfalls geht daraus hervor, daß die Praxis hierin nicht überall gleich war. Ebenso wenig ist man aber mit Tertullian in der montanistischen

---

[1] Quis dives salv. 42. P. 958. *Eus.*, H. e. 3, 23. Probst a. a. O. S. 315.

[2] *Iren.* IV, 27, 1. 2. *Herm.*, M. 2, 4, 3. Probst S. 298 ff. 308 ff.

[3] Cf. *Tert.*, De praescr. 30. *Epiph.*, Adv. haer. 42, 2. Die römischen Presbyter begründen die Verweigerung der Aufnahme nur damit, daß sie ohne Zustimmung seines Vaters, des Bischofes von Sinope, nichts thun können.

[4] Vgl. Probst S. 303 ff. Stieren, Iren. I, 439. Anm. 3.

[5] De pud. 1. 5. [6] Ep. 55, 21. Vgl. S. 508.

Periode berechtigt, hieraus auf das Verhalten der Kirche bei anderen Sünden zu schließen. Tertullian kann seine Generalisation auch nicht historisch belegen und wird durch seine eigenen Bemerkungen, welche durch das Bekenntniß seines Gesinnungswechsels im Eingang der Schrift als geschichtlich bezeugt werden, widerlegt. Denn früher hatte er gelehrt, Gott habe für alle Sünden, seien es Sünden des Fleisches oder Geistes oder der That oder des Willens, Verzeihung zugesichert. Selbst den Idololatren und Ehebrechern stellt er die Reconciliation in Aussicht[1]. Ja selbst in der Motivirung, welche Tertullian seinem Gegner unterstellt, verräth er noch, daß derselbe nicht bei den Ehebrechern eine principielle Ausnahme gemacht haben kann. Denn die Motivirung beruht darauf, daß man nach der Schrift für jedes Verbrechen Buße thue, jedem Pönitenten nach der Buße Verzeihung gewähren müsse, und daß die Macht, diese Verzeihung zu gewähren, nach Matth. 16, 18 bei der Kirche sei[2]. Außer dem Alten Testament citirt er die Erzählungen von der Magdalena und der Samariterin, 2 Kor. 2, 5—11. 1 Tim. 1, 10. 2 Kor. 12, 7. Apok. 2, 20. Damit stimmt überein, daß Hippolyt dem Kallist den Vorwurf macht, er sei der erste gewesen, welcher den Grundsatz der uneingeschränkten Sündenvergebung, wenn auch zunächst nur für Fleischessünder, so doch mit allgemeiner Motivirung (Unkraut im Weizen; Arche Noe's) aufgestellt habe. Denn abgesehen von den Motiven, den Leidenschaften Vorschub zu leisten, welche Hippolyt unterlegt, weil Kallist die von der Häresie Zurückkehrenden ohne Buße aufnahm, geht daraus hervor, daß in Rom schon länger eine mildere Praxis herrschte. Denn es berufen sich 20 Jahre später die römischen Presbyter (Novatian), als die Frage der Idololatrie wieder praktisch wurde, darauf, daß die Strenge ihrer Kirche, ihre Forderung bezüglich der öffentlichen Buße nicht neu, sondern die alte, ununterbrochene Ueberlieferung sei[3]. In diesen

---

[1] De paen. 4. 8.

[2] De pud. 3. Cf. Philosoph. 9, 12. *Eus.*, H. e. 4, 23. Hagemann, Die römische Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. 1864. S. 54 f. 58. Dies ist der wahre Kern in der Darstellung Preuschens (Tertullians Schriften de paen. und de pud. 1890. S. 46): „Die leichten Sünden werden regelmäßig vergeben innerhalb der Gemeinde und zwar durch den Bischof, allerdings nicht ohne Mitwirkung der Gemeinde. Die schweren Sünden werden regelmäßig nicht vergeben, können aber ausnahmsweise noch vergeben werden und zwar alle ohne Unterschied. Organ dieser Vergebung ist der Geist . . . Kallistus erweitert nun die Zahl der Sünden, welche regelmäßig vergeben werden können, um die Todsünden geschlechtlicher Art, d. h. um die Sünden wider das sechste Gebot. Dem gegenüber gestattet zwar der Montanismus die regelmäßige Vergebung der leichteren Sünden. Er läugnet aber die Möglichkeit einer Vergebung der Todsünden in allen Fällen." Zu der strengen Theorie der Philosophumenen im Gegensatz zu der mildern Ansicht der (unechten) Canones des Hippolyt vgl. Funk, Apost. Const. S. 271.

[3] *Cypr.*, Ep. 30, 2. Vgl. Hagemann a. a. O. S. 58 f. 61. Probst a. a. O. S. 324 f. Döllinger a. a. O. S. 125 f. Letzterer ist übrigens für den frühern Ausschluß. Probst glaubt, durch den Gnosticismus sei die Sünde wider den Heiligen Geist zu einer Sünde wider die Kirche umgeändert und auf den Ehebruch und Mord angewandt worden. Montan habe den Satz des Hermas von der einmaligen Buße von der Buße bis zum Todbette verstanden. Daher wurde er im Orient bekämpft, in Rom anfänglich geduldet. Vor dem Edict Zephyrins (Kallists) seien die Fleischessünder wie die Idololatren und Mörder lebenslänglich ausgeschlossen gewesen. Zwischen Zephyrin und Hermas habe also eine abermalige Verschärfung stattgefunden.

Briefen ist nicht nur die Meinung, daß diejenigen, die am schwersten gesündigt haben, ohne Hoffnung der Vergebung für alle Zeiten ausgeschlossen werden sollen, zurückgewiesen, sondern auch der Grundsatz der milden Behandlung der Gefallenen durchgeführt. Nur soll man nicht mit Abschneidung der Buße unverzüglich und überall die Arznei der Kirchengemeinschaft und Communion gewähren. Dies war die Ansicht in Rom vor den beiden Synoden, welche Cyprian in Carthago und Cornelius in Rom dieser Frage wegen hielten. Neu konnte also der Grundsatz der allgemeinen Reconciliation des Kallist nicht sein. Wenn er selbst einzelne Sünden ausnimmt, so kann er dies nur aus Rücksicht auf die Verhältnisse gethan haben. Rückschritte fanden ja auch bei Novatian statt. Er steigerte den Unterschied zwischen läßlichen und Todsünden, während die Kirche ihn mäßigte. Cyprian[1] vertheidigt allgemein die Aufnahme der Gefallenen. Seine Begründung aus der Heiligen Schrift ist so durchschlagend, daß kaum vorausgesetzt werden kann, die Kirche habe einmal grundsätzlich die Kapitalsünden von der Buße ausgeschlossen. Die Drohung der Verweigerung der Reconciliation auf dem Todbett geht wie bei Hermas von der Voraussetzung aus, daß eine solche Buße krank sei.

Daß einzelne Kirchen im Abendland, wie die Synode von Elvira zeigt, auf besonders schwere Sünden noch immerwährende Ausschließung setzten, beweist nur, daß in disciplinären Dingen der Rigorismus immer einen Reiz ausübt, und zwar um so mehr, wenn er im Gegensatz zu sonstiger Milde gehandhabt wird. Das Nicänum (Can. 13) spricht für eine milde Praxis, ob man darunter die Communion oder die Absolution verstehe. Innocenz I. bemerkt, die frühere Praxis sei härter gewesen, denn sie habe wohl die Buße gestattet, aber nicht die Communion[2]. Cölestin I. schaudert vor der Härte zurück, auf dem Todbett die Absolution zu verweigern[3]. Aehnlich urtheilt Leo I.

Die griechische Kirche hat hierin überhaupt milder geurtheilt, denn da Clemens von Alexandrien, Dionysius von Korinth[4] und die Didaskalia die Reconciliation ohne Beschränkung bezeugen, so muß sie im Morgenland, mit Ausnahme montanistischer Kreise und einzelner Rigoristen, allgemein gegolten haben. Zwar macht Origenes eine Ausnahme, indem er gegen die Nachlassung der Kapitalsünden eifert[5]; aber er bekundet an anderen Stellen selbst die allgemeine Sündenvergebung. Er wollte also wohl wie bei anderen Gelegenheiten der laxern Praxis entgegentreten, ohne den allgemeinen Grundsatz der Kirche anzutasten. Gegen die leichtfertige Buße hat ja auch Clemens sich ausgesprochen[6]; aber, obwohl er dem Pastor mit der einen Buße beistimmt und sich auf Hebr.

---

[1] Ep. 55, 22. Cf. 15. *Iust.*, Dial. c. 47. [2] Ep. 6, 6.

[3] Ep. 4, 3. Cf. *Aug.*, Serm. 153, 3, 7: Wenn auch die Kirche keine zweimalige Buße gestatte, so dürfe der Sünder doch nicht verzweifeln. Serm. 352. Synode von Valence (374) Can. 3. Schmitz unterscheidet zwischen sacramentaler Absolution, Empfang der Eucharistie und canonischer Absolution von Bußwerken. Jene wurde den reumüthigen Sündern sofort ertheilt; nur vom Empfang der Eucharistie waren einzelne Klassen von Sündern selbst in der Todesstunde ausgeschlossen. Dies galt in Frankreich bei den zum Tod Verurtheilten bis in die spätere Zeit herein (vgl. Tournely S. 313 ff.). Nach Scotus beichten die Uebelthäter den Laien. [4] *Eus.*, H. e. 4, 23.

[5] De or. 28. Vgl. S. 520. Steitz, Jahrb. für deutsche Theol. 1863. S. 156.

[6] Strom. 2, 13. P. 459. Vgl. Funk, Lehrbuch der K.-G. S. 57. Die Apostolischen Constitutionen. Rottenburg 1891. S. 53.

10, 26. 27 beruft, so zeigt seine Motivirung doch, daß er nur den Mißbrauch bekämpft.

Sind also auch verschiedene Schwankungen in der Behandlung der schweren Sünden zuzugeben, so können dieselben doch den allgemeinen Grundsatz, daß die Kirche in der Buße alle Sünden verzeihen könne, nicht umstoßen. Dieser Grundsatz beherrschte aber auch die ganze spätere Praxis. Als Wirkung des Bußsacraments galt allgemein die Nachlassung der nach der Taufe begangenen Sünden [1]. Das Tridentinum bezeichnet als Sache und Wirkung des Sacraments die Vereinigung mit Gott, welche mitunter bei frommen Personen eine heilige Seelenruhe und einen geistlichen Trost zur Folge habe [2]. Weil das Sacrament für Todsünder eingesetzt ist, so ist die Gnade, welche mitgetheilt wird, die heiligmachende Gnade; bei läßlichen Sünden bewirkt es die Nachlassung derselben und die Vermehrung der heiligmachenden Gnade.

In der Regel haben die Väter die doppelte Wirkung der Buße, die Nachlassung der Sünden und die Wiederherstellung der Kindschaft Gottes durch die Vergleichung der Buße mit der Taufe zu veranschaulichen gesucht. Wie sie aber die Buße als eine beschwerliche Taufe bezeichneten, so waren sie auch der Ansicht, daß der Sünder, welcher nach erlangter Gnade wieder zur alten Gewohnheit der Sünde zurückgekehrt ist, nicht mehr den vollen Glanz der Kindschaft Gottes erhalte. „Die Buße hat diejenigen, welche neu, durch die Sünde aber wieder alt geworden, vom Alter zu befreien und neu herzustellen; den frühern Glanz aber zu verleihen vermag sie nicht; denn da war alles Gnade." „Es gibt eine Buße, die eine große Kraft besitzt und denjenigen, der in seinen Verirrungen begraben liegt, wenn er nur will, von der Sündenlast befreien und aus der Gefahr in Sicherheit versetzen kann, und wäre er bis zum Abgrunde des Verderbens gekommen." „Christus kann, wenn wir wollen, in uns neu dargestellt werden (Gal. 4, 19), nur müssen wir uns zur Buße wenden." Gott schenkt uns das Heilmittel der Buße, welches Kraft hat, alle unsere Sünden zu tilgen und zu erlassen, wenn wir nur das Heilmittel in seiner Bedeutung erfassen und es recht anzuwenden verstehen [3].

Je nach der Auffassung der Contritio wurde von den Vätern und Theologen der Antheil, welchen der Pönitent und die Absolution an dieser Wirkung der Buße haben, verschieden bestimmt. Als allgemeiner Grundsatz galt stets, daß nur Gott die Sünden vergeben könne [4], aber wie er das thue, unmittelbar auf Grund der Reue oder mittelbar durch die Absolution im Bußsacrament, war lange strittig. Die älteren Scholastiker nahmen an, daß eigentlich das Sacrament der Buße im Stande der Gnade empfangen werden soll, wenn sie auch schon wegen des positiven Gebotes das votum sacramenti in die Con-

---

[1] *Eugen. IV.* pro Armen.: Effectus huius sacramenti est absolutio a peccatis. *Denz.* l. c. n. 594. [2] S. 14. cap. 3.

[3] *Chrys.* in ep. ad Hebr. Hom. 9, 3. 4.

[4] *Thom.*, Suppl. 18, 1: Unde solus Deus remittit per se culpam et in virtute eius agit . . sacerdos ut instrumentum animatum . . ut minister . . non sicut causans, sed sicut disponens ad eam (remissionem peccatorum); unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur; si obicem non poneret.

tritio aufgenommen haben. Auch Wilhelm von Auxerre ist noch dieser Ansicht, doch anerkennt er, daß die Beicht selbst auch zur Reue beiträgt und so zur Eingießung der Gnade disponirt[1]. An diese Anschauung hat die weitere Entwicklung angeknüpft, indem sie die Wirksamkeit des Sacraments auf die unmittelbare Tilgung der Schuld ausdehnte. Wenn es aber im Stande der Gnade empfangen wird, so bewirkt es schon nach Wilhelm die Vermehrung der Gnade[2]. Am entschiedensten hat unter den mittelalterlichen Theologen Scotus die Tragkraft der priesterlichen Absolution anerkannt, indem er sie bis auf die Tilgung der Schuld und Ertheilung der Gnade sich erstrecken läßt. Durch den Satz, daß im Sacrament der Buße der attritus zum contritus werde, ist diesem Gedanken wenigstens theilweise Ausdruck gegeben, insofern einerseits die Förderung der Reue durch die Beicht, andererseits die Wirksamkeit des Sacraments ex opere operato betont wird.

Da die Nachlassung der Schuld und die Eingießung der Gnade sachlich nicht voneinander getrennt werden können, so werden im Sacrament zugleich alle jene Tugenden, wie Glaube, Hoffnung, Liebe, mit welchen der Mensch in der Taufe ausgerüstet worden ist, wieder erweckt und hergestellt. Was aber den Grad derselben anbelangt, so bestimmt er sich, wie bei der Gnade überhaupt, auch hinsichtlich der Erwachsenen in der Taufe, nach dem Wohlwollen des Heiligen Geistes und nach der eigenen Disposition und Vorbereitung. Die Scholastiker zeigen dies am verlorenen Sohne, welcher das „erste Kleid", d. h. die Tugend der Weisheit, welcher alle anderen Tugenden folgen, wieder erhielt[3]. Das Tridentinum hat diese Auffassung aufgenommen. Der Hauptpunkt seiner Lehre besteht darin, daß die priesterliche Lossprechung in Wahrheit ein richterlicher Act sei und deshalb, soviel an ihm liegt, den Sünder wirklich von der Last der Sünde befreit. Die rechte Handhabung der Schlüsselgewalt bringt eine geistige, übernatürliche Wirkung hervor, durch welche die Sünde getilgt und das neue Leben hergestellt wird.

Mit der Todsünde wird durch das Sacrament auch die ewige Strafe nachgelassen[4], denn beide sind wie Ursache und Wirkung miteinander verbunden. Die Nachlassung der zeitlichen Strafen kann, soweit dieselben in den natürlichen Folgen der Sünde liegen, nicht erfolgen, da diese durch die Erlösung nicht aufgehoben sind[5], wird aber, was die freiwilligen Bußübungen betrifft, mehr oder weniger nach der Disposition des Beichtenden zu bemessen sein. Denn je größer die Reue ist, um so bereitwilliger wird auch freiwillige Genugthuung geleistet und die auferlegte Genugthuung ausgeführt[6].

---

[1] Cf. *Cypr.*, De laps. 36: Si quis plus eum suis satisfactionibus moverit, si eius iram, si indignationis offensam iusta deprecatione placaverit, dat ille et arma rursum quibus victus armetur, reparat et corroborat vires, quibus fides instaurata vegetetur. [2] Cf. *Thom.*, Suppl. 10, 1.

[3] *Thom.*, S. th. III, 89, 1. [4] Trid. S. 6. cap. 14. [5] S. 6. can. 30.

[6] *Thom.* l. c. III, 86, 4 ad 3: Secundum modum propriorum actuum, qui sunt materia paenitentiae, et ideo non statim per primum actum paenitentiae quo remittitur culpa solvitur reatus totius poenae, sed completis omnibus paenitentiae actibus. Durch die Nachlassung der Schuld wird die aversio a Deo, das formale Moment der Sünde, beseitigt, und damit auch der reatus poenae aeternae; aber das materiale Moment, die conversio ad commutabile bonum, welche als eine begrenzte zeitliche Strafe

Durch jede Todsünde gehen die Verdienste der früheren guten Werke wieder verloren[1], denn die Todsünde als die Abkehr von Gott und Hinkehr zum Geschöpf hat den ewigen Tod zur Folge. Jeder wird in dem Zustand gerichtet, in welchem er vom Herrn, wenn er zum Gericht kommt, betroffen wird. Einen Einfluß können jene Werke also nur insofern noch ausüben, daß sie zu einiger Linderung des Looses in der Hölle beitragen, oder daß sie diesseits den Sünder der Gnade Gottes wieder zuwenden. Hat er diese Gnade wieder ergriffen und sich bekehrt, so leben nach der Ansicht der meisten Väter und Theologen die Verdienste wieder auf. Die hierfür angeführten Schriftstellen (Joel 2, 12. 24 f. Ez. 33, 12. Gal. 3, 3. 4. Hebr. 6, 10) sind zwar nicht beweisend, sondern zeigen nur, daß Gott nach der Bekehrung die Sünder wieder mit reichen Gnaden und Tugenden ausschmückt, so daß die Jahre der Sünde nicht ganz verloren sind[2], während ohne Buße alles verloren ist, und das Tridentinum hat das „sive amissam gratiam recuperaverint" [3] sicher anders verstanden; es scheint aber der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in gleicher Weise zu entsprechen, daß die Verdienste der guten Werke durch eine nachfolgende, aber gesühnte Sünde nicht gänzlich vernichtet werden. Sagt Gregor von Nazianz[4], die Werke vor der Taufe (opera mortua) seien nicht ohne Werth, denn nicht wie die Auslöschung der Sünden bringe das Bad der Wiedergeburt auch die Tilgung der guten Werke, so wird man dies um so mehr und in anderer Weise, d. h. nicht bloß für die zeitliche Belohnung oder Milderung der Strafe, sondern für die ewige Belohnung, auf die im Stande der Gnade vollbrachten Werke (opera mortificata) anwenden dürfen[5]. Der hl. Ambrosius zeigt an dem Beispiel des Zacharias, welcher nicht bloß die verlorene Stimme wieder erhielt, sondern auch vom Heiligen Geist erfüllt wurde, daß Gott neben der Herstellung des Alten noch Neues verleihe[6].

In der Begründung dieses Auflebens der Verdienste gehen die Theologen ziemlich auseinander. Am einfachsten ist es, mit Thomas[7] anzunehmen, daß

---

nach sich zieht, kann theilweise fortbestehen: potest tamen remanere reatus alicuius poenae temporalis. Cf. Suppl. 18, 2. S. 529.

[1] Ezech. 18, 24. Cf. *Hieronymus:* Unusquisque in quo invenietur, in eo iudicabitur.

[2] *Hier.* ad Ioel 2, 25: Et annos, quos perturbationibus ante regnantibus perdideratis in vobis, quando opera vestra locusta, bruchus, rubigo erucaque consumpserant, Deus vobis perire non passus est. Zu Gal. 3, 4 gibt er unter verschiedenen anderen Erklärungen auch diese: Simul et illa spes, quod quicunque ob Christi fidem laboraverit, et postea lapsus fuerit in peccatum, sicut priora sine causa dicitur passus fuisse dum peccat, sic rursum non perdat ea, si ad pristinam fidem et ad antiquum studium revertatur. Chrysostomus findet hierin einen Beweis gegen die Gegner der Buße. Die Galater waren der Gnade verlustig geworden, aber gleichwohl sagt ihnen der Apostel, könnt ihr, wenn ihr nur wollt, euch selber zurückgewinnen.

[3] S. 6. cap. 16. [4] Or. 40, 22. Cf. *Hier.*, In Aggaeum 1, 5.

[5] *Thom.*, S. th. III, 89, 6. Suppl. 14, 5.

[6] In Luc. II, 33: Vide quam bonus Deus et facilis indulgere peccatis: non solum ablata restituit, sed etiam insperata concedit. *Pseudo-Aug.*, De paen. 14, 29: Pium est credere, ut recepta Dei gratia, quae in eo destruit mala priora, etiam remunerat bona: ut cum destruxerit quod suum non invenit, amet et diligat bonum quod etiam in peccante plantavit.

[7] S. th. III, 89, 5. Dazu Suarez (XXI, 261 sqq.).

wenn die guten Werke auch actu vorübergegangen, sie doch in acceptatione divina geblieben sind, so daß sie ihren Zweck, zum ewigen Leben zu führen, wieder erfüllen können, sobald die Sünde durch die Buße entfernt ist. Der Streit, ob die „merita mortificata" ihrem ganzen Umfang und der vollen Qualität nach wieder aufleben (nach Aelteren Suarez) oder nur nach der gegenwärtigen Disposition des Pönitenten (Thomas und die meisten Thomisten) oder wohl gemäß dieser, aber zugleich mit Einschluß eines den früheren Verdiensten entsprechenden Rechtes auf wesentliche Belohnung (Soto, Alvarez, Ledesma, Gonet), ist nicht zu entscheiden, kann aber immerhin dazu anspornen, durch gesteigerte Reue sich des frühern Tugendstandes möglichst würdig zu machen.

Umgekehrt ist es ebenso natürlich, daß die einmal erlassene Sünde für immer erlassen ist (Thomas)[1] und durch den Rückfall nicht mit Schuld und Strafe wiederkehrt (Hugo[2], Wilhelm von Paris). Das allgemeine Weltgericht wird zwar auch die vergebenen Sünden alle aufdecken, aber nicht weil sie nicht vergeben sind, wenn ein Rückfall eintritt, sondern weil das Weltgericht zugleich die Rechtfertigung der Weltregierung und Vorsehung ist. „Unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufungen Gottes" (Röm. 11, 29) bezieht sich wohl zunächst auf die Auserwählung des Volkes Israel, welche auch durch den Abfall desselben nicht hinfällig wurde, hat aber doch die allgemeine Wahrheit zur Voraussetzung, daß die Gnade Gottes nicht widerrufen wird (Röm. 3, 3). Wendet doch Gott demjenigen, welcher die Gnade verscherzt hat, aufs neue seine Gnade zu, wenn er sich bekehrt. Zwar macht der ausgetriebene Geist mit anderen Genossen einen neuen Versuch, die gereinigte und geschmückte Wohnung wieder einzunehmen (Luc. 11, 26), aber er kann dem nicht schaden, welcher seinen Einflüsterungen kein Gehör schenkt. Zudem ist diese Stelle in erster Linie auf das jüdische Volk, welches nur noch tiefer in die Sünde fiel, zu beziehen und auch allgemein vom Rückfall zu erklären. Das Gleichniß vom unbarmherzigen Knecht (Matth. 18, 23 ff.) spricht nur scheinbar zu Gunsten der Anrechnung verziehener Sünden[3], denn derselbe wird

---

[1] Scheller, Das Nichtwiederaufleben der schweren Sünde. Zeitschrift für kathol. Theol. 1891. S. 241—266.

[2] De sacr. II, 14, 9. Anders entscheidet er Sent. tr. 6, 13. Abälard sagt von einigen, daß sie wegen der Parabel des Herrn von den zwei Knechten die Rückkehr der Sünde annehmen, obwohl der Apostel offen widerspreche, indem er sage, die Gaben und die Berufung Gottes seien ohne Reue (Röm. 11, 29). Vgl. Gietl, Die Sent. Rolands. S. 249 f. Gegen die Rückkehr auch Decr. c. 24. D. 4. c. 29. C. 23. q. 4.

[3] *Aug.*, De bapt. c. Don. I, 12. Cf. 5. III, 13. Serm. 83, 7. *Greg.*, Dial. 4, 60. *Scotus*, S. IV. D. 22, 1: Et in hac auctoritate Christi fundantur omnia dicta doctorum dicentium peccata redire, quorum multae auctoritates ponuntur in littera. Er selbst meint de potentia absoluta Dei wäre es möglich, aber nicht de potentia ordinata. Denn mit Augustinus sei Ps. 31 zu citiren und illud Nahum: non iudicabit Dominus bis in idipsum. Das scheinbar widerspruchsvolle Verhalten Gottes gegenüber den früheren Sünden und Verdiensten könne auf die übergroße Güte Gottes zurückgeführt werden. Es lasse sich aber auch vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus erklären. Denn bei der Nachlassung der Sünde werde die ewige Strafe in eine zeitliche verwandelt und dann auch diese allmählich nachgelassen, so daß kein Rechtsgrund mehr übrig bleibe, um später eine Strafe eintreten zu lassen. Anders sei es bei den guten Werken, denn für diese sei bis dahin kein Entgelt geworden. Doch sagt er 3: peccatum dimissum redit

von dem Herrn, welcher unbedingt über ihn zu verfügen hat, wegen seiner Unbarmherzigkeit gegen den Mitknecht zu einer der frühern Schuld entsprechenden Strafe verurtheilt. Die Strafe lebt nicht auf, sondern wird wieder auferlegt. Die Annahme, daß Gott in Voraussicht des Rückfalles und der ewigen Verdammung dem Sünder nur bedingterweise die Sünden nachlasse, würde zur Folge haben, daß nur die Prädestinirten die volle Gnade der Rechtfertigung erhalten, was mit den klaren Stellen der Heiligen Schrift im Widerspruch steht und vom Tridentinum als Calvin'scher Irrthum verworfen worden ist[1].

Dagegen haben die Väter und Theologen den Rückfall in die Sünde nach vollendeter Buße immer für bedenklich angesehen, weil von den früheren Sünden noch eine Art Gewohnheit, eine Neigung übrig bleibt, welche verstärkt wieder auflebt, so daß die letzten Dinge ärger werden als die ersten (vgl. Röm. 2, 5). Hinsichtlich der Taufe liegt die Sache etwas anders, weil dieselbe infolge des Charakters auch bei unwürdigem Empfange wirkt, so daß nach der Entfernung des Riegels die Sündennachlassung eintritt. In der alten Kirche wurde die Reconciliation nur einmal gewährt, d. h. es gab nur eine einmalige Buße[2], doch wurde diese Praxis seit dem fünften Jahrhundert immer mehr gemildert, in der griechischen Kirche schneller als in der abendländischen.

§ 44.

Der Spender und Empfänger des Sacraments der Buße.

Der Herr hat den Aposteln die Vollmacht, zu lösen und zu binden, die Sünden nachzulassen und zu behalten, verliehen. Daher können nur sie und ihre Nachfolger und Stellvertreter das Sacrament der Buße spenden. Dies sind aber die Bischöfe und Priester.

Die Tradition nennt auch stets die Bischöfe und Priester als die Verwalter des Sacraments. Nur ausnahmsweise und für den äußersten Nothfall wurde das Bekenntniß vor einem Diakon[3] oder Laien[4] gestattet, das aber

---

tanquam circumstantia aggravans hoc peccatum in quod recidivat. Beim unbarmherzigen Knecht sei dieselbe Strafe wie vorher auferlegt worden: propter peccata priora et prius dimissa, quantum ad durationem, nicht quantum ad intensionem. So seien alle Autoritäten zu erklären, welche sagen, die Sünde kehre zurück; obligatio ad damnationem redit et aggravata propter remissionem illorum peccatorum praeteritorum. Wer die Sünde durch die Contritio getilgt, aber das Bekenntniß und die Genugthuung nicht nachfolgen lasse, mache nicht, daß die Sünde wiederkehre, sondern begehe eine neue schwere Sünde. Vgl. auch Thomas (III, 88, 2.). Die gegentheilige Ansicht des hl. Augustinus hatte zum Theil in seiner Stellung zum Schisma, mit dem die Katholiken keine Gemeinschaft haben können, obwohl sie die Taufe anerkennen, ihren Grund. Dagegen läßt Prosper keinen Zweifel darüber, daß nach dem Rückfall nicht die alte Sünde der Grund der Strafe sei. Responsa ad capit. obi. 2. Opp. *Aug.* X, 1834. Cf. *Suarez,* Disp. 13. *Lugo,* D. 10. S. 2, 45.

[1] S. 6. can. 17. Cf. *Thom.* l. c. III, 88, 1.

[2] Funk, Lehrbuch der K.-G. S. 58. 174. *Tert.,* De paen. 9: Huius paenitentiae secundae et unius etc.

[3] *Cypr.,* Ep. 18, 1. Zu Can. 32 der Synode von Elvira vgl. Hefele I, 168. Andere Concilsbeschlüsse bei Tournely a. a. O. S. 330.

[4] *Pseudo-Aug.,* De vera et falsa paen. 25. *Alcuin.* Francisc., reg. 20. *Thom.,* Suppl. 8, 2 ad 1. Vgl. S. 525.

ähnlich dem Bekenntnisse vor Gott keinen sacramentalen Charakter hatte, sondern sich entweder auf die äußere Reconciliation (Cyprian) oder auf die Disposition für die Contritio bezog[1]. Diese Meinungen, welche auch in das Decret Gratians Aufnahme fanden, erhielten eine scheinbare Grundlage in der Deutung vieler Väter zu Joh. 20, 21 ff. von der Mittheilung des Heiligen Geistes zum Zwecke der Sündennachlassung, so daß alle, welche den Heiligen Geist besäßen, auch die Sünden nachlassen könnten[2]. Hinsichtlich der Laien bot Jac. 5, 16 noch einen Anhaltspunkt.

Die einschlägigen Väterstellen wurden bereits wiederholt angeführt. Clemens von Alexandrien sagt es zwar nicht ausdrücklich, beschreibt aber die Person so ähnlich als Lehrer, Leiter, Rathgeber, Arzt u. s. w., daß er nur den Priester im Auge haben kann. Auch bei der Taufe macht er ja den Spender nicht besonders namhaft. Auch Tertullian bestreitet nicht, daß in der katholischen Kirche der Priester, vor allem der Bischof[3], die Sünden nachlasse, wenn er auch als Montanist dagegen ankämpft und dem Herrn, nicht seinem Diener, Gott selbst, nicht dem Priester Recht und Urtheil zuerkennt. Origenes nennt ausdrücklich die Priester. Cyprian nennt den Bischof als den Leiter der Exomologese[4]; nur mit der Erlaubniß des Bischofes gestattet er dem Presbyter die Reconciliation vorzunehmen. Firmilian sucht aus diesem Gesichtspunkte die Ketzertaufe zu bestreiten, denn bei den Häretikern gebe es keinen Sündennachlaß, da Christus dem Petrus allein gesagt habe: „Was immer du auf Erden binden wirst u. s. w.", und wiederum den Aposteln gesagt habe: „Empfanget den Heiligen Geist u. s. w." Die Gewalt also, Sünden nachzulassen, ist den Aposteln gegeben worden und den Kirchen, welche sie als Abgesandte Christi errichtet haben, und den Bischöfen, die ihnen durch stellvertretende Ordination gefolgt sind[5]. Ambrosius wahrt dieses Recht den Priestern allein[6]. Innocenz I. schreibt an Decentius, bezüglich der Abwägung der Schwere der Vergehen ist es die Pflicht des Priesters, zu beurtheilen, daß er das Bekenntniß des Büßenden beachte, die Seufzer und Thränen des sich Bessernden, und ihn erst dann entlasse, wenn er seine Genugthuung entsprechend gefunden.

---

[1] *Lomb.*, Sent. IV. D. 18, 1. *Alb. M.*, D. 17 a. 58. 59. Die Bestimmung, daß in Nothfällen auch der Diakon die Buße auferlegen und den Büßenden zur Communion wieder zulassen dürfe, findet sich im Gegensatz zu den angelsächsischen Bußbüchern, welche das Recht der Reconciliation dem Bischof und nur im Nothfall dem Presbyter zuerkennen, in den fränkischen Bußbüchern, bei Alcuin und noch in den Decretalen Gregors IX. (c. 2. de furtis V, 18. Ex conc. Tribur.). Steitz, Das Bußsacr. S. 118. Schmitz, Die Bußbücher, S. 78 ff. 540. Die Synode von Rouen (1231) Can. 4 bestimmt, kein Diakon darf den Kranken die Eucharistie geben oder Beicht hören oder taufen, außer im Nothfall. Dazu bemerkt Hefele a. a. O. V, 1009. Anm. 1: „Bis ins Mittelalter hinein durften in Nothfällen auch Diakonen das Bußsacrament verwalten. S. oben S. 761. 796. I, 168. *Cypr.*, Ep. 13." Vgl. auch S. 1052.

[2] Vgl. Langen, Kirchenväter S. 143. 173.

[3] De pud. 21 sq. Probst a. a. O. S. 258 ff.

[4] De laps. 29: Confiteantur singuli .. dum admitti confessio potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est.

[5] *Cypr.*, Ep. 75, 16.

[6] De paen. 1, 2. Ius hoc solis sacerdotibus permissum est. Cf. *Innoc. I.* ad Decent. 10.

Eine Synode von Carthago (390) verbietet dem Priester, einen Pönitenten in öffentlicher Messe zu reconciliiren[1]. Andere Synoden folgten, indem sie stets nur im Nothfall dem Priester die Erlaubniß zur Reconciliation gaben. Allein diese Anordnungen bezogen sich auf die öffentliche Buße und Reconciliation, auf die geheime Buße und Lossprechung läßt sich daraus kein sicherer Schluß ziehen. Da, wie gezeigt wurde, für die geheimen Sünden[2] nur nach der Entscheidung des Beichtvaters, für Gedankensünden, welche doch schon nach Cyprian der Jurisdiction unterstellt werden sollten, überhaupt keine öffentliche Buße vorgeschrieben war, so wurde die Absolution für solche Sünden weniger erwähnt. Da sich Leo I. wegen verschiedener Mißbräuche veranlaßt sah, die öffentliche Buße für geheime Sünden zu verbieten, so wurde die alte Gewohnheit zu einer kirchlichen Bestimmung erhoben. Die Begründung der Absolution durch den Priester geschah wie bisher durch Berufung auf die Schlüsselgewalt, ohne daß dadurch dem Satze von der Sündenvergebung durch Gott bei der Contritio entgegengetreten worden wäre. Der Unterschied zu der äußern, öffentlichen Buße, deren Ueberbleibsel später die kirchlichen Censuren waren, wurde dadurch gewahrt, daß die Lossprechung von den Censuren dem Papste und den Bischöfen vorbehalten wurde, während die Schlüsselgewalt im engern Sinne, d. h. die Absolutionsgewalt im Bußgerichte, soweit nicht besondere schwere Sünden reservirt worden sind[3], dem einfachen Priester zuerkannt wurde. Biblisch suchte man diese Unterscheidung durch die doppelte Uebertragung der Gewalt an Petrus Matth. 16 und an alle Apostel Joh. 20 zu begründen[4]. Während noch Albert der Große für den Nothfall die Absolution durch einen Laien als eine sacramentale betrachtet, bezeichnet es Thomas (wenigstens außer dem Nothfall[5]) als wesentlich, daß die Absolution durch einen Priester geschehe. Dies gilt von nun an als gewöhnliche Meinung. Die Gewalt, zu absolviren, wurde von da an clavis ordinis genannt, während die Gewalt für das forum externum clavis iurisdictionis[6] oder auch gladius hieß[7].

Zur Ausübung der clavis ordinis gehört aber die Anweisung von

---

[1] Can. 3. *Hippo* 393. Can. 30. Concil von Agde 506. Can. 44; von Sevilla 618. Can. 7; Pavia 850. Can. 7; Worms 868. Can. 2. 8. Hefele a. a. O. IV, 177.

[2] Das Decret des Evaristus (97—105?): Presbyteri de occultis iussione episcopi paenitentes reconcilient etc., ist unecht. *Grat.* II. c. 26. q. 6. cap. 4. Es ist aus den Capitularien Herards, Erzbischofs von Tours, 870. Kap. 59.

[3] *Thom.*, Sent. IV, D. 19. q. 1. a. 3. Suppl. 20, 1. Trident. S. 14. cap. 7. Vgl. die Synode von Trier (1227) Can. 4, wo die Sünden aufgezählt werden, welche nur der Bischof oder Papst absolviren kann (Hefele V, 947).

[4] *Thom.* l. c. Vgl. Hahn a. a. O. S. 185. Anm. 52.

[5] Suppl. q. 8. a. 2. De vera et f. paen. 25: Tanta vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. Saepe enim contingit, quod paenitens non potest verecundari coram sacerdote, quem desideranti nec locus nec tempus offert. Et si ille, cui confitebitur, potestatem solvendi non habet, fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui socio confitetur turpitudinem criminis (Luc. 17, 14). Dies gelte besonders für Kranke, welche keinen Priester mehr erhalten: Sed Dei misericordia est ubique, qui et iustis novit parcere, etsi non tam cito, sicut si solverentur a sacerdote. Qui igitur omnino confitetur sacerdoti, meliori quam potest confiteatur.

[6] *Thom.*, Sent. IV. D. 19. q. 1. a. 1. D. 18. q. 2. a. 2

[7] *Bonav.*, Sent. IV. D. 18. p. 2. a. 1. q. 3.

demjenigen, welcher die clavis iurisdictionis besitzt, so daß der Priester nur insoweit, als der ihm angewiesene Bezirk nach Ort und Zeit und die Bestimmung hinsichtlich der einzelnen Sünden und Personen sich erstreckt, seine Ordinationsgewalt ausüben kann. Nur die Todesgefahr begründet eine allseitige, unbedingte Ausnahme. Diese Bestimmung wurde als allgemeine kirchliche Anordnung durch Innocenz III. auf dem vierten Laterankoncil festgestellt[1]. Nur der eigene Priester (Pfarrer) oder derjenige, welcher von diesem die Erlaubniß erhalten hat, kann giltig absolviren. „Es ist sicher und zweifellos, daß ein Fremder von einem Fremden weder absolvirt noch gebunden werden kann", sagt eine Synode von Fritzlar (1243 Can. 8). Gegenüber Wiclif, welcher jedem ordentlichen Laien die Schlüsselgewalt übertragen sein ließ, verlangte Martin V. die Beantwortung der Frage, ob neben der Contritio die Confessio vor einem Priester für nothwendig erachtet werde[2]. Eugen IV. erklärt mit Thomas: „Minister huius sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam vel ex commissione superioris." Das Tridentinum bestätigt diese Lehre und fügt die Lehre über die Reservation bei[3].

Der Grund hiervon war ein doppelter. Der dogmatische Grund liegt darin, daß überhaupt der Papst und die Bischöfe die obersten Verwalter der göttlichen Geheimnisse sind, so daß sie, wie über die Disciplin, so über die sacramentalen Functionen auf Grund der apostolischen Ueberlieferung Anordnungen, welche das Wesen des Sacramentes nicht verändern, treffen können. Dies verlangt die vom Herrn begründete und geforderte Einheit der Kirche und die Bedeutung der Kirche für das Heil überhaupt. Auch hier gilt das Wort: „Wer die Kirche nicht hört, der sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder." Wer nicht in der Gemeinschaft der Kirche steht, kann keine sacramentalen Gnaden empfangen. Nur das Sacrament der Taufe bildet eine Ausnahme. Daraus folgt, daß auch dem einzelnen Priester, wie für seine Thätigkeit überhaupt, so ganz besonders für die Ausübung der clavis ordinis von den primären Trägern der clavis iuris bindende Anweisungen gegeben werden können. Diese sind nach Zeit und Ort verschieden, können sich auf eine einzelne Gemeinde oder eine ganze Diöcese, auf einige Jahre oder auf die ganze Zeit einer Anstellung erstrecken. Aber durch diese Anweisung einer Jurisdictionsgewalt werden dem Priester als Richter erst die Untergebenen zugeführt, so daß er die im Ordo erhaltene Absolutionsgewalt thatsächlich ausüben kann. Vorher war seine potestas clavium eine remota, durch diese potestas executionis s. iurisdictionis wurde sie eine propinqua.

Damit ist der zweite, disciplinäre Grund bereits angedeutet. Diese Beschränkung hat den Vortheil, daß die Priester und die Beichtkinder in ein innigeres Verhältniß zu einander treten, so daß dieselben leichter die geeigneten Mittel für die Heilung der Sünden zu ergreifen verstehen. So erklärt sich schon die Verordnung Urbans II. (1090), daß ein Priester nicht den Pönitenten eines andern annehmen soll. Ist es auch mit Rücksicht auf die Scheu vor dem Bekenntniß nützlich und empfehlenswerth, daß dem Pönitenten eine Wahl des Beichtvaters gestattet werde, so ist doch der häufige Wechsel des-

[1] Hefele V, 888. 946. 948. [2] Prop. 20. *Denz.* l. c. n. 564.
[3] S. 14. cap. 7. De ref. 23. cap. 15. Vgl. Benger, Pastoraltheol. II, 595.

selben für die Seelenleitung zum Nachtheil. Für diese ist es natürlich auch förderlich, wenn der Beichtvater die nöthigen geistigen und sittlichen Eigenschaften besitzt. Denn er ist ja zugleich Lehrer und Arzt. Deshalb wurde dem Pönitenten stets empfohlen, den würdigsten Beichtvater zu wählen. Denn hat auch die sittliche Beschaffenheit wie bei allen Sacramenten keinen Einfluß auf die Wirksamkeit des Sacramentes[1], so ist sie doch hier für die Herstellung der Disposition, die Auferlegung der Genugthuung und die Anleitung für das ganze Seelenleben von großer Bedeutung.

Ueber den Empfänger des Sacramentes ist schon im Vorhergehenden das Nöthige gesagt; denn da die Acte des Pönitenten als die Quasi-Materie des Sacramentes zu betrachten sind, so ist die Mitwirkung desselben unbedingt erforderlich. Daraus geht hervor, daß der Empfänger in die Jahre der Unterscheidung eingetreten und seiner Sinne mächtig sein muß. Die Pflicht zu beichten tritt für jeden ein, der sich einer schweren Sünde bewußt ist, und dieselbe ist so bald zu erfüllen, als sich Gelegenheit dazu gibt. Im Nothfall ist die Erweckung einer vollkommenen Reue mit dem Vorsatze zu beichten ein Ersatz für den Empfang des Sacramentes. Der öffentlichen Buße waren im Alterthum nur die Kapitalsünden unterworfen, aber doch galt es schon in den ersten christlichen Jahrhunderten als Regel, während der heiligen Fastenzeit seine Sünden zu beichten[2]. Auch wurden die Gläubigen aufgefordert, vor dem Genusse der Eucharistie ihre Sünden zu beichten, wenn dieselben eine unwürdige Communion bewirken könnten. Besonders eindringlich mahnen hierzu die Bußbücher. Columban befiehlt, die Beicht fleißig abzulegen, vorzüglich über die Gemüthsbewegungen, ehe man zur heiligen Messe gehe, damit nicht jemand unwürdig dem Altare nahe. Den Clerikern schreibt Chrodegang eine zweimalige Beicht des Jahres vor: in der Quadrages und zwischen dem 16. August und 1. November[3]. Die fränkischen Reformsynoden (828/29) bestimmten, die Priester, welche Mittler zwischen Gott und den Menschen seien, sollen mehr geehrt und nicht zu Geschäften auswärts verwendet werden, wodurch es geschehe, daß Kinder ohne Taufe, Erwachsene ohne Beicht sterben[4]. Eine Synode von Aenham in England empfiehlt allen Christen, sich mit den Priestern zu besprechen, ihnen ohne Rückhalt ihre Sünden mitzutheilen, nach ihrem Rath Buße zu thun und sich zu bessern, damit sie nicht unwürdig den Leib und das Blut des Herrn empfangen[5]. Die Synode von Gran 1114 befiehlt allen Laien an Ostern, Pfingsten und Weihnachten, den Clerikern an allen größeren Festen zu beichten und zu communiciren[6]. Das Lateranense hat die Verordnung einer einmaligen Beicht erlassen. Der hl. Augustinus ermahnt, die Buße nicht auf das Todbett aufzuschieben, weil die Buße der Kranken selbst krank sei[7].

---

[1] Trid. S. 14. cap. 6. can. 10.

[2] Frank, Die Bußdisciplin der Kirche. Mainz 1867. S. 366 f. Hefele a. a. O. V, 888.

[3] Hefele IV, 20 f. [4] Hefele IV, 55. Vgl. die Synode von Aachen 836.

[5] *Mansi* l. c. XIX, 308. c. 20. Nach einer andern Recension wäre eine dreimalige Communion im Jahre gefordert.

[6] Hefele V, 323. Vgl. oben S. 431.

[7] Cf. *Pseudo-Aug.*, De paen. 17, 33.

§ 45.

Der Ablaß[1].

Unter dem Ablaß (indulgentia)[2] versteht man die aus dem Kirchenschatze von den kirchlichen Oberen gewährte Nachlassung der zeitlichen Strafen, welche nach Erlassung der Schuld und ewigen Strafe im Sacrament der Buße hier oder jenseits (im Fegfeuer) zu verbüßen sind[3]. Die Lehre vom Ablaß setzt also zwei Momente voraus, das Vorhandensein zeitlicher Strafen und eines besondern der kirchlichen Obrigkeit unterstehenden Kirchenschatzes. Das eine ist aus der Lehre vom Sacrament der Buße bekannt, das andere beruht auf dem Glauben von der stellvertretenden Genugthuung in der Kirche.

Im Alten Testament wird oft wegen des Vergehens eines einzelnen über viele eine Strafe verhängt[4], und umgekehrt werden wegen der Gerechten die Ungerechten verschont[5]. Wie das ganze Geschlecht an den Folgen der Sünde Adams zu leiden hat, so werden im auserwählten Volk alle wegen der einzelnen bestraft oder verschont. Die ganze Menschheit bildet eine große Familie, das auserwählte Volk eine besondere Gruppe unter dem Schutze der göttlichen Vorsehung. Die Thatsache der Einheit des ganzen Menschengeschlechtes bedingt den universalen Charakter des Erlösungswerkes Christi. Denn als Mensch war Christus ein Glied im ganzen Geschlecht, als Gott hat er seinem Werke eine dem ganzen Geschlechte zu gute kommende, das Endliche überschreitende Wirkung verliehen. Anders als bei der Sünde Adams, durch welche der Tod auf alle

---

[1] Zu der ältern Literatur vgl. *Bellarmin*, De indulgentiis I. cap. 1. *Perrone*, Praelectiones VIII, 368. not. 5. *Lugo*, Disputationes scholasticae et morales de virtute et sacramento paenitentiae, item de suffragiis et indulgentiis. Lugd. 1666. *Lupus*, De peccat. et satisfact. indulgentiis. Ven. 1726. *Eusebius Amort*, De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum. Aug. Vind. 1735. De indulgentiis in genere et in specie 1751. Gröne, Der Ablaß, seine Geschichte und Bedeutung in der Heilsökonomie. Regensb. 1863. Schneider, Ablaß. 7. Aufl. Paderborn 1881. *Schneider*, Rescripta authentica S. C. indulgentiis sacrisque reliquiis praepositae. Ratisbonae 1885. Cf. Decreta authent., 1883. Die neueste protest. Literatur s. Harnack III, 504. Anm. 2.

[2] Zu dem Worte indulgentia = remissio s. condescensio vgl. *Bellarmin*. l. c. I, 1. Is. 61, 1: praedicare captivis indulgentiam (Luc. 4, 19: remissionem). Ebenso bei Cyprian (de laps., ad Donat., ep. ad Jubaian.), Hieronymus (ad Dan. 4) u. Augustinus (Ps. 101. S. 1, 9: indulgentia peccatorum. S. 2, 3: remissio peccatorum, solutio est). Die andere Bedeutung finde sich 1 Kor. 7, 25 (? 6) und oft bei den Vätern. Die Kirche scheine das Wort dem Gebrauche der alten Kaiser und Rechtsgelehrten entnommen zu haben, welche die feierliche remissio generalis criminum bei besonderen Veranlassungen indulgentia nannten (Jubelablaß). Du Cange s. v.

[3] Die Definition Cajetans: Ind. est absolutio a poena iniuncta in foro paenitentiae findet Bellarmin (II, 581) zu eng (iniuncta) und zu weit (weil nicht ex thesauro eccl.). Noch weniger gefällt ihm die Definition Soto's: Ind. est relaxatio poenae peccato debitae, quae extra sacramentum fit. Er selbst definirt: Ind. est absolutio iudicialis a reatu poenae Deo debitae in foro paenitentiario extra sacramentum data per applicationem satisfactionum, quae thesauro ecclesiae continentur. Perrone definirt (VIII, 367): Est ind. remissio poenae temporalis adhuc post remissam culpam et poenam aeternam peccatis debitae, in foro interno coram Deo valida facta per applicationem thesauri ecclesiae a superiore legitimo. Cf. *Suarez* l. c. XXII, D. 49. S. 4.

[4] Jos. 7, 1 ff.; 22, 20. 2 Kön. 24, 1 ff. [5] Gen. 18, 32. 4 Kön. 20, 6.

Menschen überging, war es bei der Gnade in Christus. „Wo die Sünde voll wurde, da ist die Gnade überreichlich geworden“ (Röm. 5, 20). Christus ist reich für alle, die seiner Hilfe bedürfen, nach seiner Gnade verlangen. Er hat sein Leben für alle hingegeben und hat für alle genuggethan, ja überreichliche Genugthuung geleistet, so daß aus dem reichen Schatz seiner Verdienste jede Schuld und Strafe getilgt werden kann.

Die Gläubigen haben alle ihre guten Werke von oben, vom Vater der Lichter. Ihre Verdienste erhalten ihren Werth aus den Verdiensten Christi, aber immerhin müssen sie auch freiwillig mitwirken, leiden und handeln. Ist auch der Gläubige verpflichtet, nach der Vollkommenheit zu streben und Christus ähnlich zu werden, so kann doch zwischen der Erfüllung der Gebote an sich und den Werken, welche aus reiner Liebe zu Gott unternommen werden, noch ein Unterschied bestehen. Was einer freiwillig leidet, ohne daß er ein schwerer Sünder ist, oder gern leidet, wenn das Leiden von Gott über ihn verhängt wird, das muß auch wie zum eigenen Verdienst, so zur allgemeinen Sühne der göttlichen Strafgerechtigkeit beitragen. Im Buch Job, in den Psalmen und bei Isaias ist ein Grundgedanke des Alten Testaments ausgesprochen, wonach die Leiden des Frommen und Gerechten eine Sühne für Gottes Gerechtigkeit sind. Dieser Gedanke hat sich auch im spätern Judenthum erhalten. Es war dem rabbinischen Judenthum ganz geläufig, daß der vollkommene Gerechte nicht nur alle Gebote erfüllt, sondern auch durch Leiden die etwa begangenen Sünden büßt, und daß das überschüssige Leiden der Gerechten den anderen zu gute kommt[1]. Der heilige Apostel Paulus betrachtet es als seine Pflicht, den Heiden das Evangelium zu verkünden, aber er weiß doch, daß sein Beten, Kämpfen und Leiden für die Gläubigen nicht werthlos ist. „Jetzt freue ich mich im Leiden für euch und leiste an meinem Fleische, was von den Drangsalen Christi noch fehlt, für seinen Leib, d. i. die Kirche, deren Diener ich geworden bin, gemäß der Verwaltung Gottes, die mir verliehen worden war bei euch“ (Kol. 1, 24)[2]. Gewiß ist hieraus nicht zu folgern, daß die Verdienste Christi nicht zureichend seien; aber man wird der Stelle auch nicht gerecht, wenn man sie bloß von dem Verdienste des Apostels für die Erbauung und den Fortschritt der Kirche versteht, vielmehr will der Apostel als Jünger Christi mit ihm leiden, um sein Werk der Versöhnung und Genugthuung fortzusetzen; denn das mit der Gnade übernommene Leiden ist geeignet, Gott den mit dem Apostel geistig verbundenen Gläubigen gnädig zu stimmen. Der hl. Augustinus bemerkt, da nach Eph. 5, 31 Christus und die Kirche ein Fleisch seien, so seien auch die Leiden der Kirche, der Glieder des Leibes zugleich Leiden des Hauptes und fügen zu den Leiden Christi das Fehlende hinzu, so daß jeder zum allgemeinen Besten beitrage[3].

Die Behandlung des Blutschänders zu Korinth wurde bereits als Beleg dafür erwähnt, daß auch die schwerste Sünde noch Verzeihung erlangen konnte.

---

[1] Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie. Leipzig 1880. S. 313 ff. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes. Leipzig 1886. II, 466.

[2] Vgl. 2 Kor. 12, 15. 2 Tim. 2, 10.

[3] Ps. 61, 4: Ad communem hanc quasi rempublicam nostram quisque pro modulo nostro exsolvimus quod debemus et pro possessione virium nostrarum quasi canonem passionum inferimus. Cf. *Tert.*, De paen. 10.

Sie zeigt aber auch, daß die für die Sünde auferlegte Strafe bei eifriger Buße ermäßigt und abgekürzt werden kann. Die Strafe 1 Kor. 5, 5 hat zunächst einen medicinalen Charakter, insofern die Besserung des Gestraften und die Vermeidung der Ansteckung anderer durch den Ausschluß bezweckt wird; da aber der Apostel vorher das Aergerniß andeutet, welches durch ein solches selbst bei Heiden unerhörtes Laster gegeben wurde, so hat die empfindliche Strafe doch auch den Zweck der Genugthuung vor Gott und der Gemeinde[1]. Der Apostel fordert aber nachher (2 Kor. 2, 6) die Korinther auf, die Zurechtweisung von der Mehrheit nun für genügend zu erachten, ihm zu verzeihen und Liebe gegen ihn walten zu lassen. Wenn er diese Aufforderung mit der Furcht motivirt, der Sünder möchte sonst an Leib und Seele zu Grunde gehen, so zeigt er gerade, daß er an sich die verbüßte Strafe noch nicht für zureichend hielt. Er gewährte also dem Sünder nicht bloß die Reconciliation, sondern auch einen Nachlaß der zeitlichen Strafe, die er als Apostel mit Berufung auf die Person Christi verhängt hatte.

Die Aufforderung zum gegenseitigen Gebete ist in den Briefen des Apostels oft angebracht. Mit Bezug auf die Sünde finden wir eine solche auch 1 Joh. 5, 16: „Wenn einer seinen Bruder sündigen sieht, eine Sünde nicht zum Tode, so soll er bitten, und er wird ihm Leben geben, denen nämlich, die nicht zum Tode sündigen." Freilich ist hierin kein Hinweis auf zeitliche Strafen zu erkennen, aber immerhin geht daraus hervor, daß in allem, was die Nachlassung der Sünden und ihrer Strafen betrifft, die stellvertretenden Handlungen der Gläubigen von Bedeutung sind.

Von dieser allgemeinen Lehre der gegenseitigen Liebes- und Bußleistung ausgehend entwickelte sich allmählich im Anschluß an die öffentliche Buße die specielle Lehre vom Ablaß. Den ersten Anlaß zur Milderung und Abkürzung der kirchlichen Strafen gaben die Briefe der Martyrer. Sodann trug die öffentliche Kirchenbuße dazu bei, nach Ersatzmitteln durch andere Werke und Werke anderer zu suchen (im vierten bis elften Jahrhundert). Durch die Kreuzzüge wurde die Umwandlung der Buße in das Werk der directen oder indirecten Betheiligung an der Eroberung des Heiligen Landes nahe gelegt. Daran schloß sich die Ablaßverleihung zur Förderung der kirchlichen Interessen verschiedener Art (vom 13. Jahrhundert an)[2].

---

[1] *Ambros.*, De paen. I, 15, 80: Et bene ait „expurgate"; velut enim operibus quibusdam totius populi purgatur, et plebis lacrimis abluitur, quis orationibus et fletibus plebis redimitur a peccato et in homine mundatur interiore. Donavit enim Christus ecclesiae suae, ut unum per omnes redimeret, quae Domini Iesu meruit adventum, ut per unum omnes redimerentur. 81: Sive quod tota ecclesia suscipiat onus peccatoris, cui compatiendum et fletu et oratione et dolore est: et quasi fermento eius se totam conspergat, ut per universos ea quae superflua sunt in aliquo paenitentiam agente virilis misericordiae aut compassionis velut collativa quadam admixtione purgentur. Bellarmin (II, 608) meint, der Sünder sei vorher durch Reue gerechtfertigt gewesen.

[2] Schmitz, Katholik 1885, I, 617 ff. Dagegen nimmt Hurter (III, 401) mit Schoofs fünf Perioden an: 1. bis 325: Nachlassung auf Grund der Fürbitte der Martyrer durch die Bischöfe; 2. 325—787: nicht viel anders; die Bischöfe lassen nach je nach dem Eifer der Pönitenten; 3. 787—1095: compensationes, redemptiones; applicatio pro defunctis; allgemeine Ablässe, besonders von Päpsten; 4. 1095—1275: besonders für die Kreuzzüge; plenaria indulgentia; 5. bis jetzt: wie noch jetzt.

Der Gedanke einer stellvertretenden Genugthuung ist schon in der oben erwähnten Erzählung vom geretteten Jüngling ausgesprochen. Denn Clemens bemerkt, der Jüngling sei gleichsam durch Thränen zum zweitenmale getauft worden. Johannes küßte demselben die Rechte, welche von der Buße gereinigt worden war, führte ihn in die Kirche zurück, und indem er bald in häufigem Gebet Gott anflehte, bald mit dem Jüngling in andauerndem Fasten wetteiferte, ging er nicht weg, ehe er denselben der Kirche vorgesetzt hatte. So gab er ein großes Vorbild wahrer Buße, einen schlagenden Beweis für die Wiedergeburt und eine Trophäe der sichtbaren Auferstehung.

Von der formellen Nachlassung zeitlicher Strafen durch die kirchlichen Oberen auf Grund der in Matth. 16 und Joh. 20 verheißenen und verliehenen Binde- und Lösegewalt erfahren wir erst seit der Zeit, in welcher die öffentliche Buße weiter ausgebildet war und die Gefahr der Verfolgung Veranlassung gab, den Büßern die Buße abzukürzen, damit sie mit den Sacramenten ausgerüstet den drohenden Kampf leichter bestehen konnten, oder auf die Bitte derjenigen, welche bereits unter Martern den Glauben bekannt hatten, denen, welche schwach geworden waren, von der Strenge der Buße etwas nachzulassen. Dies konnte um so leichter geschehen, als schon das Beispiel der standhaften Martyrer zur Wiederbelebung der Gefallenen vieles beitrug. „Die bereits erstorbenen Glieder der Kirche wurden durch die Hilfe und Unterstützung der Lebenden in das Leben zurückgerufen, und die Martyrer theilten von ihrer Gnade denen mit, welche die Martern nicht ertragen hatten. Und groß war die Freude der jungfräulichen Mutter, als sie die, welche sie als Todte von sich gestoßen hatte, als Lebendige wieder empfing. Durch jene heiligen Martyrer wurden die meisten von denen, welche den Glauben verläugnet hatten, wieder neu belebt und gekräftigt und angefeuert und lernten zu bekennen.“ [1]

Tertullian ermahnt die Martyrer zur Festigkeit und Beharrlichkeit und Einheit, weil ihr Frieden ein Krieg gegen den Teufel sei, der sie im Gefängniß verfolge. „Diesen Frieden pflegten einige in der Kirche, denen er fehlt, von den Martyrern im Gefängniß zu erflehen. Und deshalb müsset ihr denselben auch aus dem Grund haben, pflegen und bewahren, daß ihr ihn allenfalls auch anderen gewähren könnet.“ [2] Wie allgemein diese Gewohnheit zu jener Zeit war, geht daraus hervor, daß Tertullian heftig gegen das Edict des episcopus episcoporum (Kallist) eiferte, welches den Martyrern die Macht einräumte, für die Gefallenen zu intercediren. Daher werde jeder, welcher wegen des Geständnisses noch weiche Fesseln unter dem neuen Namen der Haft trage, sogar von Ehebrechern, Unzüchtigen bestürmt, die Bitten tönen ringsum, die Thränen jedes Befleckten stauen sich und erkaufen keinem andern leichter den Zutritt in das Gefängniß als denjenigen, welche die Kirche zu Grunde gerichtet haben [3]. Männer und Frauen beflecken sich in der Finsterniß durch Wollust und suchen bei jenen Frieden, welche für ihren eigenen Frieden in Gefahr schweben. Andere fliehen in die Bergwerke und kehren von dort als Glieder der kirchlichen Gemeinschaft zurück. Daß man aber hierin nicht

---

[1] *Eus.*, H. e. 5, 2, 46.

[2] Ad mart. 1. Cf. Ep. Lugdun. ap. Eus. l. c. 5, 1, 23. 41.

[3] De pud. 22.

bloß einen Nachlaß der kirchlichen Buße, sondern auch der Strafe (und Sünde) vor Gott erkannte, zeigt Tertullian dadurch, daß er dem Martyrer, der immer Gott gegenüber noch ein Sünder sei, auch im höchsten Stadium des Leidens das Recht der Intercession abspricht, weil niemand einem Menschen das verleihen könne, was Gott vorzubehalten sei[1]. Nur Christus habe durch seinen Tod den fremden Tod gelöst, nur der Reine konnte für die Sünder sterben, die Sünden nachlassen. Wenn im Martyrer deshalb Christus ist, daß er (der Martyrer) die Ehebrecher und Unzüchtigen lossprече, so möge er das Verborgene des Herzens aussagen und so die Sünden verzeihen, dann ist er Christus; denn Christus erkannte die Sünde des Herzens (Matth. 9, 4 ff.). So wenig als man durch die Taufe einen andern von den Sünden befreien könne, ebenso wenig könne man durch das Martyrium als die zweite Taufe einen andern von den Sünden loskaufen.

Dagegen spricht Origenes, welcher auch in der Erlösungslehre für die stellvertretende Kraft des Todes Jesu auf die Gerechten des Alten Bundes und auf die heidnischen Helden, welche in den Zeiten der Gefahr sich für das Volk zur Sühne der Gottheit geopfert haben, hingewiesen hat, diesen Gedanken offen aus. „Wie wir durch das Blut Jesu erkauft worden sind . . ., so werden durch das kostbare Blut der Martyrer einige erkauft, da die Martyrer mehr zu erhöhen sind, als sie erhöht worden wären, wenn sie nur gerecht gewesen wären." Er fürchtet, wir möchten, „wenn es keine Martyrer mehr gibt und die Opfer der Heiligen nicht für unsere Sünden dargebracht werden, keine Verzeihung unserer Sünden erlangen"[2]. Deshalb, glaubt er, wolle der Teufel die öffentliche Verfolgung verhindern, weil er wisse, daß durch das Leiden des Martyriums die Nachlassung der Sünden bewirkt werde[3]. Hier ist noch der Ursprung der weitverbreiteten Ansicht leicht zu erkennen. Die Leiden der Unschuldigen kommen anderen zu gute, und die Martyrer, welche um des Glaubens an Christus willen leiden, leiden mit Christus und Christus leidet mit ihnen.

Es entspricht daher ganz der kirchlichen Lehre, wenn nach Cyprian die Martyrer nicht bloß bei den kirchlichen Vorstehern, sondern auch bei Gott einen Nachlaß der Sündenstrafen bewirken können, durch ihre Prärogative

---

[1] Quis permittit homini donare quae Deo reservanda sunt? a quo ea sine excusatione damnata sunt, quae nec apostoli quod sciam martyres et ipsi donabilia iudicaverunt? Denique iam ad bestias depugnaverat Paulus Ephesi cum interitum decernit incesto. Sufficiat martyri propria delicta purgasse. Ingrati vel superbi est in alios quoque spargere, quod pro magno fuerit consecutus. Quis alienam mortem sua solvit, nisi solus Dei filius? Preuschen (Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisciplin untersucht. Gießen 1890) sucht hieraus und aus Eus. 5, 2 zu beweisen, daß den Martyrern ein Recht der Sündenvergebung zuerkannt worden sei. Allein es ist bei Tertullian die Polemik nicht zu übersehen. Weil er überhaupt keine Verzeihung gestatten wollte, so deutete er die wirksame Intercession als Nachlassung. Anders wäre die Auffassung des nicht viel spätern Cyprian kaum zu erklären.

[2] Exhort. ad mart. 50. In Num. Hom. 10, 2.

[3] In Num. l. c.: Scit tamen Dominus qui sunt eius, et in quibus non speratur, habet ille thesauros suos . . Ego non dubito et in hoc conventu esse aliquos ipsi soli cognitos, qui iam apud eum martyres sint testimonio, parati, si quis exposcat, effundere sanguinem suum pro nomine Domini I. Chr. . . . Haec licet per excessum quemdam, necessario tamen videntur dicta, ut intellegeremus, quomodo per pontificem et filios pontificis fiat in sanctis remissio peccatorum.

auch bei Gott den Gefallenen helfen[1]. Zwar geht auch er, um vor voreiliger Aufnahme der Gefallenen zu warnen, davon aus, daß Gott allein die Sünden, die gegen ihn begangen worden sind, vergeben kann, er, der für unsere Sünden gestorben ist. Der Mensch kann nicht größer sein als Gott, der Knecht kann nicht nachlassen, was gegen den Herrn gesündigt worden ist[2]. Die Verdienste der Martyrer und die Werke der Gerechten gelten bei dem Richter viel, aber erst wenn der Tag des Gerichts kommt. Dennoch anerkennt Cyprian, daß die Mandate der Martyrer zu berücksichtigen seien, wenn sie billig und mäßig lauten und nicht mit der kirchlichen Disciplin im Widerspruch stehen[3], so daß sie wirklich bei Gott anerkannt werden können. Gegen das Evangelium und Mandat Gottes können auch die Mandate der Martyrer nicht gelten, so hoch man auch die Würde des Martyriums zu verehren hat. Er schließt seine eindringliche Schrift über die Gefallenen mit den Worten: „Paenitenti, operanti, roganti potest clementer ignoscere, potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes etc.“[4] Celerinus schreibt an den Bekenner Lucian in Carthago, er möchte für die gefallenen Schwestern Gott bitten; „denn ich glaube, Christus werde ihnen auf die Fürbitte von euch Martyrern verzeihen nach dem Maße ihrer Buße und in Rücksicht auf die Mühewaltung, mit welcher sich die Verbannten, die von euch gekommen sind, bei unseren Collegen für sie verwandt haben“[5].

Cyprian bezieht sich hierbei hauptsächlich auf die Martyrerscheine (libelli martyrum, pacis, indulgentiae), welche die Bekenner den sie um Vermittlung anrufenden Gefallenen ausstellten. Dieselben waren an den Bischof des Pönitenten gerichtet und von dem Bekenner unterzeichnet. Die Formel: „communicat ille ... cum suis“ sollte die Wirkung des Scheines für die Aufnahme des Bittstellers in die kirchliche Gemeinschaft andeuten. Cyprian anerkannte dieses Verfahren, nur wünschte er eine unzweifelhafte Angabe der Personen und einen sparsamen und gewissenhaften Gebrauch der Scheine überhaupt, damit kein Mißbrauch damit getrieben und die Disciplin der Kirche nicht geschädigt werde[6]. Diejenigen, welche sie selber kennen, deren der Genugthuung sehr nahe Buße sie sehen, sollen sie namentlich auf den Scheinen bezeichnen und dem Glauben und der Disciplin entsprechende Briefe an die Bischöfe richten. Die endgiltige Entscheidung über die wirkliche Aufnahme der mit Martyrerscheinen versehenen Gefallenen behielt er sich aber für den einzelnen Fall vor und gab darüber von seinem Versteck aus den Presbytern und Diakonen Anweisung[7]. Eingedenk der Worte des Herrn (Luc. 17, 10) richteten einige Gefallene, obwohl sie von den Martyrern Ablaßbriefe erhalten hatten, doch eine Bittschrift an Cyprian, damit ihre Genugthuung auch vor dem Herrn Geltung habe[8]. Die anderen, welche im Namen der Kirche

[1] Ep. 18, 1: Praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt.

[2] De laps. 17: Nec remittere aut donare indulgentia sua servus potest, quod in Dominum delicto graviore commissum est.

[3] L. c. 18: Ante est ut sciamus illos de Deo impetrasse quod postulant, tunc facere quod mandant. Neque enim statim videri potest de divina maiestate concessum, quod fuerit humana pollicitatione promissum.

[4] L. c. 36. Cf. Ep. 36. [5] Ep. 21, 2. [6] Ep. 15. 16. 20. 27.

[7] Ep. 33. 36, 1. 2. 43, 3. [8] Ep. 33, 2.

den ihnen vom Martyrer Paulus gewährten Kirchenfrieden ungestüm forderten, ermahnte er zur Buße und zur Unterwerfung unter die Kirche, welche der Bischof ist.

Am wirksamsten waren diese Scheine, wenn der Bekenner unterdessen den Martyrertod erlitten hatte. Deshalb schreibt Celerinus an Lucian: „Ich bitte also und flehe bei unserem Herrn Jesus Christus, daß du deinen übrigen Collegen und Brüdern, meinen Herren, Bericht erstatten und von ihnen erbitten mögest, daß wer immer unter euch zuerst die Krone erhält, unseren Schwestern, der Numeria und Candida, für diese Sünde Nachlaß ertheile." [1] Lucian erwiedert ihm: „Als der gefeierte Martyrer Paul noch am Leben war, rief er mich und sprach zu mir: Lucian, vor Christus sage ich dir, wenn jemand nach meiner Abberufung von dir den Frieden erbittet, so gewähre ihn in meinem Namen. Aber auch wir alle, welche der Herr in dieser großen Trübsal zu berufen gewürdigt hat, haben gemeinsam, nach Verabredung, allen Friedensbriefe ausgestellt." Cyprian tadelt die Priester und Diakonen, welche auf die Empfehlung der Bekenner hin „vor verrichteter Buße, vor dem Bekenntniß des schwersten und größten Vergehens, vor der Handauflegung zur Buße durch den Bischof und Clerus" für jene opfern und das heilige Sacrament verunehren [2]. „Auf diese Weise verweigern sie uns die Ehrerbietung, welche die seligen Martyrer mit den Bekennern gegen uns bewahren, und verachten des Herrn Gesetz, dessen Beobachtung dieselben Martyrer und Bekenner vorschrieben, vor dem Aufhören der Furcht, vor der Verfolgung, vor unserer Rückkehr, ja selbst vor dem Hingang der Martyrer. Und wenn auch die Martyrer, geblendet durch den Glanz ihres Ruhmes, die Schrift weniger in Erwägung ziehen, und in ihren Wünschen gegen das Gesetz Gottes zu weit gehen würden, so wäre es eben die Pflicht der Priester und Diakonen, sie zu unterweisen und zu ermahnen, wie es vormals immer geschehen ist." [3] Nur wenn die Todesgefahr drängte, sollte die Reconciliation ohne vorausgehende Buße und ohne Aufschub gewährt werden [4].

Mit den Verfolgungen hörten auch die Martyrerscheine auf. Seitdem die Kirche als vom Staate anerkannte Religionsgemeinschaft eine weit größere Ausdehnung gewonnen, aber auch an innerer Heiligkeit und Glaubensfestigkeit eingebüßt hatte, konnte das Bußwesen nicht mehr in seiner alten Strenge gehandhabt werden. Daher begegnen wir seit dem vierten Jahrhundert zahlreichen Concilienbeschlüssen, welche das Bußwesen regeln und unter gewissen Bedingungen für diejenigen, welche einen großen Bußeifer bethätigen, Erleichterungen oder Nachlaß gewähren [5]. Basilius bemerkt (Can. 74): „Wenn aber jemand von denen, die sich in den vorgeschilderten Sünden befinden, eifrig Buße gethan hat, so wird derjenige, welchem von der Barmherzigkeit Gottes die Gewalt zu binden und zu lösen verliehen ist, wenn er sich nachsichtiger erweist, indem er die große Reue des Sünders sieht und die Zeit der Strafen abkürzt, keinen Vorwurf verdienen, indem uns die Geschichte in den Schriften

[1] Ep. 21, 3: Tale peccatum remittant. [2] Ep. 15, 1. 16, 2.
[3] Ep. 16, 3. [4] Ep. 57, 1.
[5] Conc. Ancyr. can. 2. 3. 5. Nicaen. can. 12. Laodic. can. 2. Vgl. Schmitz, Die Bußbücher. S. 159 f. *Morinus*, De paen. I, 15.

lehrt, daß diejenigen, welche mit größerem Eifer Buße thun, schnell Gottes Barmherzigkeit wieder erlangen." Oft wurde auf die Fürbitte der Gläubigen ein Theil oder auch ausnahmsweise die ganze Buße erlassen (Natalis[1]) und in den Geboten der Kirche Gott angefleht, er möge auf Grund der Bitten der Kirche die, welche durch die Bande der Sünden gefesselt seien, aus ihrer Gefangenschaft erlösen.

Als Beispiele für solche Abkürzungen der Strafe wird Maria von Aegypten angeführt, welche für jahrelanges notorisches Sündenleben unmittelbar nach abgelegter Beicht die Absolution und Communion erhielt[2]. Theodosius wurde von Ambrosius nach achtmonatlicher Buße zum Abendmahl zugelassen. Auch hatte die ganze Gemeinde zu seinen Gunsten Fürsprache eingelegt. „Die ganze Kirche übernimmt des Sünders Last und muß mit ihm leiden durch Weinen, Gebet und Schmerz."[3] Die Synoden überlassen die genauere Bestimmung der Strafe den Bischöfen[4]. Eine alte Sammlung gibt hierfür den Grund an, daß bei Gott nicht bloß das Maß der Strafe, sondern auch die innere Abtödtung gelte[5]. Das Abfassen der Bußbücher änderte hieran nichts. Auch Nicolaus I. verweist die Bulgaren wegen der Buße an die Bischöfe. Es war kein Pönitentiale officiell für die Gesammtkirche, sondern je nur für die Diöcese vom Bischof approbirt.

Von nun an kam der principielle Punkt über die Nachlassung der Strafen überhaupt nicht mehr in Frage. Es handelte sich nur um eine andere Art des Ersatzes, auf Grund dessen der Nachlaß erfolgen sollte. Die Nothwendigkeit der Satisfactionen an sich verstand sich von selbst. Augustinus führt dies zu Psalm 50, 11[6] in prächtiger Weise aus, indem er die Barmherzigkeit und Wahrheit in vollem Maße gewahrt findet. Deutlicher, meint Bellarmin, hätte kein Scholastiker über den Ablaß gesprochen. Besonders war es Gregor I., welcher an den Stationstagen den Büßern Nachlaß ertheilte[7]. Weil an Stelle der alten Kirchenbußen, welche zum Theil ungebührlich schwer und daher für die veränderten Verhältnisse mehr ein Hinderniß als eine Förderung der Buße gewesen wären, namentlich die schon bei Cyprian genannten Werke des Fastens, Betens und Almosengebens getreten waren, so wurden auch je nach den Umständen, z. B. in Krankheitsfällen, diese Werke in andere, weniger beschwerliche verwandelt. Der Bußpriester wurde angewiesen, auf Verhältnisse und Stand des Büßers Rücksicht zu nehmen und das Fasten, wenn es sich als unthunlich erweise, in andere Werke zu verwandeln[8].

---

[1] *Eus.*, H. e. 5, 32, 10 (L.).

[2] Vgl. Dalgarains, Die heilige Communion. Mainz 1862.

[3] *Ambros.*, De paen. 1, 15.

[4] Hippo 393. Can. 23. Carthago 405 oder Mileve 402. Angers 453. Hefele a. a. O. II, 58. 583.

[5] Antiqua collectio apud Dacherium f. XI: Mensuram temporis in agenda paenitentia idcirco non satis attente praefigunt canones pro unoquoque crimine, sed magis in arbitrio antistitis relinquendum statuunt, quia apud Deum non valet mensura temporis quam doloris, nec abstinentia tantum ciborum, sed mortificatio potius vitiorum. Schmitz a. a. O. S. 160.

[6] Vgl. oben S. 591. Bellarmin II, 616.

[7] Vgl. Bellarmin II, 573. 617, der aber nur Thomas und Wilhelm v. Auxerre als Zeugen anzuführen weiß.

[8] Schmitz a. a. O. S. 144.

Anders gestaltete sich die Sache, sobald eine objective Gleichwerthung von Ersatzwerken mit den canonischen Bußwerken angenommen wurde. Dies geschah in den sogen. Redemptionen, welche in der redemptio peccatorum durch das Almosen in der Heiligen Schrift eine Voraussetzung haben. Der Buße eines Jahres oder einer Quadrages oder einer Woche wurde das Abbeten einer bestimmten Zahl von Psalmen, die Verrichtung einer bestimmten Zahl von Kniebeugungen, die Bezahlung einer bestimmten Summe zu guten Zwecken objectiv und generell gleichgestellt. Charakteristisch bei diesen Umwandlungen ist, daß sie systematisch waren. Die jurisdictionelle Entscheidung und Bezeichnung des Ersatzwerkes von seiten des Bußpriesters erscheint nicht mehr erforderlich, es wird dem Belieben des Büßers generell anheimgegeben, ein Ersatzwerk zu wählen. In dieser objectiven Gleichwerthung des Ersatzwerkes mit der canonischen Buße liegt die Begründung für den Ausdruck „Redemptionen". Da die Büßer bald dazu übergingen, irgend einen andern zu bezahlen, damit er an ihrer Stelle die Bußwerke verrichte, so war auch dem Worte nach der Ausdruck „Redemption" für das Loskaufgeschäft gerechtfertigt[1].

Zuerst kamen die Redemptionen in England auf; von dort wurden sie nach Deutschland verpflanzt. In diesen beiden Ländern war die solenne Buße niemals eingeführt worden. Besonders war das Fasten bei den Angelsachsen und Deutschen nicht beliebt. Außerdem beförderte die nationale Rechtsanschauung in diesen beiden Landeskirchen die Praxis der Redemptionen außerordentlich. Das altgermanische Recht gestattete eine Compensirung namentlich der gewaltthätigen Vergehen mit Geldbußen, ließ in manchen Fällen den Verurtheilten die freie Wahl zwischen Freiheitsstrafen und Geldtaxen zur Sühne eines Vergehens und hatte die Zahlung eines Friedensgeldes (foedum) an den König, einer Geldsumme an den Verletzten (compositio), eines Wehrgeldes an die Familie des Erschlagenen eingeführt[2]. Die Nachahmung dieser Compositionen führte von selbst zu den kirchlichen Redemptionen. Sie wurden auch auf Synoden anerkannt[3]. Doch suchten die Synoden diese Praxis einzuschränken. Die Synode von Tribur ist die einzige, welche die Anwendung, aber unter Einschränkungen, billigte[4]. Gegen die starken Mißbräuche trat die Kirche aber mit aller Energie auf[5]. In den römischen Bußbüchern findet sich von diesen Redemptionen keine Spur, dieselben werden sogar verboten[6].

---

[1] Schmitz, Die Bußbücher. S. 145.

[2] Schmitz S. 146. Steitz a. a. O. S. 116 glaubt in der angelsächsischen Bußordnung (Pseudo-Beda's) ein neues Stadium in der Entwicklung des Instituts der Bußredemptionen und die ersten Anfänge des Ablasses erkennen zu sollen. Hier sei zuerst der Grundsatz ausgesprochen, daß die ganze Buße durch Geld abgelöst werden könne.

[3] Hefele III, 356. IV, 31 ff. [4] Hefele IV, 558. [5] Schmitz S. 148.

[6] Schmitz S. 149. 223: Qui aliena peccata super se susceperit, non est dignus nominari christianus. Vgl. die Synode von Cloveshove 747 Can. 27. Vor allem müsse jeder für sich selbst beten. Wer anders handelt, der vermindert seine Sünden nicht, sondern vermehrt sie. Ueber diesen Punkt wurde ausführlicher gehandelt, weil kürzlich ein Reicher, der nach einer großen Sünde wieder reconciliirt werden wollte, behauptete, diese Sünde sei bereits durch Psalmodie und Fasten anderer gesühnt, ohne daß er selbst zu fasten brauche. Wenn es den Reichen möglich wäre, so durch andere Gott zu versöhnen, wie hätte Christus sagen können: „Es ist leichter, daß ein Kameel u. s. w." ? (Hefele III, 566.)

Diese seit dem achten Jahrhundert üblichen Redemptionen und Commutationen konnten aber auch neben dem Loskauf durch Geld in jedem Erweis der Gottes- und Nächstenliebe bestehen, indem statt der allgemeinen Buße sogen. Bußsurrogate geleistet wurden, wie Schenkungen an Kirchen, Klöster und Arme, Loslassung von Leibeigenen, Fasten, bestimmte Kleidung, Geißelung, Wallfahrten, Eintritt ins Kloster. Seit dem zehnten Jahrhundert waren die Wallfahrten nach Jerusalem, Rom und Compostella ein beliebtes Mittel, um Nachlaß der Sündenstrafen zu erhalten. Auch für einzelne Kirchen und Altäre wurden von den Päpsten (Leo III.) Indulgenzen bewilligt. Hierbei konnte analog der frühern Praxis die Absicht der Kirche nur die sein, durch Erleichterung der Bußwerke die Sünder zur Uebernahme der Buße zu bewegen, aber durch das Gnadenleben der Kirche das zu ersetzen, was der Genugthuung des einzelnen mangelt. Dies geht z. B. aus einem Briefe Gregors VII. hervor[1].

Mit der Periode der Kreuzzüge treten die Commutationen in ein neues Stadium, indem die Bereitwilligkeit zur Theilnahme am Kreuzzug den Nachlaß der gesammten Kirchenbuße erwirkte. Daraus entstand der vollkommene Ablaß, der uns im elften Jahrhundert zum erstenmale begegnet, während bis dahin stets eine bestimmte Zahl von Jahren und Tagen im Verhältniß zu den canonischen Bußen angegeben war. Den ersten vollkommenen Ablaß ertheilte Urban II. auf der Synode von Clermont 1095 allen Kreuzfahrern. „Wer nicht aus Ehr- oder Geldsucht, sondern lediglich aus der Frömmigkeit, um die Kirche Gottes zu befreien, nach Jerusalem gegangen ist, dem soll diese Reise für jede Buße angerechnet werden.“[2] Die neunte allgemeine Synode (1123) wiederholte diesen Canon. Im Jahre 1188 beschlossen auf Anregung des Wilhelm von Tyrus die geistlichen und weltlichen Großen in der Normandie, daß dem, welcher das Kreuz genommen, seine Sünden, nachdem er sie bereut oder gebeichtet, in der Autorität Gottes und der heiligen Apostel nachgelassen werden sollen[3]. Noch auf der allgemeinen Synode zu Lyon (1274) verlieh Innocenz IV. allen, die auf eigene Kosten den Kreuzzug mitmachen, vollständige Nachlassung ihrer Sünden, wenn sie dieselben reumüthig beichten; außerdem allen denen, welche diesen Zug durch einen angemessenen Beitrag zur Hilfe des Heiligen Landes unterstützen oder sonst durch Rath und That fördern, einen ihrem Beitrag und Eifer entsprechenden Ablaß. Daher wurde für die Wallfahrt ins Heilige Land überhaupt ein vollkommener Ablaß gewährt, weil die Gefahr des Martyrerthums nahe lag[4].

Infolge dieser Ablässe für die Kreuzfahrer wurden auch die Ablaßbewilligungen für andere Zwecke häufiger und drohten die ganze Bußdisciplin zu entwerthen. Deshalb begegnen wir von dieser Zeit an zahlreichen Warnungen vor zu vielen und großen Ablaßbewilligungen. Die zwölfte allgemeine Synode (1215) ordnete an, die Ablässe sollen nicht zu häufig ertheilt werden, damit die Bußsatisfaction nicht geschwächt werde. Namentlich dürfe der bei der Ein-

---

[1] Ep. 1, 34: Absolutionem peccatorum tuorum, sicut rogasti, auctoritate principis Apostolorum fulti tibi mittere dignum duximus, si tamen, bonis operibus inhaerendo, commissos excessus plangendo, quantum valueris, corporis tui habitaculum Deo mundum templum exhibueris. Cf. *Perrone,* Prael. VIII, 367. *Bellarm.,* Opp. II, 614.

[2] Can. 2. Hefele V, 222. 380. [3] Hefele V, 738. Vgl. VI, 100.

[4] *Alex. Hal.,* De sacr. q. 23. m. 8.

weihung einer neuen Kirche zu ertheilende Ablaß nicht auf mehr als ein Jahr ausgedehnt werden, selbst wenn mehrere Bischöfe die Weihe vornehmen. Am jährlichen Kirchweihfeste dürfen nur 40 Tage an der den Pönitenten auferlegten Buße nachgelassen werden. Auch die für einzelne Fälle zu ertheilenden Ablässe seien auf eine kürzere Dauer zu beschränken, wie dies von seiten Roms selber geschehe[1]. Nichtsdestoweniger wurden die Ablässe immer zahlreicher[2], indem die Einführung der Feste (Frohnleichnamsfest), die Canonisation der Heiligen (Honorius III. bei der Canonisation des Bischofs Laurentius von Dublin), die Orden, Congregationen und Bruderschaften häufige Gelegenheiten zur Bewilligung besonderer Indulgenzen gaben und die verschiedenen Bedürfnisse für allgemeine kirchliche und öffentliche Zwecke, wie Kirchen-, Weg- und Brückenbauten, zur Ausschreibung von Ablässen ermunterten. Von besonderer Bedeutung wurde der erstmals (1300) von Bonifatius VIII. bewilligte Jubiläumsablaß[3], welcher anfangs auf Rom beschränkt und nur alle 100 Jahre bewilligt, aber später allgemein und in kleineren Zeitunterschieden (50, 33, 25 Jahre) ausgeschrieben wurde.

Die Praxis der Ablässe gab auch Veranlassung, die dogmatische und moralische Grundlage derselben genauer zu untersuchen und die Theorie systematisch zu entwickeln. Dies war um so nothwendiger, als mit dem Beginn der Scholastik auch der Lehre vom Sacrament der Buße eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet wurde. Wie das Verhältniß der Attritio zur Contritio und zum Sacrament allmählich eine schärfere Bestimmung der Bedeutung der Absolution und des Sacramentes überhaupt herbeigeführt hat, so mußte auch die Genugthuung nach dem Aufhören der öffentlichen Buße theoretisch näher bestimmt werden. Da aber durch die Umwandlung der Satisfactionen in entsprechende Bußwerke bereits ein Nachlaß nicht bloß der canonischen Strafen, sondern auch der für die Sünde von Gott verhängten Genugthuungswerke gegeben war, so mußte auch die Praxis des Ablasses mit der Lehre von der Genugthuung verbunden werden.

Der wichtigste Punkt in der scholastischen Begründung der Lehre vom Ablaß ist die Einführung des Kirchenschatzes (thesaurus ecclesiae)[4]. Der erste, welcher den früher gebrauchten Ausdruck theoretisch verwendete, ist Alexander von Hales, der auch den Ausdruck attritio eingeführt hat. Er versucht die Kraft des Ablasses aus den überfließenden Verdiensten Christi und der Heiligen, welche einen geistlichen Kirchenschatz bilden, abzuleiten und bezeichnet die Bischöfe als die Verwalter desselben[5]. Bemerkenswerth ist, daß er ganz genau

---

[1] Can. 62. Hefele V, 898. VI, 76. 130. 168.

[2] Vgl. Hefele VI, 75 ff. 100. 129 f. 168. 643. 648. 688 u. a.

[3] Hefele VI, 315. 603. 807. 814.

[4] Den Ausdruck thesaurus ecclesiae (τῆς ἐκκλησίας θησαυρός) für den Schatz, welchen die Kirche an den Martyrern besitzt, gebraucht schon der hl. Chrysostomus (Hom. in SS. MM. Iuventinum et Maximinum. Opp. II, 578 sq.). Vgl. Perrone a. a. O. VIII, 393. 394. Anm. 19. Er bestreitet gegen Morinus (De paen. 10, 21), daß der Ausdruck sich zuerst bei Alexander und Albertus finde. Was die Scholastiker zuerst gefunden, sei die explicite juridische Application durch die Schlüssel der Kirche, welche mit dem Aufhören der canonischen Buße Geltung erlangte. Vgl. auch oben S. 617. A. 3.

[5] De sacr. q. 23. m. 3: Indulgentiae et relaxationes fiunt de meritis supererogationis membrorum Christi et maxime de supererogationibus meritorum Christi,

zwischen der Schuld und Strafe, wie zwischen der ewigen und zeitlichen Strafe unterscheidet. Indem er nun die Frage aufwirft, ob der Papst dem Pönitenten die ganze Strafe nachlassen könne, führt er für die Bejahung zunächst die Praxis der Päpste an, welche eine „remissio omnium peccatorum" gewähren, wie überhaupt die Scholastiker aus der Praxis der Kirche argumentirten und die Giltigkeit der Ablässe mit der Unfehlbarkeit der Kirche oder des Papstes, welcher vollkommene Ablässe verlieh, begründeten[1]. In der weitern Ausführung bemerkt er, daß der Papst bei gehöriger Reue die ganze Strafe dem Pönitenten nachlassen könne, es aber nur aus einem gewichtigen Grunde thun dürfe. Indem er die schuldige Reue (contritio) hervorhebt[2], wahrt er den Ernst der Buße, welche vorausgehen muß. Auch will er durch den Ablaß die sittliche Aufforderung: „Bringet würdige Früchte der Buße" nicht angetastet wissen, doch kann er nur in dem Ersatz der poena culpae durch die ratio iuris s. dispensatio gratiae eine Erklärung finden. „In indulgentia poena satisfactionis sequitur peccatum, quia ecclesia satisfacit vel meritum Christi." Nicht bloß soll aber ein solcher Pönitent die ihm auferlegte Buße verrichten, sondern er soll auch sein ganzes Leben hindurch Buße thun, weil, wenn Gott nicht Indulgenz statt Gerechtigkeit walten ließe, der Mensch nie die Strafe abtragen könnte.

Bonaventura[3] und Thomas[4] haben diese Theorie weiter ausgebildet. Thomas beruft sich für das Recht der zeitlichen Strafen auf 2 Kor. 2, 10, wo er namentlich das in persona Christi sehr betont, weil Christus die Ehebrecherin ohne alle Strafe freigesprochen habe, und auf die Unfehlbarkeit der Kirche. Die Meinung einiger, daß sich dieser Nachlaß nicht auf die Strafen des Fegfeuers beziehe, sondern nur auf die vom Beichtvater auferlegte Buße oder auf die canonische Strafe, scheint ihm nicht richtig zu sein. Fürs erste, weil sie der dem Priester verliehenen Lösegewalt widerspricht, und fürs zweite, weil sie mehr zum Unheil als zum Heil der Kirche beitragen würde, indem sie durch die Lossprechung von den leichteren Strafen auf die schwereren verweisen würde. Deshalb gelte der Ablaß allgemein für alle zeitlichen Strafen. Der Grund liege in der Einheit des mystischen Leibes, in welcher viele überfließende Bußwerke verrichtet, ungerechte Leiden und Verfolgungen ertragen werden, besonders aber in dem Verdienst Christi, das durch seine Unendlichkeit die Wirksamkeit aller Sacramente übertreffe. Daß auch die Heiligen für die

---

quae sunt thesaurus spiritualis ecclesiae. Hunc autem thesaurum non est omnium dispensare, sed tantum eorum, qui praecipue vicem Christi gerunt, sc. episcoporum.

[1] Schwane a. a. O. III, 543. Harnack glaubt, daß die pseudo-august. Schrift de paen. aus dem 11. Jahrhundert verhängnißvoll geworden sei. Auch Tetzel beruft sich auf dieselbe. Vgl. Hefele-Hergenröther IX, 33. 34. 37. Vgl. auch oben S. 593. Der Verfasser sagt 12, 27: Credendum est enim, et pietas fidei expostulat credere, quod omnes eleemosynae totius ecclesiae et orationes et opera iustitiae et misericordiae succurrant recognoscenti mortem suam ad conversionem suam . . . Non enim est parvum, cum omne bonum succurrit sive in caelo sive in terra constitutum. 18, 34: Die peccata mortalia werden in der Buße venialia, und für diese sind die Strafen hier oder im Fegfeuer abzubüßen.

[2] Schon hieraus geht hervor, daß der Ablaß keine Concession an den gemeinen Mann ist, der „fides und contritio nicht leisten kann und will" (Harnack III, 513).

[3] Sent. IV. D. 20. p. 2. a. 1. [4] Suppl. q. 25—27.

ganze Kirche Werke verrichten können, gehe aus Kol. 1, 24 hervor. Gegen den Einwurf, daß dadurch der heilsame Werth der Genugthuung in sein Gegentheil verkehrt werde, erwiedert Thomas, daß durch die Gnade ein besseres Mittel zur Vermeidung der Sünde gegeben werde als aus der Gewohnheit unserer Werke. Der, welcher den Ablaß empfange, werde für die Gnade disponirt und dadurch gegen die Sünde gewaffnet. Deshalb werden die Ablässe nicht zur Zerstörung verliehen, wenn sie nicht in ungehöriger Weise gegeben werden. Doch sei zu rathen, daß man sich wegen der Ablässe nicht von den auferlegten Werken der Buße dispensire, auf daß man auch hieraus ein Heilmittel empfange, selbst wenn man von der Schuld und Strafe frei sein sollte, zumal, da man öfter mehr verschuldet habe, als man glaube[1].

Hinsichtlich der Dauer des Ablasses verwirft Thomas die Meinung derer, welche glauben, derselbe gelte so viel, als der persönliche Glaube und die Frömmigkeit fordern; die Kirche wolle durch die Zahlen nur eine pia fraus anwenden, um die Gläubigen zur Wohlthat anzulocken, oder er bestimme sich je nach der Schätzung des Zweckes und der Gabe oder Handlung. Vielmehr hängen die Ablässe vom Schatze der Kirche ab, über welchen der Dispensirende verfügt. Daher gelten die Ablässe einfach so viel, als die Bestimmung angibt, wenn nur der Verleihende die Autorität, der Empfangende die Liebe hat und die Sache sich auf die Ehre Gottes und den Nutzen des Nächsten bezieht[2]. Die Jurisdiction kommt den Bischöfen zu, weil nur sie die volle Gewalt in der Spendung der Sacramente und die Jurisdiction im Forum der Streitsachen haben[3]. Aber nur der Papst kann vollkommene Ablässe ertheilen, die übrigen Bischöfe, soweit es ihnen vom Papste bestimmt ist. Verdient werden können sie nur von den contritis et confessis, weil eine Nachlassung der Strafe ohne Nachlassung der Schuld unmöglich ist[4].

Seit dem neunten Jahrhundert wurden die Ablässe auch den Verstorbenen im Fegfeuer zugewendet. Der erste solche Ablaß wurde von Paschalis I. (817) verwilligt[5]. Weitere werden von Johann VIII. (878) und Johann IX. (900)

---

[1] L. c. q. 25. a. 1 ad 4. [2] L. c. a. 2. [3] Q. 26. a. 1.

[4] Q. 27. a. 1. Man sieht hieraus, daß Thomas nur weiter ausführte, was Alexander grundgelegt hatte. Beide berufen sich auf die Schlüsselgewalt und die allgemeine Praxis der Kirche. Es ist daher äußerst unwahrscheinlich, daß die „Lehre von einem Schatz der guten Werke, aus welchem Entschädigungen für die Sünden anderer entnommen werden können", ursprünglich durch iranische Einflüsse in das Judenthum gekommen und von da in die christliche Kirche aufgenommen wurde, insofern sie ihre Geltung in der Kirche besonders dem Thomas von Aquin verdankt, „dieser aber bekanntlich den Maimonides ausschrieb" (!). So Siegfried, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1884. S. 356, mit Berufung auf Spiegel, Iranische Alterthumskunde. II, 151 ff.; Weber, System der altsynagog. pal. Theologie. 1880. S. 280 ff. Den versprochenen nähern Nachweis für die „Thatsächlichkeit dieses Verhältnisses" haben wir bis jetzt nicht gesehen. Harnack (III, 514. Anm. 1) stimmt Siegfried im wesentlichen bei. Spiegel bemerkt (Avesta II, CXXIV): „Das Parsenthum kennt, wie das spätere Judenthum, einen Schatz, der Hamésha-çût genannt wird, in welchem alle die überzähligen guten Thaten der reinen Männer niedergelegt sind; aus diesem Schatze kann bei dem Gerichte den gläubigen Seelen einzelnes zugelegt werden, was ihnen zur vollkommenen Aufwägung ihrer bösen Thaten mangelt. Ob man aber diesen Schatz schon Vd. XIX, 122 in dem Worte miçvâna sehen dürfe, bleibt vorderhand noch zweifelhaft."

[5] Perrone a. a. O. VIII, 396. Anm. 4.

berichtet, per modum suffragii für diejenigen, welche im heiligen Kriege sterben. Zwar kennt Thomas noch einzelne, welche die Giltigkeit der Ablässe zur Befreiung von der im Fegfeuer nach dem Gericht Gottes zu erduldenden Strafe bestritten haben, erklärt sich aber gegen dieselben. Dabei handelt es sich aber um die Leistung der Lebenden für die Verstorbenen, welche im allgemeinen auf der Gemeinschaft der Heiligen, der Liebe, welche nie aufhört, beruht. Da aber der Papst keine Jurisdiction über die Abgeschiedenen hat, so kann auch von ihm diese Zuwendung nur auf dem Wege der Fürbitte geschehen, dies muß aber ausdrücklich bemerkt werden. „Denn es liegt kein Grund vor, warum die Kirche die allgemeinen Verdienste, auf welchen die Ablässe beruhen, auf Lebende, aber nicht auf Todte übertragen können soll. Doch folgt daraus nicht, daß der Vorgesetzte der Kirche nach seinem Belieben Seelen aus dem Fegfeuer befreien könne, denn zur Giltigkeit der Ablässe gehört ein entsprechender Grund." [1] Um hierüber den Zweifel zu beseitigen, bestimmte Sixtus IV., daß Ablässe mit dem Ausdrucke per modum suffragii et deprecationis als für Verstorbene giltige bezeichnet werden sollen. Solche Ablässe zu bewilligen, habe der Papst das Recht [2]. Schon Hugo von St. Victor hat für die Fürbitte zu Gunsten der Verstorbenen das Enchiridium des hl. Augustin citirt [3] und gemeint, daß durch dieselbe wenigstens die Verdammniß erträglicher gemacht werde [4]. Später verwendete man diesen Satz zum Beweis des Ablasses für Verstorbene.

Im wesentlichen ist die Lehre des hl. Thomas für das spätere Mittelalter maßgebend geblieben, wenn auch manchmal in den Ablaßbriefen von der Befreiung a culpa et a poena die Rede ist. Denn, wie Benedikt XIV. bemerkt, sind solche Ablaßbriefe nicht selten vor dem Tridentinum in ihrer Form auf die untergeordneten Almosensammler zurückzuführen. Anders verhält es sich mit dem auch in Bullen und Breven vorkommenden in remissionem peccatorum. Allein es ist nicht nur unbestritten, sondern auch aus dem Vorhergehenden zu ersehen, daß peccata für Schuld und Strafe gebraucht wird (2 Macc. 12, 46), auch bei denen, welche sonst theoretisch genau zwischen beiden unterscheiden [5]. Der Sinn des Ausdrucks geht aber auch unzweifelhaft daraus

[1] *Thom.*, Suppl. q. 71. a. 10. [2] Constit. Romani pontif. 27. Nov. 1477.

[3] Cap. 110: Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynae in ecclesia fiunt. Sed eis haec prosunt, qui cum viverent, ut haec sibi postea possint prodesse, meruerunt. Est enim quidam vivendi modus, nec tam bonus ut non requirat ista post mortem, nec tam malus ut non ei prosint ista post mortem . . . Cum ergo sacrificia sive altaris sive quarumcunque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis propitiationes sunt, pro valde malis etiamsi nulla sunt adiumenta mortuorum, qualescunque vivorum sunt consolationes. Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio.

[4] De sacr. II, 16, 6.

[5] Der Ablaßbrief, welchen Paul III. zur Eröffnung des Concils 1545 erließ, forderte alle Christen auf „ad eam paenitentiam qua peccata iuxta sanctae ecclesiae priscum morem diluuntur, ad preces, ad ieiunia, ad eleemosynas, ad eucharistiam, ad supplicationes" und verhieß dafür „plenissimam peccatorum omnium indulgentiam". Seripandus bei Döllinger, Tagebücher zur Geschichte des Concils von Trient. Nördlingen 1876. I, 10. Dieckhoff gibt hierin Janssen gegen Kawerau recht. Janssen bezieht die „culpa" auf die Absolution der Reservatfälle, Bellarmin und Morinus auf die Absolution ohne Buße (mittelst der Beichtbriefe). Suarez (D. 50. S. 1, 14) verbindet beides.

hervor, daß man allgemein die Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe auf Gott zurückführte, ob man sich nun zu der Contritio oder Attritio bekannte, denn im letztern Falle wurde nur die Wirksamkeit Gottes durch den Minister des Sacramentes stärker betont. Indem nur den contritis et confessis die Ablässe zu gute kommen, so konnte nur die Nachlassung der zeitlichen Strafen gemeint sein. Bezog sich diese auch auf die sacramentale Buße, so wurde diese später, und gegenwärtig allgemein, davon ausgenommen [1]. Freilich ist nicht zu bestreiten, daß der Ausdruck mißverständlich war und vielfach irrige Auffassungen des Ablasses veranlaßt hat. Doch haben noch viele andere Factoren zu den Mißbräuchen, welche den Ablaß in Mißcredit brachten und so den äußern Anlaß zu der großen Kirchenspaltung gaben, beigetragen.

Zum erstenmal wurde der Ausdruck Kirchenschatz von einem Papste in der Extravagante Unigenitus des Clemens VI. (1349) gebraucht [2]. Er faßt die kirchliche Lehre dahin zusammen: Der eingeborene Gottessohn hat uns durch sein Blut am Kreuz erlöst, indem er nicht nur einen kleinen Tropfen, der allein schon zur Erlösung des ganzen Menschengeschlechtes hingereicht hätte, sondern reichlich gleichsam einen Strom von Blut vergossen hat. Damit dieses Blut nicht nutzlos vergossen sei, hat er der streitenden Kirche einen Schatz erworben, womit der gütige Vater seine Söhne bereichern wollte, auf daß so ein unendlicher Schatz den Menschen bereit stehe, durch welchen sie der Freundschaft Gottes theilhaftig geworden sind. Die Verwaltung dieses Schatzes hat er dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern und Stellvertretern auf Erden anvertraut, damit er aus besonderen und vernünftigen Ursachen, sowohl für gänzliche als theilweise Nachlassung der zeitlichen Strafen, welche man für die Sünden schuldet, sowohl allgemein als im besondern den vere paenitentibus et confessis barmherzig zugewendet werde. Zur Füllung dieses Schatzes tragen die Verdienste der seligen Gottesgebärerin und aller Auserwählten vom ersten bis zum letzten Gerechten bei, so daß für die Erschöpfung oder Minderung des Schatzes nicht zu fürchten ist, sowohl wegen der unendlichen Verdienste Christi als auch deshalb, weil, je mehr durch dieselben zur Gerechtigkeit gebracht werden, um so mehr die Menge ihrer Verdienste wächst.

Mit der kirchlichen Autorität überhaupt wurde von den spiritualistischen Secten des Mittelalters besonders auch das Recht der Kirche, Ablässe zu ertheilen, bestritten. Namentlich waren es wieder Wiclif und Hus, welche dieses Recht bekämpften, weil es unbiblisch und blasphemisch sei. Allein Wiclif geht nicht nur von den Mißbräuchen aus, die er noch übertreibt, sondern macht aus dem Ablaß eine Caricatur, um ihn desto leichter lächerlich machen zu können. Die Ablässe, sagt er, riechen offenbar nach einer Blasphemie, weil, wie man sage, der Papst behaupte, er habe die Macht, die Erdenpilger selig zu machen, so viel sie auch auf ihrer Wanderschaft gefehlt haben mögen, nicht bloß zur Milderung der Strafen und zur Unterstützung durch Absolutionen

[1] Perrone a. a. O. VIII, 374. 380.

[2] Gegen den thesaurus satisfactionum Christi superefffluentium erhoben einzelne (*Franciscus Mayrom*, Sent. IV. D. 19. q. 2), gegen den thesaurus sat. sanctorum andere (*Durandus*, Sent. IV. D. 20. q. 3. Cf. *Bell.* l. c. II, 568) Bedenken. Die Decretale Clemens' wurde von Luther bekämpft. Vgl. Hergenröther IX, 9. 71. 83 ff. Art. Smalc. III, 3, 21 sq. p. 324 sq.

und Ablässe, damit sie nicht in das Fegfeuer kommen, sondern auch um den Engeln zu befehlen, daß sie die abgeschiedenen Seelen sogleich in die ewige Ruhe bringen. Dies könne aber weder der Papst noch selbst Christus, außer wie es die Gottheit durch gerechten Rathschluß von Ewigkeit her bestimmt habe. Aber es werde auch nicht gezeigt, daß der Papst oder irgend ein Mensch den Schein von Recht habe, so zu handeln. Sodann lästere diese Meinung in vielfacher Weise Christus, da sie sich über seine Menschheit und Gottheit und so über alles, was Gott ist, erhebe [1].

Es ist aber leicht zu sehen, daß Wiclif gegen ein Wahngebilde kämpft. Denn von einer Blasphemie kann gar keine Rede sein, da die Ablässe ausdrücklich auf die überfließenden Verdienste Christi und seiner Heiligen zurückgeführt werden. Mit gleichem Recht oder Unrecht könnte man die Absolutionsgewalt überhaupt bestreiten, die doch Christus unbestreitbar den Aposteln verliehen hat. Die Berufung auf die Prädestination würde nicht nur die Ablässe, sondern alle Werke der Pönitenten überflüssig machen, wenn wirklich die Prädestination so zu fassen wäre. Aber auch die Behauptung, daß die Päpste durch die Ablässe, wen immer sie wollen, sogleich nach dem Tode in den Himmel bringen, ist, abgesehen von den Bedingungen für die Gewinnung eines vollkommenen Ablasses, falsch; denn es ist formelle kirchliche Lehre, daß gute Werke zur Erlangung der ewigen Seligkeit nothwendig sind. Gerade was Wiclif verlangt, ein Christus gleichförmiges Leben, um durch gute Werke selig zu werden, ist Lehre der Kirche. Diese Lehre wird durch die Ablässe nicht aufgehoben, da diese sich nur auf den satisfactorischen Werth der Werke beziehen, die innere Buße und Besserung zur Voraussetzung haben und Anleitung und Aufforderung zu guten Werken und zur Erlangung weiterer Gnaden geben. Eine „sittliche Corruption" würde durch die Ablässe nur bewirkt, wenn man die guten Werke für unnöthig oder gar schädlich hielte; dann hätte aber auch die Genugthuung keinen Werth, und nicht bloß die zeitlichen Strafen, sondern auch Schuld und ewige Strafe würden lediglich durch den „Glauben allein" ohne Werke nachgelassen. Eine solche befriedigende Lehre, „wie ein angefochtenes Gewissen zu trösten sei" [2], hat allerdings Wiclif nicht aufgestellt und nicht aufstellen können, weil er an dem Verdienste der guten Werke festhielt; aber um so weniger ist er berechtigt, von einer Blasphemie zu sprechen, wenn auf Grund guter Werke zeitliche Strafen nachgelassen werden.

Martin V. hat die Irrthümer des Wiclif und Hus verworfen [3] und zu-

---

[1] Trial. 4, 32. Buddensieg, Wiclif. S. 201 ff. Harnack III, 518. Anm. 1.

[2] Harnack III, 518. Daraus läßt sich auch abnehmen, mit welchem Recht diejenigen, die alle guten Werke für die Rechtfertigung und Seligkeit verwerfen, den Katholiken Laxismus vorwerfen. Harnack versteigt sich S. 513 zu der Behauptung: „Attritio, sacramentum paenitentiae, indulgentia: das ist die katholische Trias. Das was für den Ablaß zu leisten ist, ist hierbei das einzig Drückende; aber eben dies wurde sehr leicht gemacht. So wurde der Ablaß eine Persiflage des Christenthums als ‚der Religion der Erlösung durch Christus'." Aehnlich Zeller und Th. Harnack bei Zöckler, Handbuch II, 339. III, 528.

[3] *Wiclif,* prop. 42: Fatuum est credere indulgentiis Papae et episcoporum (*Denz.* l. c. n. 518). Interrogatio 26: Utrum credat, quod Papa omnibus christianis vere contritis et confessis ex causa pia et iusta possit concedere indulgentias in remissionem peccatorum, maxime pia loca visitantibus et ipsis manus suas porri-

gleich die Grundlage der Ablässe dargelegt, die Reue und das Bekenntniß. Es hat sich dabei allerdings gezeigt, daß man „die Ablässe nicht durch Schärfung der Gewissen und Bekämpfung der Priestermacht allein aus den Angeln heben" [1] kann. Man muß zu diesem Zweck vielmehr die Gewissen in ein blindes Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes einwiegen, so daß man weder Werke überhaupt noch irgendwelche genugthuende Werke, welche durch die Schlüsselgewalt auferlegt, verwandelt und nachgelassen werden können, nöthig hat, denn das bloße Vertrauen genügt. Damit ist die Gewissensschärfung und das Gebet des Herrn, zu wirken, solange es Tag ist, in gleicher Weise beiseite gesetzt [2].

Das Gleiche gilt auch von Wesel und Wessel, welche „ebenfalls vom Standpunkte Augustins aus wider die Ablässe geschrieben. Die Alleinwirksamkeit Gottes, die Majestät der göttlichen Strafgerechtigkeit, die gratia gratis data (caritas infusa) sind Hebel, mit denen sie die auch von ihnen als unbiblisch bezeichnete, von aller Tradition verlassene Theorie umstürzen" [3]. Sie wollen den Ablaß nur auf die Strafen des positiven Rechts bezw. die Kirchenstrafen beschränken. Gott flöße seine Gnade ohne Verdienst ein, aber nur denen, die sich vollkommen für dieselbe disponiren. Aber wenn sich im Grunde Wesels Sacramentenlehre von der vulgären nicht unterscheidet und er nur die Consequenz der Ablässe, die er mit anderen piae fraudes nennt, nicht zu ziehen vermag, weil er Gottes Majestät sicherer empfindet, so bleibt nur die Frage über das Verhältniß der zeitlichen Strafen zu den canonischen Strafen übrig. Die pia fraus erwähnt schon Thomas von einigen, welche die Angabe über die Dauer nicht formell aufgefaßt wissen wollten. Wer aber die Berechtigung zum Nachlaß der canonischen Strafen auf Grund des Bußsacramentes anerkennt, der muß mit den Genugthuungswerken den satisfactorischen Charakter des Ablasses zugeben, wenn er auch den Ablaß nur vorsichtig anzuwenden räth. Wenn Wesel auch als Grund dagegen anführt, daß Gott die zeitlichen Strafen verhänge und durchsetzen wolle, so ist zu erwiedern, daß sich der Ablaß gar nicht auf die im irdischen Leben gegebenen natürlichen Strafen und Heimsuchungen bezieht. Das Fegfeuer wird aber deshalb noch nicht überflüssig [4]; denn einmal gebrauchen nicht alle die Ablässe, sodann hängt die Wirk-

---

gentibus adiutrices. 27 bezieht sich auf das wirkliche Gewinnen der Ablässe, 28 auf die Verleihung durch die Bischöfe innerhalb der Grenzen der Canones.

[1] Harnack a. a. O. III, 518.

[2] Vgl. dagegen den Zweck, welchen Clemens VI. in seiner Jubiläumsbulle angibt: „Ut istius populi et cunctorum fidelium augeatur devotio, fides splendeat, spes vigeat, caritas vehementius incalescat" (*Raynald* ad ann. 1349. n. 11). Also hat nicht Hadrian von Utrecht zuerst „wirkliches Gefühl der Buße und Reue zur Voraussetzung des Ablasses" gemacht (Maurenbrecher bei Hefele-Hergenröther a. a. O. IX, 45. Anm. 1). [3] Harnack a. a. O. III, 518.

[4] Ebenso wenig wurde die Furcht vor den Höllenstrafen abgeschwächt (Harnack a. a. O. III, 512), denn das Fegfeuer ist ja durch seine zeitliche Begrenzung wesentlich von der Hölle verschieden. Diejenigen, welche nicht an die Hölle glaubten, hatten sich wahrscheinlich auch vor dem Fegfeuer nicht gefürchtet und den Ablaß nicht gebraucht. Die ganze Einrichtung setzt im Gegentheil eine tiefernste Anschauung von dem Zustand der leidenden Seelen voraus. Wenn die Kirche durch den Bußact die Hölle schließt, so geschieht dies nach der Anordnung Christi; aber die Kirche sagt auch, es könne niemand

samkeit derselben von der Disposition (Contritio) ab. Consequenter war allerdings Wessel, indem er donatistisch den sittlichen Charakter der Vorgesetzten für die innere Nachlassung in die Wagschale legte, die Schlüsselgewalt überhaupt in Zweifel zog, die Vergebung Gott allein anheimstellte und nur die frommen Priester als Diener der Gnade gelten ließ. Ja er bezweifelt, ob nach der Vergebung der Schuld überhaupt Sündenstrafen verbleiben oder nicht die Buße nur einen medicinalen Charakter habe[1]. Allein diese Consequenz zeigt eben, daß er nicht mehr gegen die Ablässe, sondern gegen die Werke der Genugthuung und die Rechtfertigung im Sacrament ankämpfte. Gegen Petrus von Osma wurde von Sixtus IV. (1479) das Recht, Ablässe zu ertheilen, gewahrt[2].

Diese verschiedenen Angriffe gegen den Ablaß und die Mißbräuche, welche namentlich von manchen Ablaßpredigern getrieben wurden, hatten in weiten Kreisen Zweifel über die Lehre vom Ablaß erregt. Daher gab der Augustiner Johann von Paltz, der Begleiter des Cardinallegaten Raymund, seine Predigten über den Ablaß 1503 heraus und ergänzte sie 1504 durch einen Anhang[3]. Doch war das Verhängniß nicht mehr abzuwenden. Es bereitete sich eine Opposition vor, welche nicht bei der Verwerfung des Ablasses stehen blieb, sondern die ganze potestas ordinis et iurisdictionis, das ganze Bußsacrament als solches sammt den Genugthuungswerken und allen guten Werken verwarf. Dies geschah, wie oben gezeigt wurde, durch die Reformatoren. Luther ging zwar von den Mißbräuchen bei der Ablaßverkündigung aus, richtete sich aber bald gegen den Ablaß selbst und seine Grundlagen. Aber dies war nur der äußere Vollzug dessen, was innerlich schon vorher zum Abschluß gebracht worden war. Das Kind hatte, wie Luther dem Tetzel schrieb, einen ganz andern Vater. Ihm stand es bereits fest, daß die Werke unnütz seien und der Glaube allein dem geängstigten Gewissen Trost und Frieden gewähren könne.

Luther[4] erneuerte die Behauptung, daß die Strafen, welche der Papst

---

eine absolute Gewißheit über seinen Heilszustand haben. Deshalb ist sie so weit entfernt, durch das Sacrament der Buße und die Ablässe die Leichtfertigkeit zu fördern, daß sie vielmehr mit dem Apostel alle auffordert, ihr Heil mit Furcht und Zittern zu wirken.

[1] Harnack a. a. O. III, 519. Anm. 1: „Von hier aus hatte er auch an dem Begriff der satisfactio operum gerüttelt und eine Consequenz des Augustinismus gezogen, die kaum einer vor ihm zu ziehen gewagt hat: satisfactio kann überhaupt nicht statthaben, wo Gott seine Liebe eingegossen hat; sie führt mit Nothwendigkeit zu einer Beschränkung der gratia gratis data und verkleinert das Werk Christi. Die plenitudo gratiae schließt die satisfactio aus, wie viel mehr die Ablässe, die er also definirt: Indulgentiarum materia est abusus quaestorum et saepe illorum falsum crimen, nonnunquam impura et corrupta intentio papae."

[2] Prop. 6: Papa non potest indulgere alicui viro poenam purgatorii.

[3] Die zuerst 1490 gedruckte Schrift „Himmlische Fundgrube" erschien 1503 zu Straßburg, 1506 und 1507 zu Augsburg, 1511 wieder zu Straßburg, 1521 in Erfurt. Auf Antrieb vieler Geistlichen und besonders des Erzbischofs Hermann von Köln veranstaltete er 1502 eine lateinische Ausgabe: Caelifodina, welcher 1504 das Supplementum Caelifodinae folgte. Kolbe, Die deutsche Augustiner-Congregation. 1879. S. 172 ff. Hefele-Hergenröther a. a. O. IX, 42 f. Paltz läßt übrigens mit den contritis auch die attriti gelten und ist auch sonst sehr nachgiebig.

[4] Gröne, Tetzel und Luther oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablaßpredigers Dr. Joh. Tetzel. Soest 1853. 2. Aufl. 1860. Vgl. Hergenröther S. 11 ff.

nachlasse, nicht zur Buße gehören, sondern nur solche seien, die er nach seinem Ermessen oder nach den Bestimmungen der Canones auferlegt habe (These 10). Das Unkraut, durch welches die canonischen Strafen in die Pein des Fegfeuers verwandelt wird, hat sich eingenistet, als die Bischöfe schliefen (11.) Der Ablaß des Papstes befreie den Menschen nicht von jeder Strafe, erlasse den Seelen im Fegfeuer keine nach den Kirchengesetzen abzubüßende canonische Strafe (21. 22). Deshalb spendet der Papst den Ablaß für Verstorbene nur fürbittweise (per modum suffragii). Ebenso selten wie der wahrhaft Reuige sei auch der wahrhaft Ablaß Gewinnende, d. i. äußerst selten. Ueberhaupt sei es schwer, die wahre Reue und die Ablaßbriefe miteinander zu vereinigen (39. 40). Die Schätze der Kirche, aus denen der Papst die Ablässe ertheilt, sind weder genugsam genannt, noch dem christlichen Volke hinlänglich bekannt (56). Es sind weder zeitliche Schätze (57) noch die Verdienste Christi und der Heiligen, denn diese wirken auch ohne den Papst die Gnade des innern Menschen und das Kreuz, den Tod und die Hölle des innern Menschen (58). Die durch die Verdienste Christi der Kirche geschenkten Schlüssel sind allein dieser Schatz (60). Zur Erlassung der (canonischen) Strafen und der (Reservat-) Fälle reicht allein die Macht des Papstes aus (61). Der wahre Schatz der Kirche ist das hochheilige Evangelium von der Herrlichkeit und Gnade Christi (62).

Diesen Thesen setzte Tetzel seine (106) Antithesen entgegen, in welchen er nach der scholastischen Lehre vom Sacrament der Buße und dem Ablaß die Bedeutung des Ablasses für die satisfactorischen Strafen auf Grund der Reue und Beicht für Lebende und Verstorbene gründlich auseinandersetzt; doch geht er wohl zu weit, wenn er behauptet, es sei nicht gegen die christliche Lehre, daß diejenigen, welche für ihre Freunde Beichtbriefe oder für die Seelen im Fegfeuer das Jubiläum erwerben wollen, es ohne Reue thun können (64)[1]. Besonders betont er den Unterschied zwischen den Werken der Liebe, welche mehr geeignet sind, um Verdienste zu erwerben, und den vollkommenen Ablässen, um genugzuthun (72—74). Auch der Dominikaner Sylvester Prierias, magister sacri palatii, beschäftigte sich mit einer Widerlegung Luthers. „Er gab zu, daß der Ablaß nicht durch die Autorität der Heiligen Schrift, sondern durch die des Papstes bekannt geworden sei; diese sei aber gewissermaßen größer, weil umfassender. . . . Wenn auch kein Concil eine Definition über den Ablaß gegeben habe, so habe die Kirche doch durch den Papst über die Ablaßfrage entschieden; die Ablässe ständen im Ressort des Papstes.“[2]

Ebenso verfaßte der Cardinal Cajetan eine Abhandlung über die Ablässe nach der Lehre des hl. Thomas. Die Ertheilung des Ablasses für Verstorbene ist nach ihm keine Absolution, sondern eine Solution, da sie fürbittweise ge-

---

Bratke, Luthers 95 Thesen und ihre dogmenhistorische Voraussetzung. 1884. Dieckhoff, Der Ablaßstreit dogmenhistorisch dargestellt. 1886. Ueber Tetzel vgl. auch einen zeitgenössischen Chronisten (Johannes Tilianus) im Kath. 1891. I, 497. Er gefiel anfänglich, „drohte aber ungehörte Wege, Geld auszugewinnen, machte allzu milde Promociones, richte allzu gemeine Kreuze in Städten und auf Dörfern auf, daraus letzlich bei gemeinen Pofel (Volk) Aergernis und Verachtung erfolgte, und solches geistigen Schatzes Tadlung von wegen Mißbrauchs“. Fragmente aus den Predigten s. Gröne a. a. O. S. 175 ff.

[1] Die gegentheilige Meinung ist wahrscheinlicher. Vgl. Schneider a. a. O. S. 72 f.

[2] Hergenröther a. a. O. S. 60.

schieht. Durch Cajetan wurde auch die päpstliche Constitution vom 9. November 1518 veröffentlicht, welche, damit niemand sich mit der Unwissenheit der Lehre der römischen Kirche entschuldigen könne, als Lehre derselben erklärt, daß der Papst kraft der Schlüsselgewalt sowohl die Schuld als die Strafe für actuelle Sünden heben könne: die Schuld durch das Bußsacrament, die zeitliche Strafe aber durch den Ablaß; daß er aus vernünftigen Ursachen den Christgläubigen, die durch die Liebe mit Christus verbunden seien, mögen sie nun in diesem Leben oder im Fegfeuer sich befinden, Nachlassungen aus dem überströmenden Schatze der Verdienste Christi und der Heiligen, und zwar den Lebenden per modum absolutionis verleihe oder bei Verstorbenen per modum suffragii übertrage, daß darum wirklich alle, welche diese Ablässe erlangen, von einer so großen zeitlichen Strafe, welche sie vor der göttlichen Gerechtigkeit schuldig seien, befreit werden, als sie den verliehenen und erlangten Ablässen entspreche. So sollen alle lehren und predigen bei Strafe des Bannes, und die Bischöfe diese Constitution allenthalben bekannt machen [1].

Staupitz predigte im Jahre 1517 zu Nürnberg, daß Beichten und päpstlicher Ablaß zur Vergebung der Sünden nicht genügen. Denn der Klang des Guldens, der in die Geldkiste fällt, wird den Sünder seiner Sünden nicht entledigen. Sondern dem allen muß vornehmlich und zuvorderst ein recht bereutes Herz vorangehen. . . . Daraus kommt auch, daß in allen päpstlichen Ablaßbullen gesagt wird, daß jene des vorausgegangenen Ablasses fähig und empfänglich sein sollen, die wahrhaft bereut und gebeichtet haben [2].

In der Bulle Exsurge Domine Leo's X. vom 16. Mai 1520 wurden 41 Thesen Luthers verworfen. Darin finden sich über den Ablaß 17—22, über das Fegfeuer 37—40. In denselben bestreitet Luther, daß der Kirchenschatz, aus welchem der Papst die Ablässe verleihe, die Verdienste Christi und der Heiligen seien. Die Ablässe seien piae fraudes der Gläubigen und Nachlassung guter Werke. Sie gehören zu der Zahl derjenigen Dinge, welche erlaubt sind, aber nicht zu denen, welche frommen. Sie helfen denjenigen, welche sie wirklich gewinnen, nicht zur Nachlassung der für die wirklichen Sünden schuldigen Strafen bei der göttlichen Gerechtigkeit. Sie sind nur für öffentliche Verbrechen nothwendig und werden eigentlich nur den Hartherzigen und Ungeduldigen verliehen. Sechs Klassen von Menschen sind sie nicht nothwendig: nämlich den Verstorbenen oder Sterbenden; den Kranken; den gesetzlich Verhinderten; denen, welche keine Verbrechen begangen haben, oder keine öffentlichen; denen, welche Besseres vollbringen [3].

Die symbolischen Schriften kommen gelegentlich der Genugthuung auf den Ablaß zu sprechen, beschäftigen sich aber mehr mit den Mißbräuchen als mit der Sache selbst. Da sie den Werth der Genugthuung bestreiten, so konnte der Ablaß als „remissio satisfactionum“ noch weniger Gnade finden [4]. Die Ablässe seien ehemals Nachlässe der öffentlichen Bußstrafen gewesen, damit die Menschen nicht zu sehr beschwert würden. Wenn durch menschliche Autorität Genugthuungen und Strafen nachgelassen werden können, so ist die Compensation durch göttliches Recht nicht nothwendig. Da nun jene Gewohnheit unter

---

[1] Hergenöther a. a. O. S. 89. [2] Histor. Jahrb. 1891 S. 320 f.
[3] Cf. *Denz.* l. c. n. 641—646. [4] Apol. V, 12, 15. p. 164.

Connivenz der Bischöfe veraltet ist, so sind auch jene Nachlässe nicht mehr nothwendig. Dennoch sei der Name Ablässe geblieben. Und wie man die Genugthuung nicht von der Kirchenordnung, sondern von dem Ersatz für die Strafe verstanden habe, so seien die Ablässe schlecht verstanden worden, als ob sie die Seelen aus dem Fegfeuer befreien [1]. Sehr scharf spricht sich Luther in den Schmalkaldischen Artikeln gegen die Ablässe, welche Lebenden und Verstorbenen um Geld bewilligt werden, aus. Dies alles sei nicht zu ertragen, weil es des Wortes Gottes entbehre, nicht geboten sei noch nothwendig, sondern gegen den ersten Artikel verstoße. Denn das Verdienst Christi werde nicht durch unsere Werke und unser Geld, sondern durch den Glauben aus Gnaden ergriffen und erhalten, ohne Geld und Verdienst, nicht durch Gewalt des Papstes, sondern durch die Predigt des Wortes Gottes [2].

Calvin hat sich nicht weniger despectirlich über die Ablässe ausgesprochen. Er nennt sie Schmutz, Betrug, Diebstahl, Raub und ähnliches. „Sie sind eine Profanation des Blutes Christi, ein Spiel des Teufels, durch welches man das christliche Volk von der Gnade Gottes, von dem Leben, welches in Christus ist, abzieht und vom wahren Wege des Heils abwendig macht.“ [3]

Das Tridentinum mußte zunächst die ganze Lehre von der Rechtfertigung, den Sacramenten und guten Werken gegenüber den Reformatoren vertheidigen, ehe es an die Lehre vom Ablaß gehen konnte. Jenes war das Nothwendige und Wichtigste, dieses die Folge. Erst in der 25. Sitzung [4] kam ein Decret über den Ablaß zu stande, in welchem kurz die wesentlichen Punkte der kirchlichen Lehre zusammengefaßt werden. Die Synode lehrt, daß die Gewalt, Ablässe zu ertheilen, von Christus der Kirche verliehen worden sei, und die Kirche diese ihr übergebene Gewalt seit den ältesten Zeiten ausgeübt habe. Deshalb sei der Gebrauch der Ablässe, welcher dem christlichen Volke ausnehmend heilsam und durch die Autorität der Concilien gebilligt sei, in der Kirche beizubehalten, und seien diejenigen zu verurtheilen, welche entweder behaupten, dieselben seien unnütz, oder läugnen, daß die Kirche die Gewalt habe, dieselben zu verleihen.

Dagegen ermahnt die Synode, es soll in der Verleihung der Ablässe nach dem alten und bewährten Brauch der Kirche Maß gehalten werden, daß durch zu große Leichtigkeit die kirchliche Disciplin nicht entkräftet werde. Die Mißbräuche, welche den ausgezeichneten Namen bei den Häretikern zum Spott gemacht haben, seien zu beseitigen, insbesondere sei aller schlechte Gelderwerb, welcher die Hauptursache der Mißbräuche gewesen, abzuschaffen. Die abergläubischen und unehrerbietigen Gebräuche sollen die Bischöfe zusammenstellen, auf Provinzialconcilien vorlegen, damit sie vor den Papst zur Entscheidung gebracht werden. Er möge, was für das Gemeinwohl gut ist, festsetzen, auf daß so das Geschenk der heiligen Ablässe fromm, heilig und tadellos für alle Gläubigen gespendet werde [5].

---

[1] Apol. VI, 12, 80. p. 199. [2] Art. Smalc. II, 2, 25. p. 310.

[3] Instit. III, 5, 2. [4] Cf. S. 21 cap. 9 de ref. „caelestes thesauros“.

[5] Clemens IX. setzte zu diesem Zweck die Congregation der Ablässe und Reliquien ein. Vgl. die Constitution vom 6. Juli 1669 (Decreta authentica S. C. indulgentiis sacrisque reliquiis praepositae ab anno 1668—1882. Ratisbonae 1883. p. V—VIII).

Pius IV. hat in das Glaubensbekenntniß des Tridentinums den Satz aufgenommen: „Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in Ecclesia relictam fuisse illarumque usum christiano populo maxime salutarem esse affirmo.“ Der römische Katechismus behandelt den Ablaß nicht. Doch geht er beim Sacrament der Buße (Kap. 60) auf die Grundlage desselben ein, indem er die Uebertragung der Genugthuungswerke auf andere durch die Gemeinschaft der Heiligen, den mystischen Leib, erklärt. Dabei sei aber zu beachten, daß die Werke der Genugthuung auch einen medicinellen Charakter haben und nach dieser Beziehung nur denen nützen, welche sie selbst vollbringen. In dem Glaubensbekenntniß, welches Gregor XIII. den Griechen vorschrieb [1], wurde der zweite Theil des Tridentinischen Glaubensbekenntnisses aufgenommen. Von den Irrthümern des Bajus wurden prop. 72. 73 verworfen, weil sie alle Heimsuchungen der Heiligen als Strafen für die eigenen Sünden bezeichnen und auch Maria, welche mit der Makel der Erbsünde behaftet gewesen sei, von diesem Schicksal aller Gerechten nicht ausnehmen. Damit stimmt überein, daß nach Bajus in den Ablässen durch die mitgetheilten Leiden der Heiligen nicht unsere Sünden losgekauft würden, sondern uns durch Liebe ihre Leiden zu theil werden, so daß wir der Erlösung von den Strafen durch das Blut Christi würdig sind (60), wie denn überhaupt unsere Werke keinen erlösenden Werth haben, weil wir sonst theilweise „redemptores“ wären (59).

In der Constitution Coelestis Pastor vom 20. November 1687 verurtheilte Innocenz XI. unter den Irrthümern des Michael de Molinos auch den [2], daß man für die Strafe, welche man für die eigenen Sünden schuldig sei, keine Ablässe suchen dürfe, weil es besser sei, der göttlichen Gerechtigkeit genugzuthun als die göttliche Barmherzigkeit zu suchen, da jenes aus reiner Liebe zu Gott hervorgehe und dieses von unserer eigenen interessirten Liebe; es sei keine Gott angenehme verdienstliche Sache, weil man das Kreuz fliehen wolle.

Endlich verwarf Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei vom 28. August 1794 die Sätze 40. 41 der Synode von Pistoja, welche behauptete, der Ablaß sei seinem strengen Begriff nach nichts anderes als der Nachlaß der nach den Canones dem Sünder bestimmten Strafen, als ob der Ablaß außer dem bloßen Nachlaß der canonischen Strafe nicht auch zur Nachlassung der zeitlichen Strafe, welche der Sünder bei der göttlichen Gerechtigkeit für die persönlichen Sünden schulde, Geltung habe. Ebenso wird der Satz verworfen, daß die von ihren Spitzfindigkeiten aufgeblasenen Scholastiker den schlecht verstandenen Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen aufgebracht und dem klaren Begriff der Absolution von der canonischen Strafe den unklaren und falschen von der Application der Verdienste unterschoben haben, als ob die Schätze der Kirche, aus welchen der Papst die Ablässe gibt, nicht die Verdienste Christi und der Heiligen seien. Beide Thesen seien falsch, verwegen, beleidigend. Die beiden weiteren Propositionen betreffen die Application für Verstorbene, die privilegirten Altäre u. a.

Diese Entwicklung der Lehre über den Ablaß zeigt, daß streng zum Glauben nur das gehört, was das Tridentinum bestimmt hat, nämlich daß

[1] *Denz.* l. c. n. 872.

[2] Prop. 16. *Denz.* l. c. n. 1103. Vgl. auch die Ausgaben des Tridentinums.

die Kirche die Gewalt habe, Ablässe zu ertheilen, und daß dieselben dem christlichen Volke nützlich seien. Dem Glauben nahe kommt, daß durch die Ablässe die Strafen für die nachgelassenen Sünden von Gott nachgelassen werden, die Ablässe den armen Seelen im Fegfeuer zugewendet werden können und die Ablässe aus dem Kirchenschatze durch den Papst und die Bischöfe geschöpft werden[1]. Weil der Ablaß von den kirchlichen Oberen verliehen wird, gilt er als Absolution, insofern er aus dem Kirchenschatz fließt, als Solution.

Infolge der Mahnungen des Tridentinums haben die Ablässe um Geld gänzlich aufgehört, die anderen sind soviel als möglich gegen Mißbrauch und Aberglauben geschützt worden, wenn es auch nie gelingen wird, in diesem Gebiete, wo inneres und äußeres Bußleben einander berühren, jeden Mißbrauch, wie er namentlich durch zu leicht zu gewinnende und zu zahlreiche Ablässe veranlaßt werden kann, ganz zu vermeiden. Die Verwaltung der Ablässe ist keine willkürliche, sondern eine geordnete, insofern die Autorität und der Grund genau angegeben sind. Spender ist nach gegenwärtigem Recht der Papst, die Bischöfe können nur bei der Einweihung von Kirchen einen 40tägigen Ablaß verleihen[2]. Jede Ablaßverleihung muß eine rationabilis, iusta et legitima causa haben. Davon hängt wahrscheinlich nicht bloß die Erlaubtheit, sondern auch die Giltigkeit des Ablasses ab[3]. Als eine solche vernünftige Ursache gilt die Förderung des Nutzens oder der Ehre der Kirche und des Seelenheils der Gläubigen. Seit Alexander von Hales wird das Werk, durch welches dieser Zweck erreicht wird, als ein äußerliches, körperliches bezeichnet[4]. Darauf muß auch die Intention desjenigen, welcher den Ablaß gewinnen will, gerichtet sein. Da für den verdienstlichen Vollzug die vorgeschriebenen guten Werke oder wenigstens das letzte[5] im Stande der Gnade verrichtet sein muß, so ist für den vollkommenen Ablaß regelmäßig der Empfang des Bußsacramentes oder die vollkommene Reue nothwendig[6] (contritis et confessis s. vere paenitentibus et contritis). Wegen der Nothwendigkeit dieser Disposition ist die wirkliche Gewinnung des Ablasses immer etwas zweifelhaft. Besonders gilt dies vom vollkommenen Ablaß, bei welchem der Nachlaß aller, auch der läßlichen Sünden vorausgesetzt ist, was ohne „eximia caritas" nicht möglich ist. Doch hindert die läßliche Sünde die Nachlassung der übrigen Strafen nicht. Uebrigens ist es unter den Theologen noch streitig, ob der vollkommene Ablaß den vollständigen Erlaß aller zeitlichen Strafen bewirkt oder nur dem ganzen Nachlaß der früheren canonischen Strafen zu vergleichen ist, und ebenso streitig, ob sich der Ablaß auf die auferlegte Buße oder die Buße im allgemeinen erstreckt; denn wie die Angabe von Jahren und Tagen ein Rest aus der alten

---

[1] Vgl. Perrone a. a. O. VIII, 368.

[2] Cap. *Cum ex eo,* de paen. et rem. Cf. Rescripta auth. n. 9.

[3] *Bonav.* Sent. IV. D. 20. p. 2, 1, 5. Tournely a. a. O. S. 370 f. 373. *Thom.,* Suppl. q. 25. a. 2: Indulgentiae tantum valent quantum praedicantur; dummodo ex parte dantis sit auctoritas, et ex parte recipientis caritas, et ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei et proximi utilitatem.

[4] Q. 23. m. 4: Non pro spirituali, sed pro corporali beneficio proprie concedi debent.

[5] Tournely a. a. O. S. 372.

[6] *Bonav.* Sent. IV. D. 20 p. 2, 1, 6. *Schneider,* Rescr. auth. II, 689.

Bußordnung ist[1], so ist zunächst auch der Ausdruck vollkommener Ablaß so zu verstehen. Doch ist zu beachten, daß es sich um die Nachlassung der zeitlichen Strafen vor Gott handelt und daher jene Analogie nicht ganz zutreffend ist. Deshalb entscheiden sich die meisten neueren Theologen für die Nachlassung aller zeitlichen Strafen. Wenn im Ablaßbrief besonders bemerkt ist, es werde die auferlegte Buße erlassen, so bezieht sich dieses streng auf die vom Beichtvater auferlegte Buße. Wo dies, wie in der Regel beim vollkommenen Ablaß, nicht bemerkt ist, sind nach den einen alle Bußwerke gemeint[2], nach anderen stets nur die vom Priester auferlegten[3]. Die erstere Ansicht erhält darin noch eine Bestätigung, daß die Angaben über die Zeit die jetzige Buße weit überschreiten und für vollkommene Ablässe das Sacrament der Buße sammt der nöthigen Genugthuung verlangt wird, so daß sich der Ablaß nicht auf die sacramentale Buße beziehen kann. Werden doch in den Ablaßbriefen mitunter die Beichtväter aufgefordert, den Beichtkindern heilsame Bußen aufzuerlegen.

Wie alle guten Werke auch anderen zugewendet werden können, so hält die Kirche auch daran fest, daß die Ablässe nicht bloß anderen zugewendet, sondern auch fürbittweise für die armen Seelen im Fegfeuer aufgeopfert werden können, secundario et indirecte, wie der hl. Thomas bemerkt[4]. Doch muß dies in den Ablaßbriefen ausdrücklich bemerkt sein, da die Ablässe nur nach der Intention der Schlüsselgewalt gelten. Das suffragium ist aber nicht lediglich wie beim Bittgebet zu verstehen, sondern hat die Verdienste Christi und der Heiligen zur Voraussetzung, doch ist über das Maß der Zuwendung derselben keine genauere Angabe zu machen. Der Grund, warum das Tridentinum diese Zuwendung an Verstorbene nicht erwähnt, liegt wohl darin, daß es in die theologische Controverse nicht eingreifen wollte.

Neben der Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Ablässen (ind. perfectae et imperfectae) werden seit Bonifaz VIII. auch volle und ganz volle (plenae et plenissimae) genannt[5]. Ein strenger Unterschied zwischen den letzteren besteht nicht. In der Regel versteht man unter den vollen Ablässen solche vollkommene Ablässe, für welche die Beichtväter die Vollmacht haben, von Reservatfällen und Censuren zu absolviren. Dazu gehören insbesondere die Jubiläumsablässe, welche in Erinnerung an das Jubeljahr der Israeliten (alle 50 Jahre) eine allgemeine Nachlassung der Sünden durch das Bußsacrament und der zeitlichen Strafen außerhalb desselben bezwecken. Als ganz volle Ablässe werden jene betrachtet, bei welchen den Beichtvätern auch noch die Befugniß ertheilt ist, von gewissen Gelübden zu dispensiren. Das erste Jubiläum fand 1300 unter Bonifaz VIII. statt, Clemens VI. ordnete ein Jubiläum an für 50, Urban VI. für je 33, Paul II. und Sixtus IV. für je 25 Jahre. Bei besonderen Veranlassungen werden außerordentliche Jubiläen angeordnet.

[1] *Bellarm.* l. c. II, 581. Die Ablässe von vielen Millionen Jahren sind schon um deswillen verdächtig, daß jedes Verhältniß zu der frühern Bußordnung fehlt. Vgl. Schneider a. a. O. S. 57.

[2] Thomas, Sylv., Soto, Bellarm. (II, 580), Suarez (D. 50. S. 3.)

[3] Alex. Hal., Dur., Adrian u. a. [4] Suppl. 71 a. 10.

[5] Extravag. *Bonif. VIII.*: Antiquorum wird ein Ablaß ertheilt plena, largior et plenissima. Cf. *Passerini*, De indulg. Romae 1672. *Theod. a Spir. S.*, De indulg. Romae 1743.

Aus dieser dem geschichtlichen Gange folgenden Darstellung dürfte erhellen, daß die Ablässe, wenn sie gewissenhaft verliehen und gewonnen werden, der christlichen Lehre von der Gnade und den guten Werken in gleicher Weise gerecht werden. Umsonst hat Christus die Sünder erlöst, umsonst rechtfertigt er sie durch seine Gnade. Christus ist der Fürsprecher für die Sünder beim Vater im Himmel, er wirkt aber als Haupt der Kirche durch seinen Leib, seine Glieder, die Apostel und ihre Nachfolger in der Kirche. Gibt es in der Kirche nach der Anordnung Christi eine Nachlassung der Sünden und ewigen Strafen, so muß es auch eine Nachlassung der zeitlichen Strafen geben. Die eine wie die andere fließt aus dem Schatz der überfließenden Verdienste Christi. Diesem verdanken auch die Heiligen, was sie sind und verdient haben, was sie für sich und andere Gott genuggethan haben. Die Zuwendung der Verdienste der Heiligen ist in letzter Instanz eine Application der Genugthuung Christi, so sehr auch die Heiligen mit der Gnade frei mitgewirkt haben. Ihre Verdienste stehen also nicht in gleicher Linie mit den Verdiensten Christi, sondern wirken mehr impetrando s. de congruo, während die Verdienste Christi de condigno wirken. Sind auf einer Wagschale alle Verbrechen der Menschen, auf der andern alle Genugthuungen, die Verdienste Christi, die guten Werke der Gerechten, das Blut der Martyrer, die Opfer und Thränen der Unschuld, die Seufzer der Reue und Buße, so wird es nicht zweifelhaft sein, auf welche Seite die Wage sich neigt. In jeder Familie gibt es für tiefe Reue Nachlaß der Züchtigung und Strafe, in jedem Reich werden bußfertige Sträflinge bei feierlichen Gelegenheiten durch den Landesvater begnadigt. Die Bischöfe haben es bei der öffentlichen Buße nicht anders gehalten. Dies alles ist natürlich, menschlich, christlich. Warum sollte es in der Kirche nicht auch vor Gott gelten, wenn es von denjenigen verfügt wird, welche Gott als Verwalter seiner Geheimnisse bestellt, denen er das Amt der Versöhnung aufgetragen hat?

Warum sollte eine solche Einrichtung, welche überall als eine billige Ausgleichung zwischen strenger Gerechtigkeit und väterlicher Milde gilt, gerade in der Kirche zur Corruption, zum Verderben der Religion und Moral ausschlagen? Dieser Vorwurf ist seit der Reformation bei den Protestanten bleibend geworden. Man kann ihn einigermaßen begreifen, wenn man bloß die Mißbräuche der damaligen Zeit ins Auge faßt, obwohl man billigerweise für das viele Gute jener Zeit auch nicht die Augen verschließen sollte. Wo in aller Welt haben sich in Kirche und Staat nicht Mißbräuche eingeschlichen? Wollte man deshalb alsbald über die ganze Sache den Stab brechen, so müßte man selbst die besten Einrichtungen verwerfen. Wir haben oben gesehen, daß schon zur Zeit Augustins die Heiden den Christen Laxismus vorwarfen, weil sie für alle Sünden Verzeihung anboten; daß im Mittelalter viele die öftere Absolution als Concession an die Sünde betrachten wollten. Haben sich vielleicht die Reformatoren dadurch veranlaßt gesehen, keine Sündennachlassung zu gewähren? Im Gegentheil haben sie dieselbe erleichtert, indem sie von den Sündern keine Bußwerke, sondern nur den Glauben allein als Gegenleistung forderten. Sie haben also am wenigsten das Recht gehabt, über die Corruption infolge des Ablasses zu klagen. Die Verwerfung aller guten Werke macht allerdings dem Pelagianismus ein gründliches Ende; aber eine Religion ohne gute Werke gibt es auf die Dauer nicht, wenn das sittliche Leben nicht auf-

gelöst werden soll. Die guten Werke aber, welche beim Ablaß an die Stelle der Genugthuungswerke treten, sind gewiß immer noch gute Werke[1]. Indem Reue und Bekenntniß verlangt werden, dienen die Ablässe sogar als Anregung zum würdigen öftern Empfang der Sacramente und zu einem gottgefälligen Leben überhaupt. Mag man zur Zeit Tetzels vornehmlich bei der Mittelklasse, den „mittelschlächtigen" Leuten, Anklang gefunden haben mit dem Ablaß, so hat doch die spätere Erfahrung gezeigt, daß es nicht die schlechtesten Gläubigen sind, welche sich eifrig um die Gewinnung der Ablässe bemühen. Wie es sich damit verhalten mag, daß nach dem Geständnisse d'Alemberts und Voltaire's der 1775 zu Paris ausgeschriebene Jubiläumsablaß die geplante Revolution um fast 20 Jahre hinausgeschoben habe[2], sicher ist es eine allgemein bekannte Thatsache, daß zur Zeit von Jubiläen und ähnlicher Anlässe auch durch häufigen Empfang der Sacramente, durch Restitutionen, Beilegung von Feindschaften, Wohlthätigkeit u. a. eine Förderung, nicht eine Erschlaffung des sittlichen Lebens bewirkt wird. Mag dies mit dem allgemeinen Bewußtsein des Sünders von der eigenen Genugthuung zusammenhängen oder nicht, jedenfalls weiß dieser, daß ohne Besserung des Lebens Buße und Ablaß keinen Werth, ohne verdienstliche Werke die Hoffnung auf den Himmel keinen Grund hat. Denn ein jeder wird nach seinen Werken belohnt. Auch wenn man annehmen wollte, daß durch den Ablaß die auferlegte Buße ersetzt werde, so wäre doch zu beachten, daß diese Genugthuungswerke mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche gemildert wurden und weitere Strafen nicht ausschließen. Ohnehin handelt es sich nur um den satisfactorischen Werth, der aus der iustitia commutativa resultirt, nicht um den meritorischen, welcher durch die iustitia distributiva bestimmt wird.

Wird aber bei dieser Beschränkung nicht der Glaube an den Ablaß für die katholische Kirche werthlos? Wir stellen die Gegenfrage: Wird vielleicht das Sacrament der Buße werthlos, weil es ohne Mitwirkung des Pönitenten nicht zu stande kommt? nie eine absolut sichere Gewißheit des Heiles verbürgt? von dem strengen christlichen Leben nicht entbindet? Es ist vielmehr von Gott weise eingerichtet, daß in allen Werken des Heils die Mitwirkung des freien Menschen gefordert wird. Indem dem Menschen von Gott die Mittel zur Verzeihung der Sünden und zur Nachlassung der Strafen geboten werden, wird er vor der Verzweiflung bewahrt; indem er aber über sein Heil, bei dem er selbst mitwirken muß, im ungewissen gelassen wird, so wird er verhindert, blind auf Gottes Barmherzigkeit zu vertrauen und sein sittliches Leben zu vernachlässigen. Er weiß, daß er sein Leben in Furcht und Zittern wirken muß, er lebt aber auch der Hoffnung, daß Gott denjenigen, der gesetzmäßig kämpft, kröne. Die Kirche verbietet, im Vertrauen auf die Buße und den Ablaß zu sündigen oder die Genugthuung zu vernachlässigen, sie fordert aber die Gläubigen auf, im Vertrauen auf Gott ihr Heil zu wirken.

---

[1] *Thom.*, Suppl. 25, 2: Nec in hoc fit nimis magnum forum de misericordia Dei, ut quidam dicunt, nec divinae iustitiae derogatur: quia nihil de poena dimittitur, sed unius poena alteri commutatur.

[2] Perrone a. a. O. VIII, 372 Anm. 15. Schneider a. a. O. S. 44.

5. Das heilige Sacrament der letzten Oelung.

§ 46.

Begriff und Einsetzung.

Die letzte Oelung ist das Sacrament für die Schwerkranken. Deshalb und weil sie die letzte Salbung unter den Sacramenten ist, heißt sie extrema unctio, unctio exeuntium, egredientium, emeritorum. Hugo von St. Victor bezeichnet die Salbung mit dem oleum infirmorum als unctio infirmorum, sacramentum unctionis[1], der Lombarde als unctio infirmorum, quae fit in extremis[2], quae dicitur oleum infirmorum. Der officielle Gebrauch der Bezeichnung extrema unctio datirt aus dem Ende des zwölften Jahrhunderts[3], Innocenz III. gebraucht noch im Glaubensbekenntniß für die Waldenser unctio infirmorum cum oleo consecrato, aber bei den Hauptscholastikern ist er bereits gang und gäbe. In der gewöhnlichen Volkssprache erscheint jedoch der Name schon im neunten Jahrhundert[4]. Der Name ultimum oleum wird in der Lebensbeschreibung der seligen Bilhildis zur Zeit des fränkischen Königs Chlodwig erwähnt[5]. Von den Concilien zu Lyon, Florenz, Trient und vom Katechismus wurde der Name extrema unctio aufgenommen. Die ältere griechische Kirche kennt das Sacrament unter dem Namen ἅγιον ἔλαιον, μύρον, θεῖον μύρον, χρῖσμα δι' ἐλαίου κτλ. Die Bezeichnung letzte Oelung (ἐσχάτη χρῖσις) ersetzte sie später durch εὐχέλαιον, das nach Jacobus die unter Gebet vollzogene Salbung bedeutet.

Der hl. Bonaventura definirt das Sacrament: „Est sacramentum exeuntium ex hac vita, praeparans et disponens ad sanitatem perfectam.“ [6] Scotus definirt: „Extr. unctio est unctio hominis infirmi paenitentis facta in determinatis partibus corporis cum oleo consecrato ab episcopo ministrata, a sacerdote cum intentione debita proferente ex institutione divina efficaciter significans curationem finalem venialium.“ Die gewöhnliche Schuldefinition lautet: Sacramentum unctionis infirmorum a Christo Domino institutum ad sanitatem mentis et corporis precibus sacerdotum[7].

Die göttliche Einsetzung wird aus Jac. 5, 14 erschlossen: „Ist einer krank unter euch, so rufe er die Presbyter der Kirche (Gemeinde); sie sollen über ihn beten und ihn mit Oel salben im Namen des Herrn; das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten und der Herr wird ihn aufrichten; und

---

[1] De sacr. II, 15. Sent. tr. 6, 15.

[2] Sent. IV. D. 23, 1. Roland: oleum unctionis.

[3] *Mabillon,* Mus. It. II, 113. Kraus, R.-E. II, 527.

[4] *Bolland.* VI, 278. Lobrede des Bischofs Prudentius von Troyes (nicht des Dichters Prudentius im 5. Jahrh. Oswald II, 259) auf die heilige Jungfrau Maria.

[5] Die gewöhnlichen Namen älterer Zeit sind: Oleum, unctio, oleum unctionis, unctio olei sacrati, sacramentum unctionis s. olei, oleum benedictionis, sanctae reconciliationis, sanctum, divinum, sanctificatum, benedictum, chrisma, unguentum sanctum etc. Aus der Zeit der Arcandisciplin stammt der Ausdruck oleum sanitatis. Kraus a. a. O.

[6] Brevil. VI, 11. *Scotus,* Sent. IV, 22, 1, 2.

[7] Ausführlichere Definitionen s. Tournely a. a. O. IX, 383. Perrone a. a. O. IX, 1.

wenn er Sünden auf sich hat, so wird ihm vergeben werden." Die Stelle kann wegen der Beziehung auf die Sündenvergebung weder von einer gewöhnlichen noch von einer charismatischen Krankenheilung erklärt werden. Denn wohl wurde das Oel vielfach als Heilmittel gebraucht[1] und auch von den Juden angewandt[2], aber es war kein Heilmittel für jede Krankheit und hätte als solches in einer apostolischen Schrift gar nicht erwähnt und noch weniger den Presbytern anvertraut zu werden gebraucht. Von einer wunderbaren Krankenheilung der Apostel durch Oel erfahren wir aus Marc. 6, 13 und von einer charismatischen Heilung in der apostolischen Kirche aus 1 Kor. 12, 9 (Röm. 12, 6 ff.). Doch ist an letzterer Stelle nicht bemerkt, daß zur Ausübung des Charisma Oel verwendet worden ist. Könnten mit Bezug auf das Beispiel der Apostel die Presbyter als Träger einer solchen Kraft betrachtet werden, so würde doch die von der Stellung der Empfänger und dem Mittel der Salbung unabhängige charismatische Begabung hierfür nicht passen. Es ist uns nicht bekannt, daß gerade den Presbytern diese Gabe mitgetheilt worden sei. In Verbindung mit dem Gebet und der Sündenvergebung ist aber diese Salbung durch die Presbyter jedenfalls als eine mit besonderer Wirkung ausgestattete religiöse Handlung zu betrachten.

Dem Zusammenhange nach ermahnt der Apostel die Gläubigen zur Geduld und Ausdauer in den Verfolgungen und Leiden, denen sie ausgesetzt sind, indem er sie mit der Nähe der Parusie tröstet und auf das Vorbild der Propheten verweist. Daher sind V. 13 κακοπαθεῖ und εὐθυμεῖ: leidet einer unter euch, ist einer guten Muthes, nicht bloß auf den physischen, sondern auch auf den Gemüthszustand zu beziehen. Nun geht der Apostel von dem allgemeinen κακοπαθεῖν (tristari) zu dem speciellen ἀσθενεῖν (infirmari) über, das = krank sein zu deuten ist[3], aber hier nicht auf jeden Kranken bezogen werden kann, sondern nur auf solche, welche, von der doppelten Last des leiblichen und geistigen Elendes niedergedrückt, auch eines doppelten Trostes bedürfen, um im Vertrauen auf Gott fest zu bleiben. Der Kranke soll deshalb nicht den Arzt, was sich von selbst verstände, sondern die Presbyter der Kirche, d. h. der betreffenden Gemeinde kommen lassen. Diese sollen über ihn (ἐπί, vgl. Luc. 23, 28. Apg. 19, 13) beten, indem sie ihn salben im Namen des Herrn. Letzteres könnte zwar nach V. 10 = im Auftrag, in der Vollmacht des Herrn gedeutet werden[4], ist aber besser dem allgemeinen Gebrauch gemäß[5] = unter Anrufung des Namens des Herrn, durch die Kraft des Namens zu erklären.

Ist schon dadurch die Handlung der Presbyter als eine religiöse, im Vertrauen auf Gottes Verheißung und Schutz durch die von ihm bestimmten Vermittler zwischen Gott und der Gemeinde, nicht durch die Aerzte[6] oder charismatisch Begabten zu vollziehende dargestellt, so erhellt dieser Charakter noch klarer aus der Wirkung, welche der Handlung beigelegt wird. Das Gebet

---

[1] Φάρμακα ἔγχριστα. *Theocrit.*, Idyll. 11, 7. Vgl. Schanz, Commentar zu Marcus S. 221 Anm. 3. [2] Js. 1, 6. Jer. 8, 22. Luc. 10, 34.

[3] Matth. 10, 8. Luc. 4, 40. Apg. 19, 12.

[4] Apg. 10, 48. 1 Kor. 5, 4. 2 Theff. 3, 6.

[5] Luc. 10, 17. Apg. 3, 6; 4, 10; 16, 18. Vgl. Marc. 9, 38. Luc. 9, 49.

[6] Vgl. Eccli 38, 1 ff.

des Glaubens ist das im vollen Vertrauen auf Gottes Hilfe, unter Anrufung des Namens Jesu [1] verrichtete Gebet der Presbyter, ohne daß selbstverständlich das Mitgebet des Kranken und seiner Umgebung ausgeschlossen ist. Mit der Beziehung auf προσευξάσθωσαν (orent) muß aber dieses Gebet als ein mit der Salbung verbundenes, mit derselben zu einer Handlung vereinigtes Gebet erscheinen. Andernfalls wäre ja die vorausgehende Erwähnung der Salbung im Namen des Herrn in Verbindung mit der Aufforderung zum Gebet gegenstandslos. Aus der ausdrücklichen Rückbeziehung auf das Gebet folgt nur, daß in ihm die Hauptwirkung des ganzes Actes liegt, weil durch dasselbe die Beziehung auf die göttliche Hilfe und Macht ausgesprochen wird. Wenn Augustinus sagt: Was ist die Handauflegung anderes als das Gebet über den Pönitenten? so hat er gezeigt, wie Handlung und Gebet zu demselben religösen Zweck miteinander verbunden werden, aber durch das Gebet die Intention und Wirkung des Actes dargestellt wird [2]. Ein Wort des Glaubens, welches wirkt, nicht weil es gesprochen wird, sondern weil es geglaubt wird, nennt Augustinus das Wort, welches zum Element hinzukommend das Sacrament vollendet. Daher sind für die Handlung zwei äußere Zeichen, das Gebet und die Salbung, angegeben; aber dem ersten wird die Wirkung beigelegt, wodurch um so mehr die Meinung, als ob es sich um eine gewöhnliche oder um eine charismatische Heilung handle, zurückgewiesen wird.

Das σώζειν (salvare) im Gegensatz zu ἀσθενεῖν und mit Bezug auf καμνόντα (infirmum) kommt auch sonst = gesund machen vor [3]. κάμνειν = krank sein findet sich im Neuen Testament nur noch Hebr. 12, 3 im tropischen Sinne vom Unterliegen im Kampfe gegen die Verfolgungen. Bei den Klassikern bedeutet es sich abmühen, anstrengen, müde werden, niedersinken, krank sein (mit und ohne σῶμα). Auch hier sind also leibliche und geistige Krankheit gepaart und gleichzeitig der höhern Hilfe versichert. Dabei versteht es sich von selbst, daß die Heilung nur eintritt, wenn sie dem geistlichen Wohl zuträglich ist; denn die Heilige Schrift gebraucht häufig allgemeine Sätze, ohne die selbstverständlichen Bedingungen zu erwähnen, und will sie noch weniger ausschließen. Dieser Satz erhält durch die zweite Vershälfte eine nähere Erklärung: „Und der Herr wird ihn aufrichten", d. h. vom Krankenlager [4], er wird ihn durch sein Wort, seine Macht gesund machen. Das Gebet hat die Wirkung der Heilung durch den Willen Gottes, an den es in gläubigem Vertrauen gerichtet ist. Es wirkt aber zugleich auf das Gemüth des Kranken

---

[1] Joh. 14, 13. 14; 16, 23.

[2] C. a. Lapide bemerkt z. St. (S. 179), das von Paul V. anerkannte und herausgegebene Rituale romanum enthalte die Vorschrift, daß die Hand den Sinnen während der Salbung auferlegt werde. Possidius erzählt von Augustinus (vita c. 27), er habe die Kranken besucht, wenn er etwa gebeten wurde, „ut pro eis in praesenti Dominum rogaret eisque manus imponeret".

[3] Matth. 9, 22. Marc. 5, 23. Joh. 11, 12.

[4] Marc. 1, 31; 9, 27. Apg. 3, 7. Vgl. Marc. 16, 18. C. a. Lapide nimmt mit Hugo, Thomas u. a. salvabit körperlich und geistig, was dann durch das Folgende näher erklärt werde, insofern alleviabit (ἐγερεῖ) körperlich, remittentur (ἀφεθήσεται) geistig zu deuten sei. Doch nimmt er auch alleviabit vorwiegend geistig. Bellarmin a. a. O. III, 604: Mit salvabit inf. nenne Jacobus die körperliche Heilung, mit alleviabit die eine Art Sündenreste (Schwäche), mit remittentur die andere (Strafen).

ein, indem es ihm wieder Muth und Kraft verleiht. Diese Bedeutung hat ἐγείρειν an vielen Stellen der Heiligen Schrift, weil es zunächst analog dem griechischen Sprachgebrauch = auferwecken aus dem Schlafe[1], und übertragen = auferwecken aus dem geistigen Schlafe ist[2] und in Verbindung mit der Bedeutung auferwecken von den Todten auch die Erweckung zu geistlichem Leben in sich schließt (Röm. 5, 4). Die Vulgata übersetzt daher alleviabit = wird erleichtern, Innocenz I. suscitabit. Den bildlichen Zusammenhang zeigt auch ἰᾶσθαι V. 16, das, wie anderwärts, nur von geistiger Heilung zu verstehen ist.

Weil aber die Krankheit nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im einzelnen oft mit der Sünde zusammenhängt und durch diesen Zusammenhang den Geist des Menschen besonders afficirt, so fügt der Apostel bei, daß auch diese Quelle des Uebels von Gott durch das Gebet geheilt werde. „Und wenn er Sünden gethan hat, so wird ihm verziehen werden.“[3] Κἄν = und wenn, nicht = selbst sogar wenn. Eine Steigerung liegt insofern darin, daß die Sündenvergebung als eine höhere Machtentfaltung erscheint als die leibliche Heilung. Der Herr hat zwar formell das Verhältniß umgekehrt (Marc. 2, 9), aber nur in der polemischen Beweisführung gegen die Pharisäer. Da nach der Heiligen Schrift kein Mensch ohne Sünde ist und Jacobus 3, 2 selbst sagt, daß wir alle in vielem fehlen, so können bloß schwerere Sünden gemeint sein. Weil mit der Sünde Schuld und Strafe verbunden sind (2 Kor. 12, 21) und der Kranke in der Regel verhindert ist, die Buße zu vollführen, so ist damit auch der Nachlaß der Sündenstrafen verheißen. Die von Estius und anderen versuchte Deutung der hypothetischen Darstellung von einer allgemein bekannten Thatsache („und es sind ja alle in Sünden“) wird durch die Partikel κἄν nicht begünstigt. In den dafür citirten Stellen[4] steht εἰ, und 3 Kön. 8, 46 paßt noch weniger; dieses Kapitel ist vielmehr für ἐάν und ἄν sehr belehrend.

Indem der Erfolg der Sündenvergebung unter der Voraussetzung, daß Sünden vorhanden sind, als sicher dargestellt wird, ist der geistlichen Wirkung des Gebets ein unfehlbarer Erfolg beigelegt. Dieser bleibt auch bestehen, wenn die körperliche Genesung nicht eintritt; denn es versteht sich für den Apostel wie für die Gläubigen von selbst, daß das Gebet des Glaubens sich stets in Uebereinstimmung mit dem Willen des Vaters befindet, welcher vor allem das geistige Wohl seiner Kinder will und oft die leiblichen Leiden als Mittel zur Förderung des Seelenheiles benützt. Diese Beziehung auf das Seelenheil und der ganze feierliche Vorgang zeigen auch, daß es sich nicht um jede beliebige, sondern nur um schwerere Krankheiten handeln kann, in welchen der Mensch ganz besonders die geistige Unterstützung nöthig hat. In der vorausgehenden Verweisung auf die Parusie könnte man sogar eine Andeutung von der Todesgefahr für die Kranken erblicken. Aber auch ἀσθενεῖν wird in der Heiligen Schrift öfter von schwerer Krankheit gebraucht. Vom Sohn des Königlichen wird gesagt, daß er krank war, denn „er wollte sterben“ (Joh.

---

[1] Apg. 12, 7; passiv Matth. 25, 7. Marc. 4, 27.
[2] Eph. 5, 14. Röm. 13, 11. διεγείρειν 2 Petr. 3, 1.
[3] Vulg.: Et si in peccatis sit, remittentur ei.
[4] Jac. 1, 5. 2 Theß. 1, 6. Mal. 1, 6.

4, 46 f.). Die Schwestern des Lazarus haben auch nicht wegen einer leichten Krankheit an den Herrn geschickt (11, 1—3. 6)[1].

Marc. 6, 13 wurde im Alterthum selten auf die letzte Oelung bezogen. Victor von Antiochien verbindet diese Anordnung mit Jac. 5, 14 und schreibt dieser Salbung körperliche und geistige Heilkraft zu. Die Griechen folgten ihm, von den Lateinern Beda, Nic. von Lyra, Erasmus, Maldonat[2], Fr. Lucas. Thomas und andere Scholastiker verwenden die Stelle ausdrücklich für die letzte Oelung, bleiben aber bei der vorläufigen Einsetzung stehen. Hierfür entscheidet sich auch das Tridentinum[3]. Von einer Spendung des Sacramentes vor der Geistessendung kann keine Rede sein[4]. Cajetan will umgekehrt die Jacobusstelle nach Marcus von der wunderbaren Heilung der Kranken erklären, denn bei der Aussendung seien die Apostel noch nicht Priester gewesen.

Für die Tradition spricht vor allem die Thatsache, daß die Krankenölung bei den Griechen und allen schismatischen Secten, mit Ausnahme der Nestorianer und Armenier[5], gespendet wird. Bei den vornicänischen Vätern wird dies Sacrament nicht erwähnt, was wohl damit zusammenhängen mag, daß es, weil es sich in der Regel an das Sacrament der Buße anschloß, wegen der damit verbundenen Sündenvergebung als eine Ergänzung des Bußsacramentes angesehen wurde[6]. Die Griechen verbinden heute noch die Oelung als Vollendung der Buße mit dieser und spenden beide vor der Communion. Erst im 16. Jahrhundert stellte man regelmäßig den Empfang der Wegzehrung dem der Oelung voran[7]. Je tiefer die Buße ging, desto weniger nothwendig erschien die Oelung. Nach Origenes wird in der Buße auch das erfüllt, was der Apostel Jacobus sagt: „Wenn jemand krank ist unter euch, so rufe er die Presbyter der Kirche, damit sie ihm die Hände auflegen (für ihn beten) und ihn salben mit Oel im Namen des Herrn u. s. w." „Jede Seele bedarf des Oeles der göttlichen Barmherzigkeit, und niemand kann aus dem gegenwärtigen Leben scheiden, wenn ihm nicht das Oel der himmlischen Barmherzigkeit zur Seite steht."

---

[1] Vgl. Apg. 9, 37. Phil. 2, 26 f. 2 Tim. 4, 20. Bei den Alten sind die κάμνοντες die Todten.

[2] Ad l. et q. 1 de sacr. extr. unctionis: Qui hic de sacramento extremae unctionis agi negat, ad tollendum omnino hoc sacramentum aut maligne, si haereticus, aut imprudenter, si catholicus, gradum facit.

[3] S. 14 de ext. unct. cap. 1: Apud Marcum insinuatum, per Iacobum apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac promulgatum.

[4] Cf. *Benedict. XIV.*, De syn. dioec. VIII, 1, 2: Consulto autem dixere Tridentini Patres eiusmodi fuisse sacramentum apud Marcum insinuatum; quamvis enim Marci 6, 12. 13 de apostolis a Christo ad praedicandum missis dicatur: Et exeuntes . . . ungebant oleo multos aegros et sanabant; secum tamen contendunt theologi, num talis unctio esset illa sacramentalis, de qua est sermo, an potius tantum adhibita ad restituendam corpoream sanitatem; quod posterius, non sine gravi fundamento, post Hugonem, Alensem, S. Bonaventuram aliosque antiquiores, opinantur Dom. Soto et Bellarminus.

[5] Schwane a. a. O. II, 1081. Hefele a. a. O. VI, 660.

[6] *Orig.*, In Lev. Hom. 2, 4. *Chrys.*, De sac. 3, 6. *Cyrill. Alex.*, De ador. et sp. et ver. VI, 472. Vgl. Langen a. a. O. S. 183.

[7] Nur einzelne, wie der Verfasser des Buches de visitatione infirmorum, unter den Werken des Augustinus, Cäsarius von Arles und Eligius von Noyon berichten von der später gewöhnlichen Aufeinanderfolge.

Von den Herakleoniten und Markosiern wird berichtet, daß sie die Sterbenden loskauften, indem sie auf ihre Häupter Oel und Wasser oder auch das Myron mit Wasser gemischt unter der gewöhnlichen Gebetsanrufung gossen, auf daß dieselben den oberen Herrschaften und Mächten unangreifbar und unsichtbar würden und so der innere Mensch derselben ungesehen hinüberstiege, indem die Leiber in der Schöpfung zurückgelassen wurden, die Seele aber vor dem Demiurgen erschien[1]. Da die Väter aber hierbei der letzten Oelung keine Erwähnung thun, so läßt sich daraus nur so viel entnehmen, daß eine Krankensalbung zum Zwecke des geistlichen Schutzes und der Hilfe im letzten Kampfe dem christlichen Alterthum nicht fremd war. Dafür spricht auch der Umstand, daß die charismatische Krankenheilung durch Oel nicht selten war[2]. Tertullian wirft den häretischen Frauen vor, daß sie lehren, taufen, exorcisiren und Kranke zu heilen vorgeben[3]. Wenn Hippolyt sagt, es gereiche dem Kranken zu großem Trost, daß er vom Vorsteher der Priester besucht werde — denn er genese nicht selten von dem Tode, wenn der Bischof zu ihm komme[4], zumal wenn er über ihn bete —, so darf man darin wenigstens eine Andeutung von der Krankenölung unter Gebet erkennen.

Von den nachnicänischen griechischen Vätern verbindet Chrysostomus ähnlich wie Origenes die Oelung mit der Buße als zweites Mittel zur Vergebung der Sünden. Gott, meint er, habe den Priestern nicht nur im Strafen, sondern auch im Wohlthun eine größere Gewalt verliehen als den leiblichen Eltern, und dies um so mehr, als sie sich auf das zukünftige Leben beziehe. Sie erzeugen den Menschen für das Jenseits und wehren dem leiblichen und geistigen Tod ab, indem sie nicht nur belehren und zurechtweisen, sondern auch durch Gebete unterstützen ... Und nicht nur wenn sie uns wiedergebären, sondern auch nachher haben sie die Gewalt, die Sünden nachzulassen. „Denn ist einer krank u. s. w.“ Cyrill von Alexandrien warnt vor bösen Künsten und vor der Anrufung der Dämonen bei Krankheiten. Der Christ soll, wenn ihn ein Leibesglied schmerzt, den Namen Sabaoth anrufen und Gott die Ehre geben oder sich des Ausspruchs der göttlich inspirirten Schrift erinnern (Jac. 5, 14). Der Commentar Victors zum Marcusevangelium berührt sich viel mit Cyrills Commentar zum Johannesevangelium, gehört aber jedenfalls in diese Zeit. Victor verbindet darin Marc. 6, 13 und Jac. 5, 14 und bemerkt, das Oel heilt die Krankheiten und bringt Licht und Freude hervor. Das zur Salbung verwendete Oel bezeichnet sowohl die Güte Gottes als auch die Heilung der Krankheit und die Erleuchtung des Herzens. Denn das Gebet thut alles, wie jeder weiß, und das Oel ist nichts anderes als das Zeichen dessen, was gewirkt wird[5].

Der Areopagite berichtet von einer Salbung der Entschlafenen durch den Hierarchen[6]. In der Form des Rathes, wie zunächst die Worte des Jacobus lauten, werden die Kranken öfter zum Empfang der Salbung ermahnt. Wird auch häufig als erster Zweck die körperliche Heilung angegeben, so geschieht dies doch mit Rücksicht auf den Zusammenhang der Krankheiten mit dem Sündenfall und wird die geistige Heilung und Stärkung nicht ausgeschlossen.

---

[1] *Iren.*, Adv. haer. I, 21, 5. [2] *Tert.*, Ad Scap. 4. [3] De praescr. 41.
[4] Can. 24. [5] Vgl. Langen a. a. O. S. 183 f. [6] De Hier. eccl. 7, 3, 8.

Die verschiedenen Bräuche und Mißbräuche, welche sich an die Verwendung des heiligen Oeles zu Krankenheilungen außerhalb des Sacramentes knüpften, schildert Isaak von Antiochien († c. 460). Er warnt vor Aberglauben und Zauberei und ermahnt die Gläubigen, nur das Oel des Gekreuzigten und die Bezeichnung vom Priester zu empfangen. „Wer ein Diener Christi und zu den Rechtgläubigen gehört, bringt die Kranken und Siechen zu dem heiligen Altar[1], untersteht sich aber nicht, selbst Oel zu bereiten, um nicht als Verächter der Sühnungsstätte zu erscheinen; sondern da, wo ein Priester dem Volke vorsteht, hält er die Anordnungen des Rechts ein."[2]

Für die abendländische Kirche ist das erste klare Zeugniß der Brief Innocenz' I. an Decentius. Auf eine Anfrage dieses Bischofes von Gubbio antwortet der Papst: „Ohne Zweifel muß dies (Jac. 5, 14) von den gläubigen Kranken genommen oder verstanden werden, welche mit dem heiligen Oele des Chrisam gesalbt werden können, welches vom Bischof bereitetet ist, und dessen sich nicht bloß die Priester, sondern auch alle Christen für ihr oder der Ihrigen Bedürfniß zum Salben bedienen können." Daß er unter letzterem den Empfang des Sacramentes oder die private Anwendung der Salbung zu körperlicher Heilung meint, geht aus dem Folgenden hervor, wo Innocenz den Zweifel, ob auch die Bischöfe, nicht bloß die Priester, das Sacrament spenden können, zurückweist. Den Priestern sei es zugesprochen, weil die Bischöfe, welche durch andere Verrichtungen gehindert seien, nicht zu allen Kranken gehen können. Wenn übrigens ein Bischof im Stande sei oder es für angemessen halte, jemanden zu besuchen, zu segnen und mit dem Chrisam zu berühren, so könne er es ohne Bedenken thun, da ihm ja die Bereitung des Chrisam zustehe. Den Büßenden nämlich kann dieses (heilige Oel) nicht aufgegossen werden, weil es zu den Sacramenten gehört. Denn wie könnte denen, welchen die übrigen Sacramente verweigert werden, eines zugestanden werden? Dies gilt aber nur bei ungefährlichen Krankheiten, denn für den Fall der Todesgefahr hat Innocenz angeordnet: „Ist aber einer in eine Krankheit gefallen und der Verzweiflung preisgegeben, so soll man ihm vor der Osterzeit die Lossprechung gewähren, damit er nicht ohne Communion aus dieser Welt scheide."[3]

Diese Anweisung setzt einen allgemeinen Gebrauch des Sacramentes der letzten Oelung voraus. Wenn daher die folgenden Lateiner dieselbe durchaus bestätigen, so sind sie nicht alle von Innocenz „abhängig", sondern bezeugen die allgemeine Praxis der Kirche. Wäre diese nicht vorhanden gewesen, so hätte sie Innocenz nicht ordnen, aber auch nicht schaffen können; denn in Dingen, welche so innig mit dem christlichen Leben verknüpft sind, reicht auch ein päpstlicher Brief nicht aus. Auch die Anfrage des Decentius setzt eine solche Uebung voraus. Unter den Späteren ist Cäsarius von Arles zu nennen, welcher die Gesundheit des Körpers wie die Reinheit der Seele durch die

[1] In der lateinischen Kirche wurde die Oelung ausnahmsweise in der Kirche gespendet, in der griechischen Kirche gewöhnlich, besonders am Gründonnerstag.

[2] Belehrungen über den Teufel. Bickell, Ausgew. Gedichte der syrischen Kirchenväter. 1872. S. 153 f.

[3] Tournely a. a. O. S. 390 meint, hieraus lasse sich der Gebrauch, den zum Tode Verurtheilten die letzte Oelung zu verweigern, erklären, weil sie sich einer öffentlichen Buße unterziehen mußten.

Oelung wieder hergestellt sein läßt[1]. Ganz zweifellos wird die letzte Oelung im Sacramentar Gregors des Großen als ein Sacrament dargestellt, denn es wird nicht nur die Weihe des Krankenöles am Gründonnerstag erwähnt, sondern auch unter den Wirkungen der Oelung die Vergebung der Sünden, die Stärkung im Todeskampf oder die Heilung von der Krankheit genannt. Als äußeres Zeichen gibt er die Salbung an den einzelnen Sinnesorganen in Form eines Kreuzes an[2]. Im Sacramentar des Gelasius heißt es bei der Weihe des Krankenöles am Gründonnerstag: „Und der heilige Segen komme über jeden, der salbt, kostet, berührt das Schutzmittel des Leibes, der Seele und des Geistes zur Entfernung aller Schmerzen, jeder Krankheit, jeder Schwäche des Geistes und des Körpers.“ [3]

Seit dieser Zeit ist die letzte Oelung allgemein als ein Sacrament bekannt und anerkannt. In den Bußordnungen des achten und neunten Jahrhunderts[4] wie von den Concilien[5] wird sie als Sacrament bezeichnet. Die Synode von Pavia (850) ordnete an, die Kranken zum Empfang der heiligen Oelung zu ermahnen; sie dürfe aber nur dem ertheilt werden, welcher mit der Kirche reconciliirt sei und die Communion empfangen habe. Wenn sich diese Verordnungen an den Wortlaut des Briefes von Innocenz I. anschließen, so beweist dies nicht, daß dieser Canon die einzige Quelle für das Sacrament der Oelung sei, sondern entspricht dem bekannten Verfahren der Kirche, die alten Canones der Kirchenordnung zu Grund zu legen. Ein Beweis, „daß das Aufkommen dieses Gebrauches in der Bestimmung des Innocenz allein seinen Grund und seine Stütze hatte“ [6], ist darin um so weniger zu erkennen, als sich der Canon auch auf das Verhalten gegenüber den Pönitenten bezieht. Daß die Oelung „in der Regel mit der öffentlichen Buße im Zusammenhang stand und daher, wie es scheint, auch nur bei solchen für nothwendig gehalten wurde, welche sich schwerer Vergehen schuldig gemacht hatten“, wird ja gerade durch den Canon des Innocenz widerlegt, da die Oelung an Pönitenten als Ausnahme erscheint. Nur mit Bezug auf diese Ausnahme kann also das sacramentum infirmorum ein sacramentum publicae paenitentiae genannt worden sein[7]. Darauf weist auch die bei denselben Autoren besprochene Frage über die Buße hin. Wenn vorwiegend die körperliche Heilung hervorgehoben wird, so erklärt sich dies aus dem Text des Jacobusbriefes, schließt aber die geistige Heilung nicht aus. Hugo von St. Victor sagt denn auch, das Sacrament sei zu einem doppelten Zweck eingesetzt worden, zur Nachlassung der Sünden und zur Erleichterung der körperlichen Krankheiten. Wer die Oelung gläubig und fromm empfange, verdiene durch sie körperliche und geistige Erleichterung und Tröstung, wenn ihm beides zuträglich sei. Wenn ihm die leibliche Genesung nicht zum Nutzen gereiche, so empfange er doch die Gesundheit der Seele[8]. Letztere nennt er an der zweiten Stelle allein.

[1] Serm. 265, 3; 279, 5. [2] Opp. III, 235 sq. [3] 1, 40.

[4] Die Citate bei Hahn a. a. O. S. 97.

[5] Chalons 813 Can. 48. Aachen 836. Worms 868. Mainz 847.

[6] Hahn a. a. O. S. 97.

[7] *Goffridus* (Abbas Vindocinensis [† 1132]), Ep. II, 20 (Magna Bibl. tom. XV. Paris 1654. p. 506): Quam (sc. unctionem) non esse repetendam sicut nec baptismum testatur Augustinus (Ep. 153), testatur Ambrosius (De paen. 2, 6, 40).

[8] De sacr. II, 15, 2. Summa Sent. tr. 6, 15.

Hugo bemerkt an beiden Stellen, das Sacrament sei von den Aposteln eingesetzt. Der Lombarde schließt sich ihm fast wörtlich an[1]. Auch Alexander von Hales ist noch dieser Ansicht hinsichtlich der Firmung und der letzten Oelung. Er begründet sie mit den Worten: „quae non dicuntur esse tantae efficaciae“[2]. Bonaventura hat in betreff beider Sacramente auf die Beziehung derselben zu Christus, welcher sie „insinuando et initiando“ eingesetzt habe, hingewiesen[3]. Diese Initiatio geschah für diejenigen Sacramente, in welchen die Gnade des Heiligen Geistes durch Joh. 7, 39 bezeichnet wird. Nachher wurden sie durch den Heiligen Geist eingesetzt[4]. Der hl. Thomas weist mit Albertus diese Meinung einiger Theologen zurück, weil Christus, wie er vor seinem Leiden die volle Sendung des Heiligen Geistes versprach, so auch diese Sacramente einsetzen konnte. Deshalb sei mit anderen zu sagen, Christus habe alle Sacramente selbst eingesetzt, aber einige habe er auch selbst promulgirt, weil sie dem Glauben größere Schwierigkeiten bereiten, für andere aber die Promulgation den Aposteln überlassen, wie bei der letzten Oelung und Firmung. Diese Ansicht sei auch deshalb wahrscheinlicher, weil die Sacramente zu den Fundamenten des Gesetzes gehören, so daß ihre Einsetzung Sache des Gesetzgebers sei[5], und weil sie eine Wirksamkeit haben, welche ihnen nur von seiten Gottes einwohnen könne. Die Apostel haben diese Sacramente nicht erwähnt, weil sie nur das für das Heil und die kirchliche Ordnung Nothwendige berichten. Doch geschehe Marc. 6, 13 der Salbung mit Oel Erwähnung.

Eugen IV. citirt Jac. 5, 14 für das Sacrament der letzten Oelung. Wiclif bestritt den sacramentalen Charakter der Krankenölung, weil Christus und die Apostel nicht davon gesprochen haben. Luther und die übrigen Reformatoren verwarfen das Sacrament, weil der Jacobusbrief unecht sei, und wenn er echt wäre, ein Apostel kein Sacrament einsetzen könnte. Jacobus spreche aber bloß von der damals gewöhnlichen Salbung zur Heilung körperlicher Krankheiten. Während Wiclif diese Salbung als rein natürliche betrachtete, Melanchthon zum Theil für natürlich, zum Theil für übernatürlich hielt, bezeichneten Luther, Calvin u. a. dieselbe als eine wunderbare auf Grund einer göttlichen Gabe, wie beim Fischteich, der mit Speichel vermischten Erde, dem Wasser des Teiches Siloa u. a. Das Tridentinum stellte demgegenüber im Anschluß an Thomas die kirchliche Lehre fest. Es verbindet die Lehre von der letzten Oelung mit der Lehre von der Buße, weil dieses Sacrament von den Vätern nicht bloß als Vollendung der Buße, sondern auch des ganzen christlichen Lebens, das eine fortwährende Buße sein soll, betrachtet worden ist. Diese heilige Krankenölung sei als ein wahres und eigentliches Sacrament des Neuen Bundes von Christus eingesetzt, bei Marcus insinuirt, durch Jacobus empfohlen und promulgirt worden[6].

---

[1] Sent. IV. D. 23, 3: Hoc sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur. Ebenso Roland (Gietl a. a. O. S. 262).

[2] De sacr. q. 5. m. 2. a. 1. Aehnlich Wilhelm von Cohors, Berthold Pirstinger, Eck. Vgl. Hahn a. a. O. S. 169.

[3] Brevil. 6, 4. [4] Sent. IV, D. 23. a. 1. q. 2.

[5] Suppl. 29, 3. *Scotus*, Sent. IV. D. 23, 1 ad 1. Durandus, Biel.

[6] S. 14 de extr. unct. cap. 1. can. 1.

§ 47.

Das äußere Zeichen.

Als Materie (materia remota) gilt das vom Bischof consecrirte Olivenöl. Dasselbe wird im Unterschied vom oleum catechumenorum bei der Taufe oleum infirmorum genannt und in der Regel am Gründonnerstag geweiht. Diese Materie folgt schon aus dem Jacobusbrief, weil man im Morgenland unter Oel nur Olivenöl verstand. Die Gewohnheit der griechischen (constantinopolitanischen) Kirche, unter das Krankenöl, wahrscheinlich mit Rücksicht auf Luc. 10, 34, etwas Wein zu mischen, ist jüngern Ursprungs. Weil früher das Oel öfter Chrisma genannt wurde, so glaubt Suarez, es sei dieses manchmal als Materie gebraucht worden. Deshalb würde die Beimischung einer andern Flüssigkeit die Oelung nicht ungiltig machen. Auch andere finden diese Meinung nicht unwahrscheinlich [1].

Die Weihe des Oeles wird in der Heiligen Schrift nicht erwähnt, denn der Beisatz „im Namen des Herrn" (Beda: Herr = Bischof) kann nur gekünstelt darauf bezogen werden. Sie entspricht aber ebenso der Gewohnheit der alten Christen, alles, was Gott dem Menschen zu seinem Wohl beschieden hat, mit Danksagung und Segen zu genießen, als auch der alten Cultpraxis der Kirche, die für den heiligen Dienst bestimmten Gegenstände, besonders die für die Gnadenmittel nöthigen Elemente, durch die Weihe aus dem profanen Gebiete auszusondern und für die heiligen Handlungen zuzubereiten. Von einer Segnung des Oeles überhaupt und namentlich des Oeles für die Taufe redet schon der hl. Cyprian [2]. Cyrill von Jerusalem [3] vergleicht die Weihe des heiligen Oeles (ἅγιον μύρον) mit der Consecration in der Eucharistie, so daß es nach der Epiklese nicht mehr gewöhnliche Salbe, sondern Gabe Christi und des Heiligen Geistes, durch die Gegenwart seiner Gottheit wirksam geworden, sei. Basilius führt die Segnung des heiligen Salböles auf apostolische Tradition zurück [4]. In den Apostolischen Constitutionen findet sich ein Formular für die miteinander verbundenen Weihen des Wassers und des Oeles [5]. Darin wird Gott gebeten, er möge dem Wasser und Oel die Kraft verleihen, die Gesundheit zu bewirken, die Krankheiten zu vertreiben, die Dämonen in die Flucht zu schlagen und jede Nachstellung zu verfolgen. Die Weihe wurde vom Bischof vorgenommen oder, wenn derselbe nicht zugegen war, vom Priester unter Assistenz des Diakonen unmittelbar vor der Spendung des Sacramentes. Dieser Gebrauch wurde auch auf die specielle Weihe des Krankenöles übertragen, doch wurde dieselbe, wegen des Plurals von Presbytern bei Jacobus, von mehreren (sieben) Priestern vollzogen. Zwar findet in der griechischen Kirche auch eine Oelweihe am Gründonnerstag durch den Bischof statt, aber dieselbe gilt nur dem Oel, welches alsbald zur Salbung derer, die zur Communion kommen, verwendet wird.

Der hl. Augustinus weist auf diese Weihe hin, wenn er die allgemeine Gewohnheit der Kirche, alles mit dem Kreuzeszeichen zu bezeichnen, darauf an-

---

[1] Disp. 40 S. 1, 10. Perrone a. a. O. IX, 18 Anm. 5. [2] Ep. 70, 2.
[3] Cat. myst. 3, 3. Cf. *Greg. Nyss.*, Or. in Epiph.
[4] De Spir. s. c. 27. [5] 8, 29.

wendet[1]. Namentlich von der Weihe des Krankenöles spricht Innocenz I. in dem erwähnten Briefe, indem er die Zubereitung des heiligen Oeles, des Chrisam, dem Bischofe zuerkennt. Ebenso schildert Leo I. die Folgen der Streitigkeiten in der alexandrinischen Kirche mit den Worten: „Es ist ja offenbar, daß durch das so grausame und wahnsinnige Wüthen alles Licht der himmlischen Geheimnisse daselbst erloschen ist. Unterbrochen ist die Darbringung des Opfers, zu Ende ist die Heiligung des Chrisma, und entwichen sind alle Geheimnisse den vatermörderischen Händen der Gottlosen.“[2] In den Sacramentarien des Gelasius und Gregor wird der Oelweihe am Gründonnerstage gedacht. Zwar wird auch hier regelmäßig das Wort Chrisam gebraucht, aber dies war im Alterthum der allgemeine Ausdruck für die Salbung mit Oel. Später unterschied man allerdings genauer. So sagt Amalarius von Metz († 857), das Oel werde durch die Weihe der Priester in ein Sacrament verwandelt[3]. Eine Synode von Arras (1025) zählt zu den Sacramenten auch das geweihte Oel, mit welchem die Kranken und Katechumenen gesalbt werden. Hugo sagt von der unctio infirmorum, sie werde oleo consecrato per episcopum vollzogen, bezeichnet aber nicht diese consecratio, sondern die inunctio als Sacrament[4]. Der Lombarde hat diese Ansicht zur allgemeinen Lehre erhoben. Bonaventura bemerkt ausdrücklich, daß zur Integrität des Sacramentes einfaches, aber consecrirtes Oel gehöre[5]. Die Frage, ob das Sacrament in dem consecrirten Oel oder in der Salbung liege, entscheidet er in letzterem Sinne, indem er den Unterschied zur Eucharistie hervorhebt[6].

Als Grund für die Nothwendigkeit der Consecration oder Sanctification der Materie gibt Bonaventura an, daß Christus, welcher die Sacramente aus sich benediciren konnte, dieses Sacrament nicht selbst eingesetzt habe, sondern der Heilige Geist durch die Apostel, welche nicht heiligen konnten. Thomas findet den Grund darin, daß Christus dieses Sacrament oder überhaupt eine körperliche Salbung nicht selbst angewandt habe, dieses Sacrament die plenitudo gratiae mittheile, insofern es nicht bloß die Schuld, sondern auch die Reste der Schuld und die Krankheit des Körpers wegnehme, und endlich, daß die Heilung des Körpers nicht aus der natürlichen Beschaffenheit der Materie erfolge, so daß diese Wirksamkeit durch die Sanctification mitgetheilt werden müsse[7]. Die Weihe durch den Bischof begründet er mit der geordneten Wirksamkeit der Sacramente, welche von Christus auf den Spender herabsteige, und zwar durch den höhern auf den niedern. Den Einwand aus der Parallele mit der Eucharistie für den Consecrirenden weist er durch die Unterscheidung zwischen dem wahren Leib Christi, über welchen das Priesterthum, und dem mystischen Leib (der Kirche), über welchen die Hierarchie Gewalt habe, zurück. Scotus findet die Weihe für nothwendig, damit die Materie geeignet sei[8],

---

[1] In Ioann. tr. 118, 5: Quod signum (crucis) nisi adhibeatur sive frontibus credentium, sive ipsi aquae ex qua regenerantur, sive oleo quo chrismate unguntur, sive sacrificio, quo aluntur, nihil eorum rite perficitur . . . in celebratione sacramentorum eius bonum nobis omne signatur.

[2] Ep. 156, 5.

[3] De eccl. off. 1, 12: (Oleum pro infirmis) quando a populis offertur, simplex liquor est, per benedictionem sacerdotum transfertur in sacramentum.

[4] Summ. 6, 15. [5] Brev. 6, 11. [6] Sent. IV, D. 23. a. 1. q. 3 ad 5.

[7] Suppl. q. 29. a. 5. 6. [8] Sent. IV, D. 23, 1, 2.

wie bei allen Sacramenten, welche nicht, wie die Taufe, ein vom Leib Christi selbst berührtes Element zur Materie haben.

Eugen IV. wiederhoit die Erklärung des hl. Thomas: cuius (extremae unctionis) materia est oleum olivae per episcopum benedictum[1]. Dasselbe bemerkt das Tridentinum. Ob die Weihe zur Giltigkeit oder zur Erlaubtheit des Sacramentes gehöre, ist aber damit nicht entschieden, obwohl die Form des Ausdrucks für die unbedingte Nothwendigkeit spricht; denn der Zusatz konnte auch eine beiläufige Bemerkung disciplinärer Art sein, was namentlich bei der Instruction Eugens zutrifft. Die Anerkennung der griechischen Oelung wäre sonst nicht möglich. Doch neigen die Dogmatiker wegen der strengen kirchlichen Vorschrift der Annahme zu, daß die bischöfliche Weihe zum Wesen des Sacramentes gehöre[2]. Paul V. hat 1611 die These, daß dieses Sacrament mit Oel ohne bischöfliche Consecration giltig gespendet werden könne, als verwegen nnd dem Irrthum zunächst kommend verworfen; Gregor XVI. (1842) hat das Urtheil bestätigt[3] und auch für den Nothfall die Benediction durch den Pfarrer für die Giltigkeit des Sacramentes als ungenügend bezeichnet. Für den Fall, daß das geweihte Oel zur Neige geht und kein anderes zu erhalten ist, kann ungeweihtes Oel beigemischt werden[4]. Doch soll der Zusatz die Quantität des geweihten Oeles nicht überschreiten.

Die nächste Materie oder die Salbung wurde zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Theilen des Körpers vorgenommen. Isaak von Antiochien fordert die Gläubigen auf, sich nur vom Priester das Oel und die Bezeichnung spenden zu lassen. „Laß nicht albernerweise die Hand jedes beliebigen Menschen über deine Glieder Gewalt erhalten.“[5] Die Griechen salben Stirne, Kinn, Wangen, Brust, Hände und Füße. Im Sacramentar Gregors heißt es: „Die Oelung soll ertheilt werden am Halse und am Gaumen; zwischen den Schultern und auf der Brust oder wo der Schmerz des Kranken am größten ist. Viele Priester salben aber außerdem noch an den fünf Sinnen, was sie thun mögen, damit, wenn den fünf Sinnen des Geistes und Körpers eine Makel anklebt, sie durch dieses göttliche Heilmittel geheilt werde.“[6] Doch erfahren wir auch aus den Sacramentarien und aus dem Leben des hl. Eugendus[7], daß auch die Salbung nur eines Theiles, der Brust oder des Kopfes, im Gebrauch war. Hugo spricht einfach von der inunctio s. unctio membrorum und bemerkt, das Oel heile die schmerzenden Glieder. Bonaventura betrachtet die Salbung an sieben bestimmten Körpertheilen, an den Augen, Ohren, der Nase, den Lippen, Händen, Füßen und Lenden, als äußeres

---

[1] Pro Armen. *Denz.* l. c. n. 595. *Thom.*, Opusc. 4 (7). Paris. XXVII, 181. Trid. S. 14. cap. 1.

[2] Bellarm. (III, 604): de essentia. Ebenso Suarez. Perrone (IX, 14): probabilius. Oswald (a. a. O. II, 294) ist für die mildere Ansicht; die wissenschaftliche Nothwendigkeit folge aber aus der Verbindung des Sacramentale mit dem Sacrament. Benedikt XIV. empfiehlt den Mittelweg, daß eine Benediction nothwendig sei, aber auch die vom Priester vollzogene genüge, wie der vom Abendland, namentlich von Clemens VIII. anerkannte griechische Ritus beweise (De syn. dioec. VIII, 1, 4).

[3] *Denz.* l. c. n. 1494 sq.

[4] *Thom.*, Opusc. 65. Tournely a. a. O. S. 395. Benger, Pastoraltheol. II, 139.

[5] Bickell a. a. O. S. 153. [6] Opp. III, 235 sq.

[7] *Mabill.*, Acta Sanct. O. S. B. I, 576. Kirchen-Lexikon 2. Aufl. IV, 964.

Zeichen; doch constituiren die einzelnen Salbungen nicht für sich je ein Sacrament, sondern alle zusammen, weil in ihnen ein Zweck verfolgt wird[1]. Thomas erklärt die allgemein übliche Salbung an den fünf Sinnen aus der Beziehung derselben zur Sünde. Wie die Principien unserer Thätigkeit, so sind auch die Principien der Sünde dreifacher Art, die vis cognoscitiva, appetitiva, motiva. Da unsere Erkenntniß von den Sinnen ausgeht, so werden die fünf Stellen der Sinne gesalbt, und weil das erste Princip der menschlichen Thätigkeit das Erkenntnißprincip ist, so wird die Salbung an den fünf Sinnen von allen beobachtet und gehört gleichsam zur Nothwendigkeit des Sacramentes[2]. Die Salbung an den Lenden wird von einigen vorgenommen, weil dort die Concupiscenz hauptsächlich ihre Kraft hat. Bei den Verstümmelten sind die Salbungen an den zunächst liegenden Organen vorzunehmen. Duns Scotus redet von 12 Salbungen[3], indem er die Doppelglieder je doppelt zählt.

Eugen IV. und das Rituale romanum schreiben die sieben Salbungen nach Thomas vor. Der römische Katechismus nennt die Glieder der fünf Sinne und sagt, diesen Ritus halte die Gesammtkirche fest und er entspreche der Natur dieses Sacramentes am besten, denn es sei eine Art Heilmittel. Doch fügt er bei, daß auch die Lenden und die Füße gesalbt werden[4]. Indes ist damit nicht entschieden, ob alle Salbungen zur Giltigkeit des Sacramentes nothwendig seien. Im Gegensatz zu den älteren Scholastikern (Bonav., Rich., Palud., Soto, Bell., Gregor v. Val. u. a.) sind die meisten Theologen mit Recht der Ansicht, daß im Falle der Noth auch eine einzige Salbung genüge. Denn ist auch bei der Salbung für Heilzwecke ein größerer Theil des Körpers zu berücksichtigen und haben die Alten selbst bei der Taufe aus symbolischen Gründen den ganzen Leib gesalbt, so ist doch bei der Oelung der Heilzweck von untergeordneter Bedeutung, und da er durch charismatische Salbung erzielt wird, so ist die Wirkung unabhängig von der Zahl der gesalbten Körpertheile. Den stärksten Beweis (validissimum fundamentum) für die zweite Ansicht findet Benedikt XIV. in der verschiedenen Praxis, welche nach Albert zu seiner Zeit geherrscht habe[5]. Eine solche Verschiedenheit in der Zahl der Salbungen wäre nicht der Willkür der einzelnen Kirchen überlassen worden, wenn die Giltigkeit des Sacramentes eine bestimmte Anzahl erfordern würde. Einen noch schlagendern Beweis hierfür bieten die neueren Ritualien der einzelnen Kirchen, welche eine einzige Salbung gestatten, wenn nicht mehrere vorgenommen werden können[6]. Doch wird empfohlen, daß man die einmalige Salbung im Nothfalle nur bedingungsweise anwenden, und falls der Kranke noch länger lebt, die Salbungen an den einzelnen Sinnen nachholen soll[7]. Alle Theologen stimmen darin überein, daß die Salbungen an den Lenden

---

[1] Brev. 6, 11. Sent. IV. D. 23. a. 1. q. 4 ad 3.

[2] Suppl. 32, 6. 7. Cf. Opusc. 4 (7), XXVII, 181: Qui (infirmi) debent inungi in locis quinque sensuum, vid. in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum. Quidam autem inungunt in renibus propter delectationem quae in renibus viget.

[3] Sent. IV. D. 23, 1, 2. [4] De extr. unct. c. 12.

[5] Sent. IV. D. 23. a. 16: Diversarum ecclesiarum et ordinum diversus est usus, quia in quibusdam ecclesiis unguntur loca plura et in quibusdam pauciora.

[6] De syn. dioec. VIII, 3. [7] Benger a. a. O. II, 635.

und Füßen beim weiblichen Geschlecht unterlassen werden sollen und auch beim männlichen unterlassen werden können.

Die Form der letzten Oelung bietet eine ähnliche Mannigfaltigkeit dar. Der Apostel nennt nur das Gebet. In welcher Form im Alterthum dieses Gebet verrichtet wurde, wissen wir nicht. Auch die späteren Angaben lauten verschieden und sind schwer zu bestimmen, weil das Gebet bei der Weihe und Salbung zu unterscheiden ist. Die alten Schriftsteller setzten den Ritus bei den Gläubigen als bekannt voraus, und für die Nichtgläubigen war eine Erklärung unnöthig und durch die Arcandisciplin verboten. Bei Innocenz I. könnte man am ehesten eine nähere Angabe erwarten. Allein die Anfrage des Bischofs scheint sich nicht auf das Gebet erstreckt zu haben. Innocenz bemerkt ausdrücklich, er wolle die Worte mündlich mittheilen[1]. Aeltere Ritualien, wie z. B. das ambrosianische[2], enthalten nur indicative Formeln. In der Zeit nach Gregor I. finden sich zwei Spendungsformeln, die in den alten Ritualien vorherrschende indicative und die deprecative, welche von Gregor herstammen soll. Die Sacramentarien und Ritualien verbinden damit besondere Gebete. Diese sind in der griechischen Kirche, welche stets nur eine deprecative Form hatte, sehr ausgedehnt und werden bei jeder einzelnen Salbung wiederholt[3]. Albert M. sagt, er habe die ältesten Ritualbücher Deutschlands durchgemustert und in denselben für die letzte Oelung eine rein indicative Form gefunden[4]. Bonaventura verlangt eine vocalis expressio orationum. Weil der sterbliche Mensch über das Heil durch Nachlassung der Sünden keine Gewalt habe[5], so werde „oratio et forma vocalis per verbum deprecativum ad impetrandum gratiae donum“ ausgedrückt. Die indicative Form, welche die Handlung und Intention ausdrückt, gehöre nicht zur Nothwendigkeit, sondern zur Angemessenheit des Sacraments. Sie werde in einigen Kirchen beobachtet, aber nicht in der römischen, welche am meisten das vermeide, was Veranlassung zu Irrwegen geben könnte. Die deprecative Form sei nothwendig und finde sich in allen Kirchen. Weil aber diese nur eine oratio fidei sei, so sei nicht im Wortlaut, sondern nur im Sinn eine Einförmigkeit erforderlich.

Der hl. Thomas weist zunächst mit Berufung auf Jacobus, dem das Gebet die Hauptsache sei, und auf den Magister, der für jedes Sacrament res et verba fordere, die Meinung zurück, als ob bei der Oelung keine Form nothwendig sei. Sodann entscheidet er sich für die deprecative Form, weil dieses Sacrament keine Wirkung habe, welche immer aus der Thätigkeit des

---

[1] Cap. 13: Verba dicere non possum, ne magis prodere videar, quam ad consultationem respondere.

[2] Ungo te oleo sanctificato in nomine Patris etc., ut more militis uncti praeparatus ad certamen, aereas possis superare potestates. Die Sacramentarien haben nach einem längern Gebet die Anweisung: In omnibus ergo his membris (sensuum) crucem faciant de oleo sacrato dicentes: In nomine P. etc. Schwane a. a. O. II, 1080 Anm. 4.

[3] Vgl. ein Muster im Kirchen-Lex. 1. Aufl. VII, 720.

[4] Sent. IV. D. 23. a. 4.

[5] Sent. IV. D. 23. a. 1. q. 4: Quoniam in remissione culpae sacerdos non se habet nisi per modum deprecantis, unde et in absolutione sua utitur oratione deprecativa. Brev. 6, 11.

Spenders folge[1]. Auch er betrachtet die in einzelnen Kirchen übliche indicative Form nur als dispositive, nicht als eigentliche Form. Als giltige Form gibt er die noch übliche an[2]. Durandus, Paludanus u. a. halten mit Rücksicht auf den ambrosianischen Ritus die indicative Form wenigstens für giltig; Suarez hält sie für ungiltig, wenn nicht etwas beigefügt werde, wodurch die Bitte angedeutet werde. Maldonat und Estius glauben, es sei überhaupt keine bestimmte Form vorgeschrieben, so daß nichts im Wege stehe, die Form desselben Sacramentes bald enuntiative, bald deprecative, bald optative zu recitiren. Eugen IV. schließt sich wieder dem hl. Thomas an. Ebenso das Tridentinum[3]. Der Katechismus schließt sich der Formel des Scotus näher an, bemerkt aber, daß die einzelnen Kirchen kleine Verschiedenheiten zeigen, wie remittat, parcat, sanat quidquid commisisti. Da aber dadurch keine Aenderung des Sinnes bewirkt werde, so sei die Form von allen ehrfurchtsvoll gewahrt.

§ 48.

Die Wirkungen des Sacraments der letzten Oelung.

Aus den Worten des hl. Jacobus lassen sich drei Wirkungen des Sacraments entnehmen: die körperliche und geistige Heilung und die Nachlassung der Sünden und ihrer Folgen. Dem entspricht es, daß zunächst die leibliche Heilung hervorgehoben wurde. Doch betonen Origenes und Chrysostomus, welche die Oelung als eine Ergänzung der Buße wie die Firmung als eine solche der Taufe betrachten, vor allem die Sündenvergebung. Die Berufung der Väter auf Jac. 5, 15 für das Bußsacrament beweist ebenso, daß man gerade hierin den Hauptzweck der letzten Oelung erkannte. Die Gewohnheit der Griechen, am Gründonnerstage alle, welche zur Communion kommen, auch zu salben, setzt voraus, daß ihnen die Sündenvergebung als die wesentliche Wirkung des Sacraments gilt. Die Oelung ist die Vollendung der Buße, auf welche die Communion folgt. Die jetzigen Griechen[4] stellen die leibliche Heilung in den Vordergrund. „Heile, o Gott, diesen deinen Diener von der leiblichen sowohl als geistlichen Schwäche, welche ihn befallen hat, und belebe ihn u. s. w."

Innocenz I. setzt dies voraus, wenn er sagt, daß sich mit dem vom Bischofe bereiteten Oele nicht bloß die Priester, sondern auch alle Christen für ihr oder der Ihrigen Bedürfniß zum Salben bedienen können. Indem er aber beifügt, daß den Büßenden dieses Oel nicht aufgegossen werden könne,

---

[1] Suppl. 29, 7. 8. Cf. Cat. rom. 7.

[2] Opusc. 4: Forma huius sacramenti est ista: Per istam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum. Et similiter in aliis. *Scotus,* Sent. IV. D. 23, 1. 2: Per istam . . . parcat . . . narium, linguae tactu vel huiusmodi vitio deliquisti.

[3] S. 14 cap. 1. Im ursprünglichen Entwurf ging voraus: Formam apostolus ostendit in oratione sacerdotis deprecatoria, quod huic sacramento peculiare est ac proprium, positam esse. *Theiner,* Acta I, 590.]

[4] Vgl. übrigens schon das Gebet der Apost. Constit. 8, 29.

weil es zu den Sacramenten gehöre, so deutet er klar an, daß die Krankenölung wie die anderen Sacramente eine Wirkung gegen die Sünden und Sündenstrafen habe. Isaak von Antiochien kämpft gegen die abergläubischen Mittel, welche die Weiber zur Heilung ihrer Kinder brauchten, und fordert die Gläubigen auf, die Kranken und Siechen zu dem heiligen Altare zu bringen und nicht sich selbst Oel zu bereiten, „um nicht als Verächter der Sühnestätte zu erscheinen". Hieraus ist ersichtlich, daß die charismatische und sacramentale Verwendung des heiligen Oeles noch nicht streng getrennt waren.

Im Abendland wurden leibliche und geistige Heilung nebeneinander genannt. Nach Cäsarius von Arles wird die Gesundheit des Körpers wie die Reinheit der Seele wieder hergestellt. Häufig werden Heilungen Kranker und Besessener durch Salbung mit heiligem Oele berichtet. Gregor von Tours erzählt, daß ein schwer Erkrankter durch die vom Bischof vorgenommene Salbung mit heiligem Oele wieder gesund gemacht worden sei[1]. Auch später noch, in den Sacramentarien, bei Beda u. a., wird die leibliche Heilung mit Vorliebe genannt; aber in der Regel zeigt die Verbindung mit den anderen Sacramenten, daß die geistige Wirkung als die Hauptsache gilt. Welchen Grund hätte sonst die Aufeinanderfolge: Buße, Oelung, Communion für Schwerkranke? Das zweite Concil von Aachen (836. Kap. 2, 5) verordnet, der Priester soll, falls ein Angehöriger der Kirche sündige, für dessen Besserung sorgen und darauf sehen, daß er nicht ohne Beicht, Oelung und Communion sterbe[2]. Paschasius Radbertus erzählt in der Lebensbeschreibung des hl. Adelhard, daß man den heiligen Bischof gefragt habe, ob er die Oelung wünsche. Dazu bemerkt der Biograph: „obschon wir wußten, daß er von den Makeln der Sünde nicht zurückgehalten wurde"[3]. Die Scholastiker nahmen eine doppelte Wirkung an, stellten aber regelmäßig die Sündennachlassung voran[4]. Hugo bezeichnet einfach als res sacramenti die Nachlassung der Sünden, welche durch die innere Salbung verliehen wird[5]. An einer andern Stelle[6] nennt er noch die Erleichterung der körperlichen Krankheit. Er bemerkt auch bereits, daß der Kranke ohne Zweifel an Körper und Seele Erleichterung und Trost zu erhalten verdiene, „si tamen expedit, ut in utroque allevietur". Wenn die leibliche Heilung ihm nicht zum Vortheil sei, so erlange er durch den Empfang dieser Oelung ohne Zweifel die Gesundheit und Erleichterung der Seele. Der Lombarde folgt ihm fast wörtlich. „Prius anima curatur, postea corpus sanatur."[7]

Eine nähere Bezeichnung der Sünden ist noch nicht gegeben. Bonaventura gibt sie, indem er aus der Verbindung der Oelung mit der Buße die Consequenz zieht. Zuerst führt er die Gründe an, aus welchen als principaler Zweck die körperliche Heilung angenommen wurde. Es sind: Jac. 5, 15;

[1] Hist. Franc. 1, 41 (46). [2] Umgekehrt die Synode von Pavia 850 Can. 8.
[3] Schwane a. a. O. I[2], 504. [4] Hahn a. a. O. S. 293.
[5] Summ. tr. 6, 15. [6] De sacr. II, 15, 2.
[6] Hahn a. a. O. S. 98 Anm. 88 sagt, Wilhelm von Auxerre (Summ. IV. tr. 7. q. 1) nenne noch vorwiegend körperliche Gesundheit, führt aber S. 350 Anm. 288 selbst an: Digne suscipiens salutem corporalem non semper consequitur, quia non semper utilis est. S. 289: Principalis et proprius effectus huius sacramenti sanatio est corporalis, sed dignissimus effectus est remissio peccatorum. Vgl. S. 353.

man salbte früher nach der Glossa viele Kranke damit, und sie wurden geheilt; das Sacrament wird nur den Schwerkranken gespendet; es gilt als Medicin. Von Gründen für die Heilung der Seele führt er an: Sonst müßte das Sacrament stets die Gesundheit bewirken; die, welche mit dem Apostel aufgelöst zu werden wünschen, dürften nie die letzte Oelung empfangen; das Sacrament ist eine geistige Medicin; es müßte sonst bei einer unheilbaren Krankheit, z. B. dem Aussatz, ebenso wirken. Dadurch gelangt er zu dem Schlusse, daß die letzte Oelung gegen die läßlichen Sünden und per accidens zur Erleichterung der körperlichen Krankheit eingesetzt sei und zur Kräftigung der Seele wirke. Zwar meinen einige, das Sacrament sei gegen die Reste (reliquiae) der Sünde gerichtet, also gegen die Strafe; allein dem widerspreche Jacobus, welcher von wirklichen Sünden rede. Da es sich nun nicht um Todsünden handeln kann, so bleiben nur die läßlichen Sünden übrig. Dies sei auch die gewöhnliche Meinung. Da aber nur Schwerkranke in Frage kommen, so habe hier die göttliche Barmherzigkeit dafür gesorgt, daß die Seele hinsichtlich der Schuld und eines Theiles der Strafe geheilt werden könne. Dadurch werde die Seele von dem befreit, was sie noch an das Irdische feßle, und zu Gott emporgerichtet. Und weil der Leib die Seele niederdrücke, so trete auch eine körperliche Erleichterung ein, wenn es der Seele zum Nutzen sei[1].

Der hl. Thomas bestreitet mit Albertus, daß die Hauptwirkung des Sacramentes gegen die läßliche Sünde gerichtet sei, weil überhaupt kein Sacrament hiegegen eingesetzt sei, da die läßliche Sünde durch andere Mittel (Weihwasser u. s. w.) getilgt werden könne[2]. Als spiritualis sanatio vel medicatio im Gegensatz zu der regeneratio in der Taufe und der suscitatio in der Buße könne die Oelung aber auch nicht gegen Defecte, welche, wie die Erbsünde und die Todsünde, das geistige Leben wegnehmen, gerichtet sein. Daher diene sie zur Heilung der Schwäche, welche nach vergebener Sünde noch übrig bleibe. Da aber eine solche Stärkung durch die Gnade, welche mit der Sünde unverträglich sei, bewirkt werde, so tilge die Oelung ex consequenti die etwaigen Sünden der Schuld nach, wie dies auch bei der Eucharistie und Firmung der Fall sei. Deshalb habe Jacobus die Sündennachlassung nur bedingungsweise angeführt. Dagegen tilge sie immer die genannte Schwäche, die einige auch Sündenreste (reliquiae peccati) nennen[3]. Die körperliche Heilung ist der secundäre Zweck, der nur eintritt, wenn es für den Hauptzweck nützlich ist; denn die Wirkung folgt aus göttlicher Kraft, welche stets vernünftig wirkt.

Dagegen stellt er an einem andern Ort die körperliche Heilung an die erste Stelle[4], betrachtet aber die zeitliche Heilung der Krankheit mit Bezug auf den Charakter der Krankheit als einer Strafe der Sünde. Da diese Beziehung zur Krankheit vorliege, so sei das Sacrament auch bei denen, welche die Ge-

---

[1] Sent. IV. D. 23. a. 1. q. 1: Signum tantum unctio exterior, res tantum venialis curatio, res et signum in ipsa anima devotionis excitatio, quaedam spiritualis unctio.

[2] Cf. S. th. III, 88, 3.

[3] Suppl. 30, 1. Sent. IV. D. 23. q. 1. a. 2. Cf. 30, 2 ad 2: Hoc sacramentum habet pro principali effectu illam sospitatem, quae exeuntibus et iter ad gloriam agentibus est necessaria. Opusc. 4: Effectus est sanatio mentis et corporis. S. th. III, 65, 1.

[4] Summa c. Gent. 4, 73.

sundheit nicht erlangen, gegen andere Folgen der Sünde, die Geneigtheit zum Bösen und die Verhinderung des Guten, geordnet. Bei Gesunden werde diese Heilung durch Genugthuungswerke angestrebt; bei Kranken sei in diesem Sacrament ein Ersatz geboten, auf daß sie geheilt und von der zeitlichen Strafe befreit nichts mehr auf sich haben, was sie von dem Empfang der Glorie abhalte. Dies folge aus „alleviabit“; aber aus „si in peccatis sit“ folge, daß auch die vergessenen Todsünden und die täglichen Sünden, ohne welche niemand leben könne, getilgt werden, so daß dieses Sacrament die letzte Vollendung der ganzen geistigen Heilung ist, durch welches der Mensch gleichsam zur Theilnahme an der Glorie vorbereitet wird. Folglich ist die Tilgung der Sündenreste (reliquiae, sequelae) die erste Wirkung, die Tilgung der Sünde und Strafe eine Folge unter der Voraussetzung, daß solche da sind. Zur Ausgleichung dieser Darstellung mit der sonstigen Lehre des Aquinaten bemerkt Ferraris, Thomas wolle die Buße zur Entfernung der Sündenschuld nicht überflüssig machen, sondern berücksichtige nur den Fall, daß der Kranke die Buße nicht mehr empfangen könne. In diesem Falle erhalte er durch die Oelung in Verbindung mit dem Vorsatz zur Beicht die Gnade, durch welche die Schuld nachgelassen werde. Die zeitlichen Strafen werden aber nicht immer nachgelassen, sondern nur dann, wenn eine hinlängliche Disposition zur Entfernung derselben vorhanden sei.

Eugen IV. nennt einfach die Heilung der Seele und, wenn es zuträglich ist, auch des Leibes. Das Tridentinum und der Katechismus theilen sich in die beiden Ansichten der Scholastiker, indem das Tridentinum mit dem hl. Thomas die Hauptwirkung in der Tilgung der Sündenreste, der Katechismus mit Bonaventura in der Tilgung der läßlichen Sünden findet. Das Wort delicta [1] darf nicht künstlich für läßliche Sünden gepreßt werden, sondern bezieht sich in erster Linie auf nicht gebeichtete und vergessene Todsünden. Als positive Wirkung gibt das Tridentinum die Erleichterung und Stärkung der Seele, die Erweckung des Vertrauens auf Gott, wodurch der Kranke zu leichterer Ertragung der Beschwerden der Krankheit befähigt wird und den Nachstellungen des Dämons, welcher der Ferse nachstellt, leichter widersteht, an [2]. Bisweilen erhält der Kranke auch, sofern es dem Heile der Seele zuträglich ist, die Gesundheit des Leibes. Der Katechismus nennt zuerst die Nachlassung der läßlichen Sünden, während die Todsünden durch die Buße getilgt werden, sodann die Befreiung der Seele von der Schwachheit, welche sie sich aus der Sünde zugezogen, und von allen Resten der Sünde. Dies sei namentlich in der schweren Stunde des Todes von großem Werth, in welcher die Furcht vor dem Tod und Gericht die Erinnerung an die Sünde wecke. Da in dieser Stunde der böse Feind die größten Anstrengungen mache, um uns endgiltig ins Verderben zu stürzen, so sei es als hoher Nutzen zu erachten, daß in diesem Sacrament den Gläubigen die Waffen und Kräfte dargereicht werden, mit welchen sie die Macht und den Angriff des Widersachers brechen und jenem

---

[1] S. 14 cap. 2: Delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit. Can. 2: S. q. d. sacram. infirmorum unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata, nec alleviare infirmos; sed iam cessasse, quasi olim tantum fuerit gratia curationum, a. s.

[2] S. 14 praef. de s. extr. unct. u. cap. 2.

muthig widerstehen können. Endlich komme, wenn es nützlich sei, auch die Heilung des Körpers hinzu. Wenn diese selten erlangt werde, so liege dies bei einem großen Theil der Empfänger und Spender im Mangel an Glaubensfestigkeit (Matth. 13, 58), obwohl man auch mit Recht sagen könne, daß die christliche Religion jetzt dieses Beweises aus den Wundern nicht mehr so bedürfe wie bei ihrer Entstehung.

Als Hauptwirkung der letzten Oelung muß also die im Element des Oeles angedeutete Kräftigung der Seele für den letzten Kampf betrachtet werden, indem einerseits die Reste der Sünde und etwa noch vorhandene Sünden getilgt und die Seele mit Gnade und Kraft für den bevorstehenden Kampf ausgerüstet wird [1]. In der Regel geht das Sacrament der Buße (und Eucharistie) voran. Im Nothfall wird jedenfalls die contritio cum voto sacramenti durch die Oelung gefördert, wenn man auch das Verhältniß der Attritio zur Contritio im Bußsacrament nicht ohne weiteres übertragen kann [2]. Da auch in der Buße nicht sämmtliche zeitliche Strafen nachgelassen werden, so kann dies von der Oelung nicht unbedingt gesagt werden. Dazu ist eine besonders eifrige Vorbereitung und eine große Frömmigkeit nothwendig. Andernfalls wäre die alte Praxis, daß Genesene wieder der Buße unterworfen wurden, und der Gebrauch, für alle Verstorbene zu beten, nicht zu erklären. Die geistige Stärkung wirkt auf den Leib zurück, aber der Leib wird auch unmittelbar gestärkt und gekräftigt. Die Heilung hat eine Aehnlichkeit mit den charismatischen Heilungen, doch hat sie durch ihre enge Verbindung mit dem Sacrament eine sicherere objective Gewähr, als dies bei den Sacramentalien der Fall ist. Insofern die Kraft des Sacramentes eine Mittheilung des Heiligen Geistes ist, wird sie auch robur Spiritus Sancti genannt. Während dieses in der Firmung beim Beginne des öffentlichen Lebens zum Kampf gegen Welt und Satan mitgetheilt wird, so wird der Gläubige im letzten Kampfe, wenn bereits die Kräfte des Geistes und Körpers zu versiegen beginnen, aufs neue mit dieser übernatürlichen Kraft erfüllt, um bis an das Ende gesetzmäßig kämpfen und die Krone des ewigen Lebens erwerben zu können. Dieses robur wird auch als res sacramenti bezeichnet, insofern es die Seele zu den Acten der Glorie disponirt und vorbereitet. Tritt aber die Heilung ein, so ist doch im bestandenen Kampfe die Gnade und Tugend bewährt worden, auf daß die wieder erlangte Gesundheit zum Heil verwendet werde [3].

Vielfach wird der letzten Oelung wegen ihrer bedingten Unwiederholbarkeit ein Quasicharakter zugesprochen. Diese Meinung könnte darin einen Grund haben, daß das Sacrament, wenn es auch unwürdig empfangen worden ist,

---

[1] Cf. *Suarez*, D. 41. S. 1, 11. *Benedict. XIV.*, De syn. dioec. VIII, 7, 3. Allgemeine Meinung sei, daß die läßlichen Sünden, fast allgemeine, daß bisweilen kraft des Sacramentes auch die Todsünden getilgt werden.

[2] Dies thun z. B. Tournely, a Lapide u. a. Benger mit Liguori: Probabilior et communior sententia (II, 637). Dagegen bemerkt Perrone (IX, 24), dies sei gegen den römischen Katechismus und die ganze kirchliche Lehre über die Vergebung der Sünden. Bellarmin (III, 604) sagt, bei anderen Sacramenten geschehe eine solche eventuelle Sündennachlassung per accidens, bei der Oelung per se, et proprie. Ebenso Maldonat u. a. Suarez, Lugo u. a.: indirect oder zufällig.

[3] Perrone (IX, 25) führt den Vers an: Ungor in extremis, ut fiat gratia maior, Et morbus levior, et mea culpa minor.

in demselben Stadium der Krankheit doch nicht wiederholt werden darf. Allein es ist fraglich, ob man deshalb ein Aufleben der Gnade nach Entfernung des Riegels annehmen darf. Wir wissen hierüber aus der alten Zeit gar nichts. Im ursprünglichen Entwurf des Tridentinums stand in Kap. 3: quod characterem non imprimit. Man ließ aber den Zusatz fallen, um der Controverse nicht entgegenzutreten.

§ 49.

Ausspender und Empfänger.

Jacobus nennt die Presbyter als Spender der Krankenölung. Nach dem Wortlaut wird bei den Griechen die Oelung von mehreren, in der Regel von 7, im Nothfall von drei Priestern vollzogen. Im Zweck des Sacramentes ist diese Gewohnheit nicht begründet, denn die Mehrzahl kann nur für das Gebet über den Kranken von Bedeutung sein. Der Artikel und der Genetiv „der Kirche" (vgl. Apg. 20, 17) weisen darauf hin, daß ein kirchlicher Stand gemeint ist. Deshalb kann der Plural auch als Enallage Numeri zur Bezeichnung dieses Standes aufgefaßt werden. In der abendländischen Kirche galt ein Priester für genügend, doch betheiligten sich oft auch mehrere bei der Spendung der Krankenölung. So erzählt der Biograph Karls des Großen, derselbe sei von den Bischöfen gesalbt worden. Wurde die Oelung, wie in der griechischen Kirche regelmäßig, in der abendländischen Kirche ausnahmsweise, in der Kirche gespendet, so verstand sich die Assistenz mehrerer Priester von selbst. Noch jetzt wünscht die Kirche, daß andere Presbyter oder Cleriker der von einem Priester (Pfarrer) vollzogenen Handlung beiwohnen [1].

Wesentlich ist, daß die Salbung von einem Presbyter der Kirche vorgenommen werde. Daß die Presbyter nicht bloß die Aeltesten der Gemeinde, sondern die geistlichen Vorsteher und Leiter derselben sind, mit einem besondern kirchlichen Amt betraut und mit einer besondern Gnadengabe ausgestattet, um die Geheimnisse Gottes zu verwalten, ist in der Lehre vom Sacrament der Priesterweihe zu zeigen. Hier sei nur daran erinnert, daß dieselben nach der Darstellung der Heiligen Schrift [2] die von den Aposteln durch Handauflegung unter Gebet und Fasten zu Vorstehern der Gemeinde geweihte Männer sind. Die enge Verbindung, in welche sie zu den Bischöfen gesetzt sind (Apg. 20, 28), zeigt ihre durch die Apostel vom Heiligen Geist verliehene amtliche Würde und Gewalt an. Diese nahe Beziehung zwischen Bischöfen und Presbytern berechtigt auch zu der selbstverständlichen Folgerung, daß unter den Presbytern der Bischof inbegriffen ist. Der Zweifel des Decentius, ob der Bischof die letzte Oelung spenden könne, wird von Innocenz I. kurz mit den Worten zurückgewiesen: „Das übrigens ist, wie wir sehen, überflüssig hinzugefügt, daß bezüglich des Bischofes bezweifelt wird, was ohne Bedenken dem Priester gestattet wird. Den Priestern nämlich ist es zugesprochen, weil

---

[1] Cf. *Thom.*, C. Gent. 4, 73. *Bened. XIV.*, De syn. dioec. VIII, 4, 5.

[2] Apg. 11, 30; 14, 23; 15, 2. 4. 6. 22; 16, 4; 21, 18. 1 Tim. 5, 17. 19. Tit. 1, 5. 1 Petr. 5, 1. 5. Vgl. Apologie des Christenthums III, 98 ff.

die Bischöfe, welche durch andere Verrichtungen verhindert sind, nicht zu allen Kranken gehen können."

Wenn Laien die Oelung vornehmen oder vornehmen durften [1], so ist schon wegen der Beziehung zur Jacobusstelle nicht an eine sacramentale Handlung zu denken. Vielmehr mußte die Wirkung für das leibliche Wohlergehen vielfach Veranlassung geben, das heilige Oel zu charismatischen Heilungen zu verwenden. Danach ist auch die Antwort des Innocenz zu verstehen, daß nicht bloß die Priester, sondern auch alle Christen für ihr oder der Ihrigen Bedürfniß sich des vom Bischofe bereiteten Oeles zum Salben bedienen können, sofern man nicht annehmen will, daß ein passives Verhalten (inungendo = sich salben lassen) der Laien gemeint sei. Sonst bliebe die ganze Beweisführung des Papstes für die Berechtigung der Bischöfe zur Spendung des Sacramentes unverständlich [2]. Dadurch wird auch die Folgerung widerlegt, daß Innocenz nach der Anschauung des Alterthums, daß die Materie durch die Weihe die sacramentale Kraft erlange, decretirt habe, daß die Oelung von jedem Laien gespendet werden könne [3]. Uebrigens war man im Alterthum trotz dieser Anschauung doch der Ansicht, daß für die Spender der Sacramente besondere Eigenschaften erforderlich seien. Eine ähnliche, außersacramentale Verwendung des heiligen Oeles wird im Leben der Heiligen oft erwähnt. Wegen des Mißbrauches, der bald damit getrieben wurde, ist die Abgabe des Oeles von den Synoden streng verboten worden [4].

Die Scholastiker betrachten die Spendung durch die Priester als selbstverständlich. Congruenzgründe finden sie in der Materie, weil geweihtes Oel nur von geweihten Händen berührt werden darf, und in der Form, welche im Gebet besteht, das Aufgabe der Priester ist [5]. Der Minister ist der Priester, sagt Eugen IV. mit Thomas. Das Tridentinum konnte sich wegen der Einwendungen der Reformatoren hiermit nicht begnügen, sondern mußte auf die Controverse über die Presbyter etwas eingehen. Es bemerkt, mit diesem Namen seien bei Jacobus nicht die Aelteren oder Ersten im Volke bezeichnet, sondern entweder die Bischöfe oder die Priester, die von jenen vorschriftsmäßig

---

[1] Vgl. die Synode von Worms 868 Can. 75.

[2] Sane quoniam de hoc, sicuti de ceteris, consulere voluit dilectio tua, adiecit etiam filius meus Coelestinus diaconus in epistula sua, esse a tua dilectione positum illud, quod in b. Apostoli Iacobi epistula scriptum est: Si infirmus aliquis in vobis est, vocet presbyteros, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini . . . et si peccata fecit remittentur ei. Quod non est dubium de fidelibus aegrotantibus accipi vel intellegi debere, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt, quo ab episcopo confecto, non solum sacerdotibus, sed omnibus uti christianis licet in sua aut suorum necessitate inungendo. Ceterum illud superfluum videmus adiectum, ut de episcopo ambigatur, quod presbyteris licere non dubium est. Nam idcirco de presbyteris dictum est, quia episcopi occupationibus aliis impediti, ad omnes languidos ire non possunt. Ceterum si episcopus aut potest aut dignum ducit, aliquem a se visitandum, et benedicere et tangere chrismate sine cunctatione potest, cuius est ipsum chrisma conficere. Nam paenitentibus istud infundi non potest, quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi?

[3] Langen, Kirchenväter. S. 143.

[4] Synodalstatut des hl. Bonifatius Kap. 5 (Hefele a. a. O. III, 583). Synode von Arles 813 Can. 18. 27. Lateran. 1215 Can. 20. Oxford 1222 Can. 24.

[5] *Bonav.*, Sent. IV. D. 23. a. 2. q. 1.

durch Auflegung der Hände ordinirt worden seien[1]. Mit dem Mißbrauch, das heilige Oel zu profanen Heilzwecken zu verwenden, und dem Bestreben, sich für geistliche Handlungen bezahlen zu lassen (Stolgebühren), hängt es zusammen, daß gerade gegen die Bezahlung des heiligen Oeles (und des Chrisam und Begräbnisses) besonders nachdrücklich gekämpft wird[2]. Namentlich im 13. Jahrhundert haben sich die Geistlichen für das heilige Oel stark bezahlen lassen, so daß kaum ein Armer desselben theilhaftig wurde[3]. Insbesondere hat die Assistenz mehrerer Priester, die bezahlt sein wollten, die Meinung aufgebracht, die letzte Oelung sei bloß für die Reichen bestimmt.

Empfänger der letzten Oelung ist jeder getaufte Christ, welcher zurechnungsfähig und schwer krank ist. Die Griechen spenden sie auch an Gesunde, doch ist es strittig, ob sie bei diesen ein Sacrament oder ein Sacramentale darunter verstehen. Die Zurechnungsfähigkeit, welche schon wegen der Sündennachlassung gefordert werden muß, tritt in der Zeit ein, in welcher auch das Bußsacrament zum erstenmal gespendet wird, wie denn die Oelung als Complement der Buße bis zum 16. Jahrhundert häufig nach der Beicht gespendet worden ist[4]. Vielfach wurde die Zeit der ersten Communion[5] oder das 14. Jahr bestimmt[6]. Jetzt ist es üblich, Kindern, welche die erste Beicht abgelegt haben, im Krankheitsfall die Oelung zu spenden[7]. Wie unmündige Kinder sind Geistesabwesende, wenn sie nicht vorher einen lichten Augenblick gehabt haben, ausgeschlossen. Daß die Krankheit eine schwere sein müsse, folgt schon aus dem Jacobusbriefe; doch pflegte man das Sacrament in der morgenländischen und in älterer Zeit auch in der abendländischen Kirche allen Kranken ohne Unterschied zu spenden[8]. Indes wurde im Abendland ziemlich früh angeordnet, daß es nur den in Gefahr des Todes schwebenden Kranken gereicht werden dürfe[9]. Der Lombarde definirt die Krankensalbung als die „unctio, quae in extremis fit". Der Ausdruck unctio exeuntium bestätigt die weite Verbreitung dieser Vorstellung. Der hl. Thomas gibt als Grund dafür an, daß das Sacrament unmittelbar für die Glorie disponire. Zur Verschiebung des Empfanges auf die letzte Stunde soll auch der Unfug der hohen Stolgebühren und die Meinung, man dürfe im Falle der Genesung die Ehe nicht

---

[1] Sess. 14 cap. 2. can. 4.

[2] Synode zu Compostella 1056 Can. 2. Clermont 1095 Can. 8. Toulouse 1119 Can. 9. Rheims 1119 Can. 4. London 1125 Can. 2. Zehnte allgem. Syn. 1139 Can. 2. 24. Rheims 1148 Can. 16. Tours 1163 Can. 6. Trier 1227 Can. 2. London 1237 Can. 2.

[3] Tournely a. a. O. S. 407. Unkel, Berthold von Regensburg. S. 111.

[4] *Suarez*, Disp. 44. Sect. 1, 8. Tournely a. a. O. S. 407. *Bened. XIV.* l. c. VIII, 8, 1. Es ist also nicht ganz richtig, wenn der Katechismus das Gegentheil eine ununterbrochene Tradition der Kirche nennt.

[5] *Thom.*, Suppl. 32, 4. S. oben S. 643.

[6] Synode von Köln 1279 Can. 6. Lambeth 1330 Can. 4. *Guilelm. Altiss.* l. c. 4, 7, 1: Non nisi adultis.

[7] *Bened. XIV.*, De syn. dioec. VIII, 6, 2.

[8] Vgl. die Literatur bei Hahn a. a. O. S. 268.

[9] Eine Synode von Mainz 847 Can. 26 bestimmt, Todtkranken soll man nur die Beicht abnehmen, aber keine Buße auferlegen, dagegen die Salbung und das Viaticum reichen. Die Synode von Pavia 850 Can. 8 verordnet, daß die Kranken zum Empfang der Oelung zu ermahnen seien.

fortsetzen, kein Fleisch mehr essen, nicht mit bloßen Füßen gehen u. s. w. beigetragen haben[1]. Eugen IV. verordnet, daß dieses Sacrament nur dem Kranken, an dessen Aufkommen gezweifelt werden müsse, gespendet werden dürfe. Im Gegensatz zu Calvin, der den Katholiken vorgeworfen hatte, daß sie halbtodte Leichname salben, erklärt das Tridentinum allgemein, die letzte Oelung sei für die Kranken, aber besonders für jene, welche so gefährlich darniederliegen, daß sie am Lebensende angekommen zu sein scheinen, weshalb sie auch unctio exeuntium genannt werde. Der Katechismus limitirt diese Erklärung noch mehr, indem er zwar die Bestimmung für die Schwerkranken beibehält, aber diejenigen einer schweren Sünde beschuldigt, die mit der Salbung zuwarten, bis der Kranke alle Hoffnung auf das Leben verloren, das Leben und die Sinne zu verlieren beginnt. Denn es trage zu einem reichlichen Gnadenempfang sehr viel bei, wenn der Kranke, da er noch bei vollem Verstand sei und Glauben und religiösen Willen entgegenbringen könne, gesalbt werde. Dem entsprechend gaben auch die späteren Synoden (Rheims 1583, Bordeaux 1583 u. a.) Anweisungen.

Gesunden Leuten kann die Oelung nicht ertheilt werden, auch wenn sie z. B. vor der Schlacht, Schifffahrt, Hinrichtung, der Gefahr des Todes ausgesetzt sind[2]. Eine Ausnahme bildet das gebrechliche Alter nach dem Grundsatz senectus ipsa morbus. Die Griechen salben, wie bemerkt wurde, auch die Gesunden[3].

Ueber die Wiederholbarkeit der letzten Oelung war man lange zweifelhaft, weil man die Worte Augustins über die Nichtwiederholbarkeit des Sacramentes[4] auf alle Sacramente auszudehnen versucht war. Doch eilte auch hier die Praxis der Theorie voraus; denn im Sacramentar Gregors wird sogar bemerkt, die Priester sollen, wenn es nothwendig sei, sieben Tage dem Kranken die Oelung und Communion spenden[5], und die Scholastiker berichten, daß die Oelung fast in allen Kirchen wiederholt werde. Im 12. Jahrhundert behaupteten nur noch wenige die Unwiederholbarkeit. Hugo und der Lombarde vertheidigen die Wiederholbarkeit[6]. Eine Trierer Synode (1227) schreibt vor, die Priester sollen das Volk zum Empfang des Sacramentes der letzten Oelung auffordern; denn sie sei eine Medicin für Leib und Seele und könne so oft wiederholt werden, als der Mensch in eine Todeskrankheit falle. Als Grund gibt Thomas hierfür an, daß die Wirkung des Sacramentes nicht eine immer fortdauernde sei; denn die Gesundheit des Leibes und der Seele, welche die Wirkung dieses Sacramentes sei, könne verloren gehen[7]. Dagegen könne es

---

[1] *Bened. XIV.* l. c. VIII, 7, 1. Ueber die grobe Vernachlässigung des Sacramentes in der spätern Zeit vgl. Knöpfler, Die Kelchbewegung S. 62. 63.

[2] *Bonav.*, Sent. IV. D. 23. a. 2. q. 2 ad 2. Cat. rom. 10. *Bened. XIV.*, De syn. dioec. VIII, 5, 1.

[3] *Bened. XIV.* l. c. VIII, 3, 4. Aber wahrscheinlich sei es bloß eine Ceremonie. Manche bezweifelten, ob sie überhaupt das Sacrament haben. Vgl. Funke, Conciliénstudien S. 119. [4] Oben S. 152.

[5] Tournely a. a. O. S. 415. *Bened. XIV.* l. c. VIII, 8, 4.

[6] Gietl a. a. O. S. 263. Der Grund wird aber darin gesucht, daß keine neue Consecration des Oeles vorgenommen werde.

[7] Suppl. 34, 1. C. Gent. 4, 73. Ebenso Albertus, Wilhelm von Auxerre, Bonaventura u. a.

nicht in derselben Krankheit während desselben Stadiums öfter gespendet werden, sondern bloß, wenn nach einer Erholung aus einem todesgefährlichen Zustand ein Rückfall eintrete. Dies sei aber nicht der Fall bei chronischen Krankheiten wie bei Fieber, Wassersucht u. a. Das Tridentinum lehrt dasselbe für diejenigen, welche „in aliud simile vitae discrimen" nach der Besserung fallen. Der Katechismus fügt hinzu, so oft der Kranke in eine solche Krisis falle, könne ihm die letzte Oelung gespendet werden. Manche Theologen suchen diese theilweise Beschränkung der Wiederholbarkeit durch die Annahme eines Quasicharakters zu erklären. Indes beruht der Grund eben darauf, daß das Sacrament nur für die in Todesgefahr schwebenden Kranken eingesetzt ist. Tritt Besserung ein, so ist ja der doppelte Zweck, Heilung der Seele und des Leibes, wenigstens theilweise erreicht und dadurch für den Rückfall die Voraussetzung zu einer Wiederholung gegeben. Außerdem ist die gewöhnliche Beziehung des Charakters „ad aliquid sacrum" [1] nicht vorhanden. Benedikt XIV. eignet sich die Ermahnung des Van Espen an die Pfarrer an, sie sollen hierin nicht allzu scrupulös verfahren, sondern im Zweifelsfalle die Wiederholung begünstigen, weil diese Wiederholung der alten Gewohnheit der Kirche besser entspreche und durch sie dem Kranken eine neue geistliche Hilfe und Erleichterung zukomme.

Die Nothwendigkeit einer Disposition folgt schon aus der Wirkung der Sündennachlassung. Da aber das Sacrament nicht direct gegen die Todsünden eingesetzt ist, so besteht die erste und nothwendige Disposition in der Entfernung der Todsünden. Dies geschieht gewöhnlich durch die vorausgehende Beicht und wenigstens seit dem 16. Jahrhundert allgemein durch die vorausgehende Eucharistie. Können diese Sacramente nicht mehr gespendet werden, so genügt für die Oelung ein Zeichen der Reue oder im Zustand der Bewußtlosigkeit das vorausgehende ausdrückliche oder doch interpretative Verlangen nach dem Empfange der Sacramente. Denn dieses Sacrament ist gerade zur Hilfe im letzten Kampfe eingesetzt und tritt ergänzend für die Buße ein. Die positive Vorbereitung besteht wie bei jedem Sacramentsempfang in der Erweckung des Glaubens und der Hoffnung auf die Hilfe des Herrn im heiligen Sacrament, verbunden mit dem unbedingten Vertrauen auf den göttlichen Willen [2].

Aus der imperativen Form des Apostels (προσκαλεσάσθω, vocet, inducat) hat man gefolgert, daß dieses Sacrament nicht de necessitate medii, sondern praecepti sei, ja manche Theologen [3] glaubten, es existire überhaupt keine strenge Verpflichtung zum Empfang, doch widerspricht dem die Mehrzahl der neueren Theologen mit dem Magister, Bonaventura, Soto u. a. Martin V. erklärt den „contemptus" des Sacramentes für eine Todsünde [4], das Tridentinum für ein Verbrechen. Aber auch die bloße Vernachlässigung eines für den schwersten Kampf des Menschen eingesetzten göttlichen Gnadenmittels würde schon einen schwachen Glauben und niedern Sinn für die religiösen Bedürfnisse verrathen und dem Kranken sehr gefährlich werden.

---

[1] *Thom.*, Suppl. 30, 3. [2] Vgl. Katech. 14.

[3] Suarez, Henriquez, Estius, Cabassutius, Sainbeuve u. a. Cf. *Bened. XIV.* l. c. VIII, 7, 4.

[4] Artic. 39 n. 19. *Denz.* l. c. n. 563. Trid. S. 14. cap. 3. can. 3. *Bened. XIV.* l. c.

6. Das heilige Sacrament der Priesterweihe.

§ 50.

Begriff und Einsetzung.

Der Herr hat in den Aposteln einen engern Kreis von Jüngern um sich gesammelt, um sie in die Geheimnisse des Reiches Gottes einzuführen, für die Predigt des Evangeliums vorzubereiten, in der Leitung seiner Schafe zu unterrichten, überhaupt zur Fortsetzung seines Werkes unter dem Beistand des Heiligen Geistes zu befähigen und auszurüsten. Er stellte ihnen in den 70 Jüngern Gehilfen an die Seite und sandte diese in gleicher Weise zur Probemission aus. Damit war für die Kirche Christi ein gegliederter Stand geschaffen, welchem die Obhut über die Heerde des guten Hirten anvertraut war. Der Dienst oder das Amt, welches die Glieder dieses Standes zu verwalten hatten, hieß διακονία, ministerium (Apg. 6, 4. Vgl. Luc. 1, 2), ἱερουργία, λειτουργία, die Träger des Amtes λειτουργός, ἱερουργός, ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος διάκονος, ποιμήν. Der übliche Ausdruck für den ganzen Stand „kirchlicher Priesterstand" (ordo sacerdotalis ecclesiasticus)[1] findet sich schon bei Tertullian. Die Gegenüberstellung von κληρικός und λαικός hat Clemens von Rom, Clericalstand (ordo clericatus s. clericorum) Hieronymus, Innocenz I., Gregor von Tours u. a. Gregor von Nazianz gebraucht dafür ἱερὰ τάξις.

Für den Act der Einreihung in diesen Stand verwenden die Lateiner[2] das dem ordo entsprechende Wort ordinatio. Die Griechen haben dafür χειροτονία im Unterschied von χειροθεσία für die Firmung, ohne aber den Unterschied streng festzuhalten[3]. Erst in späterer Zeit wurde χειροτονία mit Bezug auf die vorausgehende Wahl allgemein für die Ordination gebraucht. Der Act wurde als Weihesacrament (sacramentum ordinis) bezeichnet und je nach Berücksichtigung der einzelnen Momente des Sacramentes weiter oder enger definirt. Seit dem Lombarden war bei den Scholastikern die Definition üblich: Ordo signaculum quoddam Ecclesiae est, quo spiritualis potestas traditur ordinato[4]. Der Katechismus definirt: Quae quidem consecratio (sc. ministrorum ad exercendam ordinis potestatem, solemni religione) ordinis sacramentum vel sacra ordinatio vocatur. Tournely definirt zuerst nach Dionysius, Maximus u. a. den ordo = hierarchia: Rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, debitum in subditos retinens principatum und den ordo als sacramentum: Sacramentum novae Legis a Christo Domino institutum, quo specialis quaedam potestas traditur et

---

[1] *Tert.*, De idol. 7. De exh. cast. 7. Cf. *Orig.*, In libr. Reg. Hom. 1, 7. In Ez. Hom. 9, 2. *Innocent. I.*, Ep. 25, 6.

[2] *Tert.*, De praesc. 41. De idol. 7. *Cypr.*, Ep. 1, 1. 38, 2: Ordinationes clericae. Ep. 66, 4: Ordinatio vicaria. Ep. 75, 7. 22: Potestas clericae ordinationis. *Aug.*, De bono coni. 18: Ordinatio ecclesiastica.

[3] *Euseb.*, H. e. 6, 43, 9: χειρεπιθεσία, 10: χειροτονεῖν. *Epiphan.* l. c. 75, 4: χειροθεσία τοῦ χειροτονεῖν.

[4] *Thom.*, Sent. IV. D. 24. a. 1. q. 2.

gratia confertur ad sacrum corpus Christi consecrandum et debite obeunda munia ecclesiastica [1]. Die jetzt gewöhnliche weitere Definition lautet: Die Priesterweihe ist jenes Sacrament, in welchem dem Empfänger durch die Handauflegung des Bischofs neben der heiligmachenden Gnade die geistliche Macht verliehen wird, das heilige Meßopfer darzubringen und die Sacramente zu spenden, und die wirklichen Gnaden zur gottgefälligen Ausübung dieser Gewalten ertheilt werden.

Die Einsetzung dieses Sacramentes geschah beim letzten Abendmahle, wo Jesus als Hoherpriester des Neuen Bundes nach der Ordnung Melchisedechs unter der Gestalt von Brod und Wein seinen Leib und sein Blut als Opfer für die Sünden der Menschen darbrachte und seinen Jüngern zur Speise und zum Tranke darreichte, um diesen wie ein Beispiel, so den Befehl und die Macht zu verleihen, das zu seinem Andenken zu thun, was er eben selbst vor ihnen vollzogen hatte. Denn wandte Jesus zu dieser Uebertragung der Gewalt, zu opfern, auch kein besonderes äußeres Zeichen an, so mußte und konnte er doch unmittelbar die zur Ausführung seines Befehles nothwendige Vollmacht und Kraft ertheilen. Sollte sein Opfer unblutigerweise erneuert werden bis an das Ende der Welt, so mußte auch sein Priesterthum fortdauern. Wollte er nicht selbst als Gottmensch auf Erden bleiben, um sein Werk fortzusetzen, so mußte er Stellvertreter einsetzen, welche in seinem Namen zwischen Gott und den Menschen vermitteln. Hat aber Jesus damals den Aposteln Gewalt über seinen Leib (verum corpus Christi) verliehen, insofern sie sein Fleisch und Blut zur Speise und zum Trank für die Gläubigen zu bereiten beauftragt und befähigt wurden, so hat er nach der Auferstehung den Aposteln die Gewalt über seinen mystischen Leib, wie nach dem Vorgang des Apostels die Kirche genannt wird, ertheilt. Denn indem Jesus Joh. 20, 23 den Aposteln die Vollmacht, die Sünden nachzulassen oder zu behalten, verlieh, hat er jene Gewalt, in der Kirche zu lösen und zu binden, die er früher dem Petrus und sämmtlichen Aposteln verheißen hatte, wirklich übertragen. Die Apostel haben also eine Jurisdictionsgewalt über die Gläubigen nicht bloß hinsichtlich der äußern Ordnung, sondern auch in Bezug auf das religiös-sittliche Leben, welches die Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes bildet. Endlich hat der Herr vor seiner Himmelfahrt unter Berufung auf alle Macht, die ihm auf Erden gegeben worden ist, den Aposteln den Auftrag ertheilt, alle Völker zu lehren und zu taufen. Dieser Doppelauftrag setzt ein Lehramt und ein Amt für die Spendung der Sacramente voraus. Die Ausübung der Ordinationsgewalt in der Darbringung des unblutigen Opfers und der Verwaltung der Geheimnisse Gottes sowie der Jurisdictionsgewalt in der Leitung der Gemeinde der Gläubigen sollte erst beginnen, nachdem der in den Himmel aufgefahrene Meister die Kraft von oben, den Heiligen Geist, gesandt hatte. Denn mit diesem feierlichen Acte war die Stiftung des Herrn, die Kirche, constituirt und mit dem Geiste Gottes erfüllt; die Apostel aber waren ergriffen

---

[1] *Bened. XIV.*, De syn. dioec. VIII, 9, 2: Ordinem, seu verius sacram illam caerimoniam, qua inaugurantur ecclesiae ministri, cuius effectus est ipse ordo, esse verum et proprium Novae Legis sacramentum.

von dem Geiste, der über sie herabgekommen war, und begeistert, um als Zeugen der Auferstehung von Jerusalem bis an die Grenzen der Erde der Wahrheit Zeugniß zu geben, die Lehre Christi zu verkünden, seine Gnaden zu spenden[1].

Die Apostelgeschichte berichtet denn auch, daß die Apostel alsbald die Kraft des Heiligen Geistes benutzten, um ihr Amt als Lehrer, Priester und Verwalter auszuüben. Sie erzählt von der ersten Christengemeinde, daß sie verharrte in der Lehre der Apostel und der Gemeinschaft, im Brodbrechen und Gebet (2, 41). Die Apostel sorgten aber auch dafür, daß durch die Gnade des Heiligen Geistes Gehilfen und Nachfolger für den heiligen Dienst ausgerüstet wurden; denn im Bunde der Gnade gilt nicht mehr die Vorschrift des alten Gesetzes, welche das Priesterthum an eine Familie, einen Stamm gebunden hatte, sondern Gott selbst ist es, welcher die Ehre des Priesterthums ertheilt, keiner darf sich dieselbe anmaßen, aber jeder kann sie erhalten, sie wird ohne Rücksicht auf Fleisch und Blut, Familie und Stamm verliehen. Nachdem auf die Aufforderung der Zwölf die Gemeinde sieben Männer voll des Geistes und der Weisheit zum Dienste bei Tisch ausgewählt hatte, stellte sie dieselben vor die Apostel. Diese beteten und legten ihnen die Hände auf (Apg. 6, 6).

Zum Apostolat gehörte eine directe Berufung durch den Herrn (Gal. 1, 1), und nur in diesem Sinne wird in der Heiligen Schrift das Wort Apostel als Amtsname gebraucht[2]. Aber wie die Urapostel trotz der Berufung und des Verkehrs mit dem Meister noch besonders zu Priestern und Verwaltern der Binde- und Lösegewalt eingesetzt und mit dem Heiligen Geiste ausgerüstet worden sind, so geschah es auch mit Saulus, der nicht wie Matthias vor der Geistessendung (Apg. 1, 21 ff.) aus den bisherigen Jüngern Jesu ausgewählt worden war, um die Stelle dieses Dienstes und Apostolates zu übernehmen, sondern unmittelbar von Gott zum Apostolat für die Heiden berufen worden ist. Ananias legte ihm im Namen des Herrn die Hände auf, damit er das Gesicht wieder erhielt und vom Heiligen Geist erfüllt wurde (Apg. 9, 18). Christus forderte den Saulus auf, sich taufen und seine Sünden abwaschen zu lassen unter Anrufung des Namens des Herrn (22, 16). Als aber Saulus seine eigentliche apostolische Thätigkeit aufnahm, da wurde er noch von der Gemeinde zu Antiochien besonders und feierlich in sein Amt eingeführt: „Indem sie dem Herrn den heiligen Dienst verrichteten und fasteten, sprach der Heilige Geist: Sondert mir den Barnabas und Saulus aus zu dem Werk, zu welchem ich sie berufen habe. Dann fasteten und beteten sie und legten denselben die Hände auf und entließen sie“ (13, 2. 3).

Die Auflegung der Hände ist allerdings nicht nothwendig ein sacramentaler Act[3], aber doch galt sie in der apostolischen Zeit als das Zeichen für die Mittheilung des zur Verwaltung des heiligen Amtes nothwendigen Kraft des Heiligen Geistes. Daß es sich hier aber nicht um das apostolische Amt im engern Sinne oder um die missionarische Thätigkeit handelte, geht daraus hervor, daß Barnabas und Saulus schon vorher als Lehrer und Prediger ge-

---

[1] Vgl. Schanz, Apologie des Christenthums III, 79 ff. [2] Apologie III, 86 ff.
[3] *Suarez* l. c. XX. D. 33. Sect. 1, 7: Tantum bona quaedam imprecatio.

wirkt hatten und beide nachher nur einmal (14, 14) Apostel genannt werden, während Paulus in seinen Briefen ausdrücklich seinen Apostolat auf Christus zurückführt und den Barnabas nur in Verbindung mit seinem eigenen Namen als Apostel bezeichnet. Die Händeauflegenden sind nicht die vorher genannten Propheten und Lehrer, noch die gesammte Gemeinde, sondern die Vertreter oder Vorsteher der Gemeinde, d. h. die Presbyter. Denn mit V. 3 erscheint die Gemeinde als Subject, und daß sie durch ihre Presbyter repräsentirt sei, verstand sich für die Leser der Apostelgeschichte von selbst (20, 17. 28; 11, 30; 15, 2—23. Vgl. 1 Tim. 4, 14). Die beiden Apostel haben aber auch ihrerseits in den von ihnen gestifteten Gemeinden Presbyter unter Gebet und Fasten dem Herrn dargestellt (14, 23). Lucas gebraucht hier, im Unterschied zu dem gewöhnlichen χεῖρας ἐπιτιθέναι, zum einzigenmal für diesen Act das χειροτονεῖν, d. h. durch Handausstrecken wählen. Diese Wahl wurde unter Mitwirkung der Gemeinden vorgenommen [1], dem Gewählten wurden aber vom Presbyterium unter Gebet die Hände aufgelegt. Letzterer Act wird hier nicht erwähnt, versteht sich aber von selbst, da die Apostel als Subject genannt sind. Deshalb erhielt später χειροτονεῖν und χειροτονία die Bedeutung Consecration [2], Ordination, während das gewöhnliche χειροθεσία (1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6) für die Firmung oder allgemein für die Handauflegung bei der Reconciliation und auch bei der Benediction gebraucht wurde.

Dieser Act der Händeauflegung unter Gebet theilte aber den Ordinanden nicht nur eine amtliche Stellung, sondern auch die zur Ausübung des Amtes nöthige Gnade mit. Der Apostel sagt von den Presbytern von Ephesus, welche doch in gleicher Weise wie die anderen ordinirt sein mußten, der Heilige Geist habe sie zu Bischöfen gesetzt, die Kirche des Herrn zu leiten, welche er sich durch sein eigenes Blut erworben habe (20, 28). Die Parallele Ephes. 4, 11 (vgl. 1 Petr. 4, 10. 11) beweist nicht gegen einen amtlichen Charakter dieser Bischöfe, denn dort handelt der Apostel nur von den Gnadengaben in der Kirche zur Auferbauung des Leibes Christi, welche eine specielle, mit der Leitung der Kirche beauftragte Hierarchie nicht ausschließt, ja im Interesse der Ordnung und Einheit fordert. Sonst müßte aus dieser Stelle ebenso das klar bezeugte apostolische Amt als solches bestritten werden. Die charismatisch Begabten und die mit Amtsgewalt Ausgerüsteten sind nicht zu verwechseln; diese können zugleich Charismen besitzen, jene haben aber keinen Theil an der Verwaltung. Ebenso wenig folgt aus 1 Petr. 2, 5. 9, daß alle Gläubigen Priester im eigentlichen Sinne des Wortes sind. Vielmehr werden sie ähnlich wie die Israeliten trotz des besondern Priesterthums eine heilige, königliche Priesterschaft genannt, weil sie auferbaut sind auf Christus, dem Eckstein, auserwählt zur Gemeinschaft mit dem Gesalbten und Hohenpriester, weil sie ein heiliges Volk, ein Gott zum Eigenthum gegebenes Volk sind. Vormals waren sie ein Nichtvolk, nun aber sind sie das Volk Gottes; einst waren sie ohne Erbarmen, nun aber im Erbarmen.

---

[1] 2 Kor. 8, 19. Vgl. Apostellehre 15, 1. *Ignat.* ad Phil. 10, 1. Smyrn. 1, 2. Polyc. 7, 2.

[2] Nicaen. can. 4. Can. ap. 1. 36. Hefele a. a. O. I, 430. Apost. Const. 3, 11. 20; 6, 17; 8, 4. 27. 28. 46. *Clem. Rom.*, Ep. II. ad Cor. 2. *Clem. Alex.*, Strom. 6, 13. P. 793.

Der Apostel fordert seinen Schüler Timotheus auf, die Gnadengabe nicht zu vernachlässigen, welche in ihm sei durch (wegen) die Prophetie unter Handauflegung des Presbyteriums, und die Gnade wieder anzufachen, welche in ihm sei durch die Auflegung seiner Hände (1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6). Freilich ist die Gnadengabe vom Heiligen Geist gegeben (1 Kor. 12, 4), aber die Handauflegung ist das Mittel, durch welches die Gnadengabe zum Zwecke der Ausübung des Amtes gespendet wird, ob man nun die Prophetie als integrirenden, auf das Gebet bei der Handauflegung bezüglichen Theil der Ordination oder als Veranlassung für die Wahl der Person und die Ordination fasse (1 Tim. 1, 18); denn da 2 Tim. 1, 6 von dem χάρισμα τοῦ θεοῦ gesagt ist, daß es in Timotheus durch Auflegung der Hände sei, so ist die Auflegung der Hände unter Gebet die Hauptsache. Da aber an jener Stelle διὰ τῆς ἐπιθέσεως steht, so muß auch hier die Handauflegung als Coefficient der Ordination betrachtet werden. Weil beide Stellen wohl von demselben Act, d. h. von der Einsetzung des bisherigen Schülers und Begleiters des Apostels in ein stehendes Amt als Bischof in Ephesus handeln, so folgt daraus auch, daß der Apostel unter jenen Presbytern inbegriffen ist. Der allgemeine Ausdruck Presbyterium schließt nicht aus, daß sich Bischöfe darunter befunden haben.

Wir finden aber in den Pastoralbriefen bereits eine vollständige Organisation der apostolischen Gemeinden; denn Timotheus wird aufgefordert, für die Wahl von Bischöfen und Diakonen unbescholtene Personen aufzustellen, bis der Apostel komme, für den Fall aber, daß sich seine Ankunft verziehe, nach den Weisungen desselben das Haus Gottes, die Kirche, zu verwalten, und es wird ihm empfohlen, den vorstehenden Presbyter zu ehren und gegen ihn keine Klage außer auf zwei oder drei Zeugen anzunehmen. Timotheus selbst nimmt die oberste Stelle im Presbyterium ein. Ihm kommt es zu, für die Aufstellung der anderen zu sorgen, die Amtsführung zu überwachen. Wie er aber selbst das Amt durch Auflegung der Hände erhalten hat, so kann er dasselbe auch anderen nur durch Handauflegung übertragen.

Das προεστῶτες πρεσβύτεροι (qui praesunt presbyteri, 1 Tim. 5, 17. Vgl. 3, 4) gibt uns zugleich einen Aufschluß über die Organisation in den paulinischen Gemeinden. Denn die προιστάμενοι (1 Thess. 5, 12; προιστάμενος Röm. 12, 8) können also nur Presbyter sein, d. h. Presbyter und Bischöfe. Später noch wurde der Ausdruck hierfür gebraucht. Justin kennt neben den διάκονοι, welche die Communion austheilen, den προεστώς, welcher die Feier der heiligen Geheimnisse leitet[1]. Irenäus spricht von den πρεσβύτεροι οἱ προεστάντες τῆς ἐκκλησίας mit Bezug auf die römische Kirche. Die Lateiner haben hiefür antistes oder praeses. Praesident seniores, sagt Tertullian[2]. Da derselbe an einer andern Stelle bemerkt, die Vorschrift des Apostels bestimme, daß bigami nicht Vorsteher seien (praesidere)[3], so kann er auch dort nur die Presbyter meinen. Ganz klar ist dies bei Firmilian[4] und Cyprian: apostolos i. e. episcopos et praepositos Dominus elegit[5]. Bei dieser allgemeinen Uebereinstimmung spricht von vornherein die Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch vor dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts[6] in kirchlichen Kreisen

[1] Apol. 1, 65. 67. *Iren.*, Adv. haer. I, 10, 2. *Eus.* l. c. 5, 24. Vgl. S. 415.
[2] Apol. 19. [3] Ad ux. 1, 7. [4] Ep. 75, 7. [5] Ep. 3, 3.
[6] Harnack a. a. O. I, 383 Anm. 2.

Vorsteher und Priester ohne weiteres identisch waren. Selbstverständlich ist es, wenn die Pastoralbriefe dem Apostel Paulus beizulegen sind, was doch nicht bloß für den Dogmatiker sicher, sondern auch für den Kritiker sehr wahrscheinlich ist.

Aber auch der Zusammenhang der Hierarchie mit der jüdischen priesterlichen Einrichtung nöthigt zu dieser Folgerung. Denn so viel man auch Rücksicht auf heidnische Einrichtungen und Verhältnisse nehmen mußte, so ist es doch unmöglich, daß die Hierarchie aus den heidnischen Cultvereinen entlehnt ist. Vom heftigsten Feind der Religion nahm man nicht den wesentlichen Theil der religiösen Organisation[1]. Die Presbyter erscheinen bereits in der Apostelgeschichte als Beirath der Apostel in den Gemeindeangelegenheiten und die 70 Jünger bei Lucas wie die sieben Diakonen zeigen, daß Gehilfen nothwendig waren. Nicht einmal der Name ἐπίσκοπος muß nothwendig den griechischen Einrichtungen entlehnt sein, wenn auch das Wort selbst, welches nach Augustinus nomen operis non honoris ist, selbstverständlich aus dem Griechischen genommen ist und mit superintendens erklärt werden kann[2]. Denn die athenienfischen Magistrate, welche die Inspection der unterworfenen Gebiete jährlich vorzunehmen hatten, konnten schwerlich für die Bischöfe als die Verwalter der Geheimnisse Gottes und die Hirten der Gemeinden maßgebend sein. Der Name ἐπίσκοπος für Verwalter, Vorsteher ist aus den LXX bekannt[3] und wird bei den Griechen seit Homer in gleichem Sinne gebraucht. Dem entspricht auch das ἀρχιερεὺς καὶ προστάτης τῶν ψυχῶν ἡμῶν (1 Petr. 2, 25)[4]. Die Ordination der Bischöfe war im Alterthum ganz gleich der Ordination der Presbyter, mit Ausnahme der Inthronisation. Der Bischof wird in allem dem Presbyter gleich geachtet, ausgenommen die Kathedra und Ordination (Hippolyt)[5].

Zwar findet man in der apostolischen Zeit neben den Aposteln Propheten und Lehrer (1 Kor. 12, 28), Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (Eph. 4, 11); aber, wie bereits angedeutet wurde, handelt es sich in diesen Stellen um charismatisch Begabte, welche als solche, wenn sie nicht wie die Apostel außerdem mit einem Amt betraut waren, keine amtliche Stellung in den Gemeinden einnahmen. Wenn sich auch die Propheten und Lehrer bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts forterhalten haben, so mußten sie doch mit den Charismen, den gratiae gratis datae, zurücktreten und vor der ständigen Organisation verschwinden. Die anfänglich grundgelegte, im Laufe der Zeit weiter ausgebildete und befestigte geistliche Hierarchie war allein im Stande, der für die ganze Erde bestimmten Kirche einen innern Halt und die Garantie für die Einheit und Wahrheit zu gewähren. Die Bischöfe, Presbyter und Diakonen, welche bereits in der Heiligen Schrift als von Gott gesetzte Verwalter

---

[1] *Duchesne*, Les origines du culte chrét. p. 10. *Ch. de Smedt*, L'organisation des églises chrét. (Revue des questions histor. 1880. 1888. 1891 octobre). Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums. Halle 1889.

[2] *Aug.*, De civ. Dei 19, 19. Cf. Ps. 126, 3. *Isid.*, De eccl. off. 2, 5, 8.

[3] Jud. 9, 28. Nehem. 11, 9; 14, 22. 4 Kön. 11, 15. 1 Macc. 1, 51.

[4] Cf. *Clem. Rom.* l. c. 61, 3.

[5] Probst a. a. O. S. 417. Dagegen bei Cyprian ein Unterschied, vgl. Möhler, Patrol. S. 872 f.

und Leiter der Kirche erscheinen, treten mit ihrem amtlichen Charakter und ihrer gegenseitigen Abstufung um so stärker hervor, je nothwendiger mit der weitern Verbreitung des Christenthums und mit den feindlichen Angriffen von seiten des Staates und der Häresie die einheitliche Organisation und Leitung für den Bestand und das Gedeihen der Kirche wurde.

Apg. 20, 17. 28 sind zwar die Namen πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι promiscue gebraucht, aber V. 28 ist mit ποιμαίνειν (regere) τὴν ἐκκλησίαν doch gerade die Hauptfunction des Episkopates hervorgehoben, die lehramtliche Thätigkeit, die Zucht und Leitung der Gemeinde, wie sie den Aposteln, vor allem dem Petrus zukam, welchem der Herr die Binde- und Lösegewalt verheißen und das Hirtenamt über seine ganze Heerde übertragen hat. Im ersten Petrusbriefe begegnen wir bereits einem ausgebildeten Hirtenamte. Die Kirche ist die Heerde Gottes, welche die Presbyter, deren Mitpresbyter Petrus ist, nach dem Vorbilde des Oberhirten Christus leiten sollen (2, 25. 5, 1 ff. Vgl. Hebr. 2, 10. 13, 20). Die Presbyter im Jacobusbriefe (5, 14) erscheinen nicht als Aerzte am Krankenbett, sondern als Seelenärzte, welche Leib und Seele durch das Gebet und die Salbung mit Oel heilen. Die Pastoralbriefe endlich zeigen uns den Timotheus und Titus als Bevollmächtigte des Paulus, um Bischöfe, Presbyter und Diakonen einzusetzen (1 Tim. 4, 14; 5, 22. 2 Tim. 1, 6. Tit. 1, 5). Die damit verbundene Weihe durch Handauflegung wurde von den Griechen allgemein als Bischofsweihe erklärt. Es ist wenigstens bemerkenswerth, daß in den Pastoralbriefen vom Bischof stets in der Einzahl, vom Presbyter und Diakon in der Mehrzahl gesprochen wird.

Das etwas unklare Verhältniß der Bischöfe zu den Presbytern erklärt sich am einfachsten durch die Annahme, daß die Bischöfe dem Schoße des Presbyteriums entnommen wurden. Denn solange die Apostel die Gemeinden selbst leiteten, genügten die Presbyter, als sie aber von den Gemeinden fern weilen mußten und das Ende ihres Lebens näher rückte, mußten sie Stellvertreter zurücklassen, die wieder aus den Presbytern die Vorsteher der Gemeinden unter Zustimmung der letzteren selbst auswählten [1]. Hieronymus berichtet über die alexandrinischen Bischöfe von Marcus bis auf Heraklas und Dionysius, sie seien immer von dem Presbyterium aus ihrem Gremium gewählt worden. Ambrosiaster meint, der erste Presbyter sei Bischof genannt worden; weil die späteren Presbyter des Primats oft unwürdig waren, so habe ein Concil bestimmt, daß die Presbyter nicht der Reihe nach vorrücken, sondern die würdigsten zu Bischöfen gewählt werden sollen. Die Weihe des Bischofs und des Presbyters sei dieselbe, beide seien Priester; aber der Bischof sei der erste Priester, und darum bezeichne Paulus den Timotheus als zum Presbyter ordinirt; weil derselbe aber keinen andern vor sich gehabt habe, so sei er Bischof gewesen. Hieronymus hat zwar die Gleichstellung der Bischöfe und Presbyter in der Heiligen Schrift mehrmals behauptet [2], aber doch dem Bischofe die Ordination

---

[1] Vgl. die drei Erklärungen: Theodoret: Die Bischöfe waren Presbyter, die bischöfliche Gewalt bei den Aposteln. Chrysostomus: Der Name wird promiscue gebraucht, aber das Amt des Bischofs war auch in der apostolischen Zeit ein höheres. Epiphanius: Der Bischof war immer gleich Bischof im spätern Sinne. Schwane a. a. O. II, 1089.

[2] Com. in Tit. 1, 7. Ep. 69, 1; 146, 1. Vgl. Schwane II, 1090. *Isid.* l. c. 2, 7, 2.

und Firmung reservirt. Nach ihm besteht die Kirche aus vielen Graden, zuletzt wird sie durch die Diakonen, Presbyter und Bischöfe abgeschlossen.

Die in der apostolischen und nächsten nachapostolischen Zeit noch etwas flüssigen Amtsbefugnisse konnten erst allmählich schärfer abgegrenzt werden. Als sich nach dem Ableben der Apostel schismatische und häretische Bestrebungen mehr an die Oberfläche wagten, war es nothwendig, dem Geist der Uneinigkeit und Trennung den Geist der Einheit und Liebe entgegenzustellen. Clemens von Rom[1] führt die Apostel auf Christus, Christus auf Gott zurück. Indem aber die Apostel auf dem Lande und in den Städten predigten, haben sie ihre Erstlinge, nachdem sie dieselben durch den Geist geprüft, zu Bischöfen und Diakonen derer, welche glauben sollten, aufgestellt. Clemens dehnt also den Ausspruch des Herrn: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch", um eine entscheidende, aber nothwendige Stufe weiter aus. Die Apostel theilen die Gabe, welche sie empfangen haben, anderen mit. Sie haben erkannt durch unsern Herrn Jesus Christus, daß Streit über den Episkopat entstehen werde. Deshalb haben sie, mit vollkommener Voraussicht ausgerüstet, die Vorausgenannten aufgestellt und ihnen die Ordination gegeben, damit, wenn sie selbst hingegangen wären, andere bewährte Männer ihren Dienst übernähmen. Neben den Bischöfen preist Clemens die Presbyter selig. Sie können ihres Amtes nicht mehr enthoben werden, wie einzelnen, die in Korinth ihren Dienst gut versehen haben, widerfahren ist. Clemens ist aber weit entfernt, diese Bischöfe und Presbyter nur zu Gemeindebeamten zu machen, vielmehr finden wir bei ihm gerade formell den Unterschied zwischen Laien und Clerus. Die Bischöfe und Presbyter sind Nachfolger der Apostel nach der Anordnung Christi, Gottes. Wohl werden sie in erster Linie zum Cult in Beziehung gesetzt, aber sie sind zugleich Lehrer und Leiter der Gemeinde[2]. Mag man

---

[1] Wrede, Untersuchungen zum ersten Clemensbriefe. Göttingen 1891. Er citirt S. 8 Anm. 2: Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Deutsch von Harnack. 1883. Harnack, Lehre der zwölf Apostel. 1884. Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter. 1886 (2. Aufl. 1892). Seyerlen, Entstehung des Episkopats, in der Zeitschr. f. prakt. Theol. 1887. Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums. 1889. Loofs, Die urchristliche Gemeindeverfassung mit specieller Beziehung auf Löning und Harnack. Theol. Stud. u. Krit. 1890. S. 619 ff. Letztere Arbeit zeige, wie weiter Spielraum der Construction gelassen und wie wenig von sicheren Resultaten die Rede sei.

[2] Wrede behandelt die vier Namen für die Vorsteher: ἡγούμενοι, προηγούμενοι, πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι und διάκονοι. Das erstere ist kein eigentlicher Titel. πρεσβύτερος ist Kap. 1. 21 nicht amtlich, aber sonst abwechselnd mit ἐπίσκοπος; doch ist πρεσβ. nicht Ehrenprädicat für die, welche den Titel ἐπ. (u. διακ.) führen, also eigentliche Bezeichnung für die Alten, aus welchen letztere genommen werden (Weizsäcker, Harnack). An vier Stellen, wo unter πρ. zweifellos der Amtsträger zu verstehen (44, 5; 47, 6; 54, 2; 57, 1), sei es unhaltbar, daß der Name doch nicht Amtsname, sondern „ehrende Altersbezeichnung" sei. Daß in einem Brief, der für den Cultus die Laien bereits sehr energisch in eine passive Stellung weist, πρεσβ. eine auch die Bischöfe „ehrende Bezeichnung" sei, sei nach Loofs unwahrscheinlich. Dasselbe Wort könne ganz wohl hier Standes- und dort Amtsbezeichnung sein, wie *Clem. Alex.*, Strom. 7, 1. Wären die πρ. und ἐπ. ganz dieselben Personen, so wäre viel eher zu sagen, daß πρ. als daß ἐπ. als „eigentlicher Amtstitel" erscheint. „Die Gleichung πρ. (als Amtsname) gleich ἐπ. κ. διάκ. ist zu den gesammten terminologischen Eigenthümlichkeiten des Briefes ein besserer Schlüssel als irgend eine andere Auffassung" (S. 17). Also war am Ende des ersten Jahrhunderts ein Collegium

noch darüber streiten, inwieweit diese thatsächliche hierarchische Ordnung in der Dogmatik zum Ausdruck kam, es genügt, daß bereits am Ende des ersten Jahrhunderts ein römischer Bischof klar und entschieden den geistlichen Stand als einen von Gott eingesetzten und ausgerüsteten Stand der Gemeinde gegenüberstellt.

In den Ignatianen ist die „tiefe Kluft zwischen dem Clerus und den Laien“ aufgethan. Die „Idee der Hierarchie und die Ueberzeugung von ihrer Existenz divino iure“ ist ein mächtiger Factor in der Kirche beim Anfang des zweiten Jahrhunderts. Um 110 bestand in Kleinasien „die das Priesterthum überragende und in jeder Gemeinde von einem bekleidete bischöfliche Würde unangefochten“. Wäre dies ohne apostolische Anordnung und göttliche Einsetzung irgendwie möglich gewesen? Beim Pastor Hermä werden die Aemter der Apostel, Bischöfe, Lehrer, Diakonen aufgezählt. Die Presbyter erscheinen wenigstens als bevorzugter Stand der Gemeinde. Der römische Clemens wird „offenbar schon in bischöflicher Stellung“ dargestellt wie bei Irenäus und Tertullian. Irenäus verwechselt allerdings insofern noch die Namen Bischof und Presbyter, als er den Namen Presbyter auch als Ehrennamen für jene Bischöfe gebraucht, welche die Apostel aufgestellt haben und die zugleich das Charisma der Wahrheit besaßen; aber er kennt den Unterschied wohl, denn er macht bei den Bischöfen nachdrücklich die apostolische Succession geltend. Daß bei Cyprian das Episkopalsystem ganz durchgeführt sei, bestreitet niemand. Der Unterschied zwischen Bischof und Presbyter tritt namentlich auch durch die Bezeichnung sacerdos für den Bischof hervor. Cyprian beruft sich auf das gegen ihn erlassene Proscriptionsdecret de bonis episcopi christianorum, damit diejenigen, welche Gott nicht glauben, der die Bischöfe einsetzt, dem Teufel glauben, der sie proscribirt. Hat doch Christus zu den Aposteln und durch sie zu allen Vorstehern (praepositi), welche den Aposteln im Amt (vicaria ordinatio) nachfolgen, gesagt: „Wer euch hört u. s. w.“ [1]

Die Mitwirkung der Gemeinden nahmen schon die Apostel bei ihren Anordnungen in Anspruch, weil sie dadurch leichter ein ersprießliches Ziel erreichen konnten. Aber sie gaben der Ueberzeugung, daß sie vom Herrn die Gewalt erhalten haben und im Namen Jesu ihr Amt verwalten, auch energischen Ausdruck, wenn sie auf Widerstand stießen. Ihre Nachfolger wurden unter

---

bestellter Presbyter in Rom. Wahrscheinlich vereinigte dies Episkopen und Diakonen. 44, 4 erscheinen die Episkopen als cultische Persönlichkeiten. Dazu kommt die Parallele zum Alten Testament 40. 41. Das Collegium ergänzte sich unter Zustimmung der Gemeinde 42, 4. Eine dogmatische Auffassung des Amtes im eigentlichen katholischen Sinne gebe es noch nicht; eine allgemeine Kirche, welche die Einzelgemeinde regierte, existire nicht, aber für gewöhnlich sei das Presbytercollegium als oberste Gewalt in der Gemeinde unbestritten (S. 25). Kap. 44, Gottesdienstordnung von Gott vorgeschrieben. „Der Römer setzt durchaus voraus, daß ein auf Lebenszeit bestelltes Beamtencollegium als besonderer Stand, freilich ohne dogmatische Qualität, sich von der Gemeinde unterscheidet und über ihr steht. Der Gehorsam der Gemeinde gegen dasselbe ist Gehorsam gegen Gott, den Gott der Ordnung: eine besondere Prärogative der charismatisch Begabten wird nicht anerkannt: sie sind einfach Laien.“ (S. 50.)

[1] Ep. 66, 4. 5 gibt er als Zweck an, „ut fraternitas habuerit episcopum, plebs praepositum, grex pastorem, ecclesia gubernatorem, Christus antistitem, Deus sacerdotem“.

Zustimmung der Gemeinde gewählt, aber nicht von der Gemeinde angestellt und geweiht, noch waren sie von der Gemeinde abhängig im Amt. Sie vertraten die Gemeinde vor Gott, aber nicht bloß als Repräsentanten der Gemeinde, sondern als von Gott gesetzte Mittler zwischen ihm und den Gläubigen. Mit Unrecht wird behauptet, daß Clemens die Einsetzung der Presbyter durch die Gemeinde lehre; er lehrt vielmehr, daß das Collegium sich selbst ergänzt, bestreitet das Recht der Gemeinde, die Presbyter abzusetzen, über ihre Amtsführung zu Gericht zu sitzen und verlangt von der Gemeinde Gehorsam gegen die Presbyter. Wäre das Amt lediglich ein Gemeindeamt, so wäre dieses alles unmöglich. Ebenso unmöglich wäre es zur Zeit des hl. Ignatius gewesen, daß die Laien die Functionen des Bischofs und Presbyters nicht giltig ausüben konnten; denn wer die Macht übertragen kann, der muß sie auch giltig ausüben können. Die Bischöfe und Presbyter sind also, auch wenn sie von der Gemeinde gewählt wurden, keine Gemeindebevollmächtigten gewesen, sie hatten ihre Vollmacht von Gott, durch die Händeauflegung, nicht durch die Wahl. Die ursprüngliche χειροτονία der Gemeinde hatte keinen Werth ohne die χειροθεσία des Presbyteriums. Sie sind die von Gott bestellten Vermittler zwischen Gott und den Menschen [1].

Von Gott muß man den Dienst (Liturgie) erhalten, niemand darf sich die Würde des Priesters anmaßen. Das Priesterthum ist eine göttliche Sache [2]. Gregor vergleicht die Priesterweihe mit der Taufe und Eucharistie (und Altarweihe). Die nämliche Kraft des Wortes verschafft auch dem Priester Würde und Ehre, indem der neue Segen von dem gemeinen Werthe der Menge ihn absonderte. Denn gestern und vorgestern war er noch einer von der Menge und dem Volke, und plötzlich erscheint er als Wegweiser, Vorstand, Lehrer der Gottesfurcht, der in die verborgenen Mysterien einführt. Seine Seele wird durch eine unsichtbare Macht und Gnade in einen bessern Zustand versetzt [3]. Chrysostomus hat zur Verherrlichung des Priesterthums ein eigenes Buch geschrieben. Epiphanius wendet sich gegen Aerius, der Bischöfe und Priester als μία τάξις, τιμὴ καὶ ἓν ἀξίωμα bezeichnete, vielmehr seien sie verschieden; die Aufgabe des Bischofes sei es, der Kirche Väter zu zeugen (Priesterweihe), die Aufgabe der Priester, Kinder der Kirche zu zeugen (Taufe) [4]. Gregor von Nazianz erzählt, daß sein Vater ihn wider seinen Willen zum Bischof geweiht habe. „Darum salbst du mich zum Hohenpriester ... weihest die Hände dem Heiligen Geist und führest mich hinein, daß ich das Allerheiligste schaue. ... Ob ich aber auch würdig deiner bin, der du die Salbung ertheilst, und dessen, für den und um dessen willen sie ertheilt wird, das weiß der Vater jenes wahren und wirklichen Geschaffenen." [5]

Ueber den sacramentalen Charakter der Weihe konnte nach den bestimmten Angaben der Heiligen Schrift über Einsetzung, Gnade, Spender in der Kirche kein Zweifel herrschen. Ausdrücklich bezeugt aber Augustinus die Bezeichnung

---

[1] *Clem. Alex.*, Strom. 7, 9. Paed. 3, 12. *Orig.*, In Lev. Hom. 2, 3. *Clem.*, Hom. 3, 20. Ap. Const. 2, 26.

[2] *Greg. Nyss.*, De vita Moys. (V, 416. D. 417 B.).

[3] Or. in bapt. Christi (Migne III, 581 D.).

[4] Adv. haer. 75, 3—6. Cf. *Chrys.*, In I. ep. ad Tim. Hom. 11, 1. Andere bei Langen a. a. O. S. 123 f. [5] Or. post fugam n. 4.

der Weihe als eines Sacramentes als allgemeine Lehre [1]. Cassian erinnert den Nestorius an das Symbolum der antiochenischen Kirche, welches ihn zur Quelle des Lebens, zur Wiedergeburt des Heils, zur Gnade der Eucharistie, zur Vereinigung mit dem Herrn, zum Amte des Dienstes, zur Höhe des Vorstehers, zur Würde des Priesters führte. „Mit dem Verluste des Bekenntnisses hast du alles, was du warst, verloren; denn die Sacramente deines Priesterthums und deines Heiles beruhten auf der Wahrheit des Symbols.“ [2] Leo I. schärft die Einhaltung der Canones bei der Ordination ein. Wenn die Bischöfe einen solchen zum Bischofe ordinirten, der dies nicht sein darf, so sollen sie, wenn sie auch einem etwaigen Verluste ihrer eigenen Würde entgehen, doch künftighin nicht mehr das Recht der Ordination haben, auch niemals diesem Sacramente beiwohnen, das sie unter Vernachlässigung des göttlichen Urtheils einem Unverdienten spendeten [3]. In der Rede am Jahrestage seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl [4] feiert er zuerst das allgemeine Priesterthum: „Das Zeichen des Kreuzes macht ja alle in Christus Wiedergeborenen zu Königen, die Salbung des Heiligen Geistes aber weiht sie zu Priestern, so daß alle, welche im Geiste und in der Wahrheit Christen sind, abgesehen von dem besondern Dienste unseres Priesteramtes, sich königlichen Geschlechts und priesterlicher Würde theilhaftig wissen.“ Sodann will er aber besonders das eine Sacrament des Hohenpriesterthums in dem ganzen Leibe der Kirche gefeiert wissen, welches in der Ausgießung des Salböles der Segnung reichlicher auf die oberen Theile herabströmt. Zu den Sacramenten Christi zählt er „die Mahlzeichen der Beschneidung, die Heiligung der Salbungen, die Weihe der Priester; das reine Opfer, die wahre Taufe, die Würde des Tempels“ [5].

Anastasius II. (496—498), welcher zuerst die Frage nach der Giltigkeit uncanonischer Weihen ex professo erörtert hat, vergleicht nicht nur die Ordination mit der Taufe, sondern bezeichnet sie auch ausdrücklich als ein Sacrament [6]. Er spricht von den Mysterien der Taufe und der Weihen.

Der Lombarde zählt den Ordo zu den sieben Sacramenten. Er gliedere sich nach der siebenfachen Gnade in sieben Grade. Vorzugsweise werden aber der Diakonat und Presbyterat ordines genannt, weil die erste Kirche nur diese gehabt habe und die Apostel nur für diese einen Befehl hatten. Denn

---

[1] De bon. coni. c. 24: Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad iudicium permanente. Cf. cap. 18. C. ep. Parm. 2, 13, 28: Utrumque enim sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur: Illud, cum baptizatur, istud, cum ordinatur; ideoque in Catholica utrumque non licet iterari... Non eis (sc. conversis) tamen ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur, sed manent super eos. Ideoque eis non in populo manus imponitur, ne non homini, sed ipsi sacramento fiat iniuria. Vgl. Hieron. (Adv. Lucif. c. 9) S. 152, wo er das sacerdotium des Bischofes dem sacerdotium des Laien, der Taufe, zur Seite stellt. Die Aufnahme eines von den Arianern zurückkehrenden Bischofes ohne neue Weihe sei ebenso berechtigt als die Aufnahme eines Laien ohne Wiedertaufe. Adv. Vigil. c. 2 nennt er die Ordination der Cleriker durch den Bischof sacramenta Christi.

[2] De incarn. 6, 6. [3] Ep. 12, 9. 21. Decr. cf. Can. 1. q. 1. c. 43.

[4] Sermo 3 (4), 1. [5] Sermo 65 (66), 2.

[6] Ep. 1 ad Anast. imper. c. 7 (8). 8.

die Apostel ordinirten in den einzelnen Städten Bischöfe und Presbyter[1]. Bonaventura sagt mit dem Lombarden, daß der ordo signaculum quoddam sei, durch welches die geistige Gewalt dem Ordinirten übertragen werde[2]. Der hl. Thomas definirt ebenso und findet das Wesen des Sacraments darin, daß bei seinem Empfang dem Menschen eine gewisse Consecration durch sichtbare Zeichen verliehen wird[3]. Der von den Früheren mit der Ordination gleichgestellten Benediction der Mönche, Aebte u. s. w. spricht er den sacramentalen Charakter ab, weil durch solche Benedictionen nicht eine Ordination zur Verwaltung der göttlichen Sacramente gegeben werde. Innocenz III. hatte noch 1204 in einem Erlaß an den Patriarchen von Constantinopel die Consecration der Kirchen, Altäre und des Kelches mit den Sacramenten aufgezählt. In dem Glaubensbekenntniß für die zurückkehrenden Waldenser (1210) fordert er die Anerkennung aller Sacramente, welche in der Kirche gespendet werden. In der Ausführung nennt er zwar das Sacrament der Priesterweihe nicht, bemerkt aber bei der Eucharistie, sie könne nur von einem Priester hergestellt werden, der von einem sichtbaren, greifbaren Bischofe der Regel entsprechend ordinirt worden sei[4]. Das Concil von Lyon (1274) und Eugen IV. führen das sacramentum ordinis unter den sieben Sacramenten auf.

Die Reformatoren verwarfen das besondere Priesterthum und damit das Sacrament der Priesterweihe. Nur wenn man dieses von dem Dienst am Wort verstehe, könne man den Ordo ein Sacrament nennen[5]. Denn dieser Dienst habe das Mandat und die Verheißung (Röm. 1, 16. Js. 55, 11). In diesem Sinne könne man auch die Auflegung der Hände ein Sacrament nennen, denn die Kirche habe das Gebot, Diener aufzustellen, und man müsse diesen Dienst am Wort nachdrücklich loben wegen der Fanatiker, welche träumen, der Heilige Geist werde nicht durch das Wort, sondern durch besondere Erweckungen gegeben. Deshalb wollen sie auch die kirchliche Verfassung gewahrt wissen[6]. Dem gegenüber lehrt das Tridentinum zunächst, daß Christus wirklich in der Kirche ein sichtbares Priesterthum eingesetzt habe, welchem es zukomme, das unblutige Opfer darzubringen und die Sacramente zu spenden[7]. Sodann lehrt es, daß der Ordo, durch welchen das Priesterthum fortgepflanzt werde, wahrhaft und eigentlich eines von den sieben Sacramenten sei[8].

Zum Sacrament der Priesterweihe gehören jedenfalls die drei Ordines: Episkopat, Presbyterat und Diakonat, denn diese drei sind in der Heiligen Schrift genannt und wurden von den Aposteln durch Händeauflegung übertragen. Episkopat und Presbyterat werden fast promiscue genannt. Der Diakonat erscheint aber nicht nur nach der Apostelgeschichte als eine apostolische Institution, sondern wird auch Phil. 1, 1 dem Episkopat an die Seite gestellt. Wie Tit. 1, 6. 7 an Presbyter und Bischöfe dieselben Anforderungen gestellt werden, so werden 1 Tim. 3, 8 die Diakonen mit den Bischöfen zusammengestellt. In den Briefen des hl. Ignatius ist nur von diesen drei Ordines

---

[1] Sent. IV. D. 24. p. 2. c. 12.
[2] Brev. 6, 12. Sent. IV. D. 24. p. 1. a. 1. q. 1. [3] Suppl. 34, 2. 3.
[4] *Denz.* l. c. n. 370. 372.
[5] Apol. VII, 13 p. 201. [6] Ap. VII, 14 p. 204. Art. Smalc. III, 10 p. 334.
[7] Sess. 22 cap. 1. can. 1; sess. 23 cap. 1. can. 1. [8] Sess. 23 cap. 3. can. 3.

die Rede, Cyprian[1] beruft sich auf die Apostelgeschichte für die Mitwirkung des Volkes bei der Wahl des Bischofes, Presbyters und Diakons. Die Didaskalia erwähnt als allgemein bestehende hierarchische Stufen nur den Episkopat, den Presbyterat und Diakonat[2]. Einmal wird des Subdiakons und Lectors gedacht. In der apostolischen Kirchenordnung, welche auf das zweite Jahrhundert zurückgeht, werden Bischof, Presbyter, Lector, Diakon, Wittwe genannt. Tertullian nennt Bischof, Presbyter, Diakon, Lector; Cyprian zählt sechs Ordines. Zusammen werden die vier niederen Ordines zuerst von Papst Cornelius (251—253) erwähnt[3]; aber die Aufzählung der Cleriker in Rom (1 Bischof, 46 Presbyter, 7 Diakonen und 7 Subdiakonen, 42 Anakoluthen, Exorcisten und Lectoren mit den Ostiariern 52)[4] zeigt, daß die sieben Ordines damals in Rom (und im Abendland) nichts Neues waren. Wenn Cornelius noch die Zahl der Wittwen mit den Kranken und Armen beifügt, so will er damit die große Ausdehnung und Leistungsfähigkeit gegenüber dem Schisma darstellen. Bei den Griechen werden sie erst später erwähnt (Synode von Antiochien 341, Laodicea 362)[5]; den Akoluthat hatten sie überhaupt nicht, während andere (Sänger, Psalten) neben den Ostiariern genannt werden.

Bis zum 12. und 13. Jahrhundert wurden die ordines in sacri (Presbyter und Diakonen) und non sacri wegen der Beziehung zum Meßopfer und der geforderten Continenz eingetheilt. Von da an kam auch der Subdiakonat zu den heiligen Ordines[6]. Zuerst geschah dies durch Innocenz III., der in einem Brief an die Mutinenser 1207 den Subdiakonat zu den ordines maiores s. sacri zählt. Er beruft sich auf die Anordnung Urbans II., der zwar noch den Presbyterat und Diakonat heilige Ordines nennt, weil sie allein die primitive Kirche gehabt habe, aber doch für die Wahl zum Bischofe auch die Subdiakonen beifügt, weil auch sie am Altare dienen. Innocenz III. bestimmt deshalb noch, daß auch ein Subdiakon frei (ohne Dispens) zum Bischof erwählt werden könne[7].

Da die Ordination nicht selten ordinatio clericatus s. clericorum genannt wurde, so bezog sie sich auf die Weihe der Cleriker überhaupt. Die angebliche vierte Synode von Carthago spricht Kap. 1 bis 6 von der Ordination des Bischofs, Presbyters, Diakons, Subdiakons, Akoluths; Kap. 7 bis 9 von der Weihe des Exorcisten, Lectors und Ostiarius; Kap. 10 bis 12 von der Anstellung und Einweihung der Psalmisten, Jungfrauen und Wittwen, ohne daß aber diese den Vorhergehenden ebenbürtig an die Seite gestellt werden. Dies gilt auch von den Diakonissinnen (Röm. 16, 1. 1 Tim. 5, 9. 10), obwohl sie gewählt (χειροτονεῖσθαι) und wie die Diakonen durch Handauflegung

---

[1] Ep. 67, 4.

[2] Funk, Apost. Const. S. 50. 79. Ebenso Clemens von Rom (Hom.) und Clemens von Alex. (Strom. 6, 13.)

[3] Zu den einzelnen Ordines vgl. Funk, Lehrbuch S. 44 ff. Kraus, Real.-Enc. II, 555 ff. Harnack, Quellen der sog. apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats (Texte und Untersuchungen II, 5). Leipzig 1886.

[4] *Euseb.*, H. e. 6, 43, 11.

[5] Hefele a. a. O. I, 764. Apost. Const. (Funk S. 79).

[6] *Thom.*, Suppl. 37. a. 3. Hefele IV, 115; V, 201. *Hugo*, De sacr. II, 3, 13.

[7] Cap. *A multis extra*. Vgl. Scherer, Kirchenrecht. Graz 1886. I, 318.

(χειροθεσία) und Gebet des Bischofs in ihr Amt eingeweiht wurden [1]. Denn nach der allgemeinen Annahme durften Frauen in der Kirche kein Amt ausüben [2], und die Diakonissinnen waren nur zur Unterstützung bei der Taufe und anderen sacramentalen Handlungen am Frauengeschlecht und zu allgemeinen Gemeindeangelegenheiten beigezogen. Schon aus Epiphanius (79) geht hervor, daß diese Benediction nicht mit der eigentlichen geistlichen Weihe zu identificiren ist. Damit wird wohl auch am besten der formelle Widerspruch zwischen dem Can. 15 des Chalcedonense und Can. 19 des Nicänum erklärt. Hier wird nämlich von den Diakonissinnen gesagt, sie haben keine χειροθεσία, dort, sie erhalten dieselbe. Im ersten Falle ist die Ordination, im letzten die Benediction gemeint [3].

Im strengen Sinn können zur Ordination nur die drei ersten Ordines gehören, weil nur sie auf apostolischer bezw. göttlicher Einsetzung beruhen. Ob aber jeder dieser Ordines für sich ein Sacrament repräsentire und die sacramenta clericorum zusammen das eine sacramentum ordinis constituiren, ist dogmatisch nicht festgestellt. Auch bei den Scholastikern herrscht Unklarheit darüber, obschon den niederen Weihen ein sacramentaler Charakter beigelegt wird [4]; die einen wollten jeden Ordo, oder wenigstens die Ordines vom Subdiakonat an, als ein Sacrament bezeichnen, die anderen die unteren, niederen als Stufen zum höchsten Sacrament, als eine Art Sacramentale betrachten. Ebenso war man sich nicht darüber klar, ob das Sacrament mit der Priesterweihe abschließe [5], oder ob die Weihe des Bischofes [6] oder des Erzbischofes [7] als Sacrament zu zählen sei. Gewöhnlich wird zwar dem Episkopat eine höhere Macht und Würde zugeschrieben, aber doch nicht der eigentliche Charakter eines Sacramentes [8]. Die Darstellung geht in der Regel von der siebenförmigen Gnade des Heiligen Geistes aus [9]. „Obwohl der Ordo eines von den sieben Sacramenten ist, so ist doch die Abstufung siebenförmig," von den Ostiariern bis zu den Priestern [10]. Per modum complementi kommt der Episkopat, Patriarchat und Papat hinzu, von welchen die Ordines ausfließen und unter den nöthigen Zeichen gespendet werden müssen. Der Episkopat hat kein unauslöschliches Kennzeichen, sondern nur eine höhere Würde und größere Macht. Dies war die gewöhnliche Ansicht, welche auch daraus erhellt, daß stets nur sieben Ordines gezählt wurden.

---

[1] Conc. Chalcedon. can. 15. Apost. Const. 8, 19. 20. Vgl. ebenda 3, 11, 2.

[2] *Tert.*, De praescr. 41. De bapt. 17.

[3] Vgl. Hefele a. a. O. I, 429 f.; II, 519. Kraus, Real-Enc. I, 359.

[4] *Lomb.*, D. 24. p. 2. c. 13. *Alb. M.*, D. 24. a. 18. *Thom.*, D. 24. q. 2. a. 1. Bonav., Scotus et alii.

[5] *Hugo*, De sacr. II, 2, 5. *Lomb.* l. c. Thom., Bonav.

[6] *Innocent. III.*, Ep. ad ep. Ferrat. 12, 2. Decret Greg. IX. (l. III. t. 43. c. 3). Scotus, Dur. Schwane (III, 648 ff.).

[7] *Guil. Altiss.*, Summ. IV. tr. 8 f. 43. Petrus Coelestinus († 1296).

[8] Schwane a. a. O. III, 672.

[9] *Hugo*, De sacr. II, 3, 5. *Lomb.*, D. 24, 1. p. 1. c. 1. *Bonav.*, D. 24. p. 2. a. 2. q. 4.

[10] *Bonav.*, Brev. 6, 12. Zu den Worten des Lombarden: In sacramento septiformis Spiritus septem sunt gradus ecclesiastici, bemerkt er (24, 1 dub. 2): Verbum magistri per quandam appropriationem intellegendum est, non per proprietatem, quod non Spiritus sancti divisi dentur in ordinibus singulis, sed usus horum donorum his septem gradibus aptari possunt.

Der hl. Thomas geht von der Unterscheidung zwischen heiligen und nichtheiligen Ordines aus. An sich sei zwar jeder Ordo heilig, da er ein sacramentum quoddam sei, aber anders sei es mit Bezug auf die Function des Ordo [1]. Diese beziehe sich nur bei den drei ersten Ordines auf consecrirte Gegenstände. Bei den niederen Weihen beschränkt er den sacramentalen Charakter auf die Uebertragung der betreffenden potestas ex officio, obwohl dieselben Handlungen noch erlaubterweise von anderen vollzogen werden können. Die einzelnen Ordines sucht er durch die Beziehung auf die Verwaltung des Sacramentes der Eucharistie, worauf auch der Ritus hinweise, zu erklären [2].

Duns Scotus bekämpfte diese Lehre des hl. Thomas. Er führt nicht nur den Diakonat, Presbyterat und Episkopat, sondern alle Ordines auf göttliche Einsetzung zurück. Die Weihe ist ihm das sechste der Sacramente, aber außerdem trägt jeder Ordo den Charakter eines Sacramentes an sich, so daß der höhere Ordo auch ohne den vorhergehenden ertheilt werden kann. Auch der Episkopat ist ein Ordo, ist höher als das Priesterthum, insofern er die Macht in sich hat, Priester zu weihen. Doch sagt er nicht ausdrücklich, daß die bischöfliche Consecration ein Sacrament sei [3]. Durandus hält nur die Priesterweihe für ein Sacrament, die anderen Ordines für Sacramentalien, dagegen betrachtet er den achten Ordo, den Episkopat, als ein Sacrament, weil er eine nähere Beziehung zur Eucharistie habe als das Priesterthum. Beide sind ein Sacrament und doch wieder jedes für sich ein Sacrament, denn der Episkopat kann nur einem Priester ertheilt werden, bringt aber nicht bloß die Verleihung der bischöflichen Gewalt mit sich, sondern auch eine heiligmachende Gnade. Die späteren Scholastiker (Capreolus, Dionysius, Carthusianus) kehrten aber wieder zum hl. Thomas zurück.

Eugen IV. begnügt sich damit, das Sacrament des Ordo an sechster Stelle zu nennen. Der Ordo werde durch die Uebergabe der Materie mitgetheilt; der Presbyterat, Diakonat, Subdiakonat durch die Darreichung der entsprechenden Gefäße, und ähnlich die anderen Ordines. Das Tridentinum findet die Einrichtung verschiedener Ordines der Heiligkeit des priesterlichen Dienstes entsprechend, beschränkt sich aber darauf, allgemein die Ordination nach Schrift und Tradition als ein wirkliches Sacrament zu bezeichnen und sie für alle Ordines geltend zu machen [4]. Von den Bischöfen wird noch bemerkt, daß sie als Nachfolger der Apostel vornehmlich zum hierarchischen Ordo gehören, höher stehen als die Presbyter und die Vollmacht haben, die Firmung und Ordination zu spenden. In den Canones wird die Behauptung verworfen, daß es außer dem Priesterthum in der katholischen Kirche keine anderen Ordines, höhere oder niedere, gebe, durch welche man wie auf Stufen zum Priesterthum aufsteige. Ebenso wird die Hierarchie in der katholischen Kirche, welche aus den Bischöfen, Presbytern und Ministern bestehe, auf göttliche Anordnung zurückgeführt [5]. Endlich wird von den Bischöfen gesagt, sie stehen höher als die

[1] Suppl. 37. a. 3. Opusc. 4 (7) p. 181: Episcopatus magis est dignitas quam ordo. Cf. Suppl. 40, 5.

[2] Sent. IV. D. 24. q. 2 art. 1 ad 2. Suppl. 37, 1.

[3] Report. IV. D. 24. q. 1. Schwane a. a. O. III, 679 f.

[4] Sess. 23. cap. 3. 4. can. 3. [5] Can. 2. 6.

Presbyter, haben die Gewalt zu firmen und zu ordiniren, und zwar nicht mit den Presbytern gemeinsam, und die von ihnen Ordinirten brauchen nicht erst die Zustimmung des Volkes oder der weltlichen Gewalt.

Der Katechismus zählt die sieben Ordines mit dem Ordinationsritus der Reihe nach auf und bezeichnet das sacerdotium als den höchsten Grad aller Ordines. Der ordo sacerdotalis habe aber, obwohl er einer sei, doch verschiedene Stufen der Würde und Macht: Priester, Bischöfe, Erzbischöfe, Patriarchen, Papst. Die Frage, ob diese Stufen auch durch eine Art Sacrament voneinander verschieden seien, berührt er nicht. Sie ist bis auf den heutigen Tag controvers; doch geht die allgemeine Ansicht[1] dahin, daß die bischöfliche Weihe wie die Diakonatsweihe[2] ein Sacrament seien. Jedenfalls können aber diese Einzelsacramente zusammen nur das eine Sacrament der Weihe constituiren, weil sonst die Siebenzahl der Sacramente alterirt würde. Es ist ein Sacrament, obwohl es mehrere Theile hat, bemerkt schon der hl. Bonaventura. Diakon, Presbyter und Episcopus haben schon in der Heiligen Schrift einen Weiheritus; sie wurden von jeher als von Christus eingesetzte Ordines angesehen, während die anderen Ordines erst im Laufe der ersten Jahrhunderte von der Kirche eingeführt worden sind[3]. Wenn im Neuen Testament keine Unterscheidung zwischen der Bischofs- und Priesterweihe gemacht wird, so schließt dies nicht aus, daß trotz der Aehnlichkeit des Ritus thatsächlich ein Unterschied bestand. In der nachfolgenden Ausbildung der Liturgie wurde, wie zwischen beiden Ständen, so auch zwischen beiden Weihen ein Unterschied gemacht. Die ältesten Liturgien haben bereits Formularien dafür. In den ersten Jahrhunderten besorgten die Bischöfe die ganze Liturgie unter Assistenz der Presbyter und Diakonen, nur im Nothfall wurden sie durch die Presbyter vertreten. Es läßt sich kein Zeitpunkt angeben, in welchem das Recht, das Opfer darzubringen, erst übertragen worden ist; aber lange Zeit durfte der Presbyter nur in Gemeinschaft mit dem Bischofe das heilige Opfer darbringen und die Sacramente spenden. Das bischöfliche Amt galt also von Anfang an als das höhere.

§ 51.

Das äußere Zeichen.

Als Materie muß jedenfalls in erster Linie die Handauflegung betrachtet werden, denn sie allein ist in der Heiligen Schrift genannt, bei den Griechen

[1] Cajetan, Medina, Soto, Maldon, Bellarm., Tournely, Benedikt XIV., Perrone, Hurter, Schwane (IV, 403 f.). Vgl. Furtner, Das Verhältniß der Bischofsweihe zum heiligen Sacrament des Ordo. München 1861. Kurz, Schulte bei Scherer a. a. O. S. 313.

[2] Bellarm. (III, 611): Non certum de fide. Er ist auch bei der Subdiakonatsweihe und den ordines minores für ein Sacrament. Anders Liguori, weil in diesen Materie und Form des sacramentum ordinis fehlen. Benedikt XIV. (De syn. dioec. VIII, 9, 2) schließt mit Vasquez aus Can. 6 des Tridentinums, daß mindestens der Diakonat als Sacrament zu betrachten sei. Das Concil habe absichtlich für Diakonen ministri gebraucht, um der Controverse über die übrigen Ordines nicht zu präjudiciren.

[3] *Bened. XIV.* l. c. 6: Si vero adinventi et constituti sint ab Ecclesia, non poterunt sane participare rationem sacramenti, ad quod de novo instituendum sola Ecclesiae auctoritas non protenditur. At hanc originem indagare est operosum, assequi vero fere impossibile. 12: Dubii pariter et nos haeremus, nec ullam in hac difficillima controversia sententiam ferimus.

von jeher unbestritten in Uebung und auch im Abendland bis ins zehnte Jahrhundert allein herrschend. Die scholastische Ansicht, daß die Materie in der Darreichung der Geräthe bestehe, kann nur aus dem Mangel geschichtlicher Kenntnisse erklärt werden. Diese ist vielmehr erst in Verbindung mit der Handauflegung als Zeichen der Verleihung des Heiligen Geistes zu betrachten.

Clemens von Rom schreibt an die Korinther, die Apostel haben Bischöfe und Diakonen eingesetzt und für die Zukunft festgesetzt, daß, wenn diese entschlafen wären, andere erprobte Männer an deren Stelle das Kirchenamt erhalten sollen. Daher seien die von ihnen oder nach ihnen von anderen ausgezeichneten Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde Eingesetzten in ihrer Stellung zu belassen. Clemens sagt nichts über den Modus der Einsetzung, aber nach der Heiligen Schrift, auf die er sich beruft, kann er nur an die Handauflegung und das Gebet gedacht haben. Diese Handauflegung wird zuerst in dem unechten Briefe des Clemens an Jacobus erwähnt. Danach habe Petrus den Clemens zum Bischof durch Handauflegung (χειροτονεῖν) ordinirt[1]. Von Petrus wird in den Clementinen berichtet[2], er habe dem Zachäus die Hände aufgelegt und gebetet, daß er untadelhaft die Pflicht seines Bischofsamtes versehe. Hierauf ordinirte er zwölf Presbyter und vier Diakonen. Wenn Clemens von Alexandrien nur den für einen wahren Presbyter der Kirche und für einen Diakonen hält, welcher thut und lehrt, was des Herrn ist, nicht den, der von Menschen ordinirt (χειροτονούμενος) ist, und ihn nicht, weil er Presbyter ist, für gerecht ansieht[3], so setzt er die Ordination durch die χειροτονία voraus. Origenes erhielt selbst die Handauflegung des Presbyterats (χειροθεσία) von den Bischöfen in Palästina[4], wird also, wo er von der Ordination der Presbyter redet[5], diese meinen. Von Novatian wissen wir, daß er durch eine gewaltsame Handauflegung (χειροθεσία) dreier Bischöfe die bischöfliche Würde erhielt[6]. Zwei dieser mißbrauchten Bischöfe wurden abgesetzt und an ihre Stelle Nachfolger ordinirt (χειροτονεῖν). Kurz nachher, fährt Cornelius, welcher dieses berichtet, fort, habe Novatian, als er gläubig geworden war, durch die Gnade des Bischofes (Fabian) das Priesteramt erhalten, indem ihm dieser zur Ertheilung der Priesterweihe die Hand auflegte (ἐπιτιθέναι χεῖρα). Ganz allgemein sprechen die Apostolischen Constitutionen den Grundsatz aus, daß durch Auflegung der Hände (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν) des Bischofes die priesterliche Würde ertheilt werde[7]. Auch den Presbytern ist es nicht gestattet, die Diakonen oder Diakonissinnen oder Lectoren oder Diener oder Sänger oder Ostiarier zu weihen (χειροτονεῖν), sondern allein den Bischöfen. Dieses ist die kirchliche Ordnung und Harmonie[8]. Pseudo-Dionysius bemerkt, Hierarchen, Priester und Liturgen haben bei ihren Weihen unter anderem die Handauflegung des Hierarchen, die Besiegelung mit dem

---

[1] *Clem. Rom.*, Ep. n. 2. [2] Recogn. 3, 66. [3] Strom. 6, 13. P. 793.
[4] *Euseb.*, H. e. 6, 23, 4. [5] In Ezech. Hom. 9, 2. In Lev. Hom. 6, 3.
[6] *Euseb.* l. c. 6, 43, 9.

[7] 3, 10 (Interpolator). 8, 22 auch hinsichtlich des Lectorats. Anderes in den unechten Constitutionen Hippolyts. Vgl. Funk, Ap. Const. S. 148.

[8] Vgl. auch den Panegyricus auf Rabulas. Bickell, Syr. Kirchenväter I, 180. Ephräm, Ueber das Priesterthum. 4. 6. Bickell a. a. O. I, 364. 366.

Kreuz, die Ausrufung und den vollendenden Friedenskuß gemeinsam[1]. Ausgenommen und ausschließlich den Hierarchen eigen sei die Auflegung der Schrift auf ihr Haupt[2], denn diese (Ceremonie) komme bei den niederen Ordnungen nicht vor. Die Handauflegung des Hierarchen weise auf den Schutz des Urhebers der Weihe hin. Sie verleihe ihnen priesterliche Würde und Gewalt und vertreibe von ihnen die feindlichen Mächte. Die morgenländischen Liturgien erwähnen alle diese Handauflegung bei der Aufnahme ins Priesterthum[3]. Die Griechen kennen bis heute kein anderes Zeichen bei der Weihe.

Von den Lateinern ist bereits der Brief des Cornelius über Novatian genannt worden. Aus derselben Zeit haben wir das Zeugniß des hl. Cyprian. Er beschreibt den Wahlmodus folgendermaßen: „Durch die Abstimmung der ganzen Gemeinde und durch das Urtheil der Bischöfe . . wurde ihm (Sabinus) das bischöfliche Amt übertragen und an die Stelle des Basilides die Hand aufgelegt.“[4] Hieronymus bemerkt zu Is. 58, 10, die meisten Lateiner beziehen das Wort χειροτονία auf die Ordination der Cleriker, „quae non solum ad imprecationem vocis, sed ad impositionem manus impletur“. Augustinus erwähnt es als etwas Selbstverständliches, daß die Priesterweihe durch die Handauflegung ertheilt wird[5]. An einer andern Stelle zählt er zu den Sacramenten das Beten über das Wasser zur Taufe, über das Oel oder die Eucharistie „vel super capita eorum, quibus manus imponitur“[6].

Innocenz I. schreibt[7] an die macedonischen Bischöfe, daß die von den Häretikern Ordinirten durch jene ein verwundetes Haupt haben. Wer nichts habe, der könne nichts mittheilen. „Gewiß hat er, weil er nichts geben konnte, was er nicht hatte, doch die Verdammung, welche er hatte, durch die böswillige Händeauflegung gegeben.“ Ebenso bezeichnet er es als ein Gesetz der Kirche, den von Häretikern Kommenden, welche dort getauft worden seien, durch die Händeauflegung nur die Laiengemeinschaft zu ertheilen und keinen aus ihnen zu einer Würde des Clerikats, und wäre sie noch so gering, zuzulassen. Während er die Taufe der Arianer und anderer Häretiker anerkennt, so doch nicht die Mittheilung des Heiligen Geistes in derselben. „Auch könne sie nicht seine (des Geistes) Fülle, welche am meisten bei den Weihen in Wirksamkeit tritt, mittheilen.“[8] Leo I. nannte mit Berufung auf Apg. 13, 1 ff. die Ordination ein segensreiches Sacrament[9]. Sie müsse unter Fasten und Beten am Sonntag, welcher durch so viele göttliche Geheimnisse geheiligt sei, ertheilt werden, damit wir es gewissermaßen durch eine himmlische Regel eingeschärft und gelehrt erkennen, daß wir an jenem Tage die Geheimnisse der priesterlichen Weihen vornehmen sollen. In dem kritisch nicht ganz zweifellosen Brief an die afrikanischen Bischöfe[10] bemerkt er nach 1 Tim. 5, 22: „Was heißt die Hände vorschnell auflegen anders als vor dem Alter der Reife, vor der Zeit der Prüfung, vor dem Verdienst des Gehorsams, vor der Erprobung der Disciplin

---

[1] Hier. eccl. 5, 3, 1. Vgl. Gregor v. Nyssa, Ueber das Leben Gregors des Wunderthäters. Gregor v. Nazianz, Trauerrede auf Basilius. *Chrysost.* in ep. I. ad Tim. Hom. 16, 1. Furtner a. a. O. S. 90 ff.

[2] Vgl. Cölestin: „Als über sein Haupt die geheimnißvollen Worte gesprochen wurden“ (Ep. 22, 2). [3] *Denz.*, Rit. orient. I, 136 sq.

[4] Ep. 67, 5. [5] Ep. 78, 3. Cf. *Ambr.*, Ep. 22, 2. [6] De bapt. V, 20, 28. [7] Ep. 17, 7. Cf. 24, 1. [8] Ep. 24, 4 (3). [9] Ep. 9, 1. [10] Ep. 12, 2.

die bischöfliche Würde Unbewährten verleihen?" In einem Schreiben der (katholischen) Bischöfe und des Clerus von Aegypten an den Kaiser Leo, welches dieser dem Papste Leo übersandte, schreiben dieselben[1], daß sich der Eindringling Timotheus zu Alexandrien die Händeauflegung geben ließ, ohne daß irgend einer der orthodoxen Bischöfe der ägyptischen Diöcese zugegen war, wie es doch bei solchen Ordinationen der Bischöfe von Alexandrien herkömmlich sei. Ohne auf die kirchlichen Satzungen zu achten, habe er alsbald Ordinationen von Bischöfen und Clerikern vorgenommen, er, ein Bischof ohne Händeauflegung. Gregor I. sagt bei der Besprechung der Tempelreinigung[2], Christus habe die Priester aus dem Tempel hinausgetrieben, „qui pro munere manuum impositionem tribuunt". Im Sacramentar Gregors heißt es: „Presbyter, cum ordinatur, episcopo eum benedicente et manum super caput eius tenente, etiam omnes presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas iuxta manum episcopi super caput eius teneant."

Das Concil von Ancyra (314 Can. 10) nennt die Weihe der Diakonen χειροτονία, das Concil von Nicäa warnt (Can. 9), Unwürdigen die Hand aufzulegen. In betreff der zurückkehrenden Katharer beschloß es (Can. 8), daß ihnen die Hände auferlegt werden sollen (Benediction?)[3] und sie im Clerus bleiben dürfen. Aehnlich entschied die Synode hinsichtlich der von Meletius in Alexandrien Geweihten. Sie sollten durch eine heiligere Handauflegung[4], vom rechtmäßigen Bischofe bekräftigt, in Amt und Würde bleiben. Das Concil von Antiochien (341 Can. 17) sagt, daß die Bischofsweihe durch die Händeauflegung ertheilt werde. Das angebliche vierte Concil von Carthago schreibt vor: Wenn ein Bischof ordinirt wird, so müssen zwei Bischöfe das Evangelienbuch über sein Haupt und über seinen Nacken halten; und wenn einer den Segen über ihn spricht, legen alle anderen Bischöfe die Hände auf sein Haupt. Auch bei der Weihe eines Priesters und Diakons schreibt es die Auflegung der Hände des Bischofes (und der anwesenden Priester) vor. Dagegen erhält der Subdiakon keine Handauflegung. Eine Synode von Sevilla (619 Can. 5) verwirft eine Priesterweihe, bei welcher der Bischof nur die Hand auflegte, ein Priester die Benediction gab. Eine Synode von Meaux (845 Can. 44) verbietet dem Chorbischof, die Weihen, welche durch Handauflegung ertheilt werden (Diakonat und Presbyterat), vorzunehmen. Der Can. 28 der Synode von Toledo (633) ist wegen seiner Beziehung auf die Symbole interessant: Wenn ein ungerecht abgesetzter Bischof, Presbyter oder Diakon in einer Synode als unschuldig erkannt wird, so muß er seinen verlorenen Grad wieder vor dem Altar zurückerhalten, und zwar der Bischof durch Empfang des Orariums, des Ringes und Stabes; der Priester durch Empfang des Orariums und der Planeta; der Diakon durch Empfang des Orariums und der Alba, der Subdiakon durch Ueberreichung der Patene und des Kelches und ähnlich die anderen[5].

---

[1] *Cacciari*, Exercit. in Leonis opera II, 424 nach Ep. 152 (123) Leonis.

[2] Hom. in Evv. 39, 2. [3] Hefele a. a. O. I, 429 f.

[4] *Socrat.*, H. e. 1, 9: μυστικωτέρα χειροτονία.

[5] Vgl. Kober, Die Deposition. S. 102 f. Daselbst auch Fulbert von Chartres gegen die Reordination, aber für die Aufnahme per instrumenta et vestimenta.

Die spätere Theologie (Isidor[1], Rhabanus Maurus, Alcuin, Walafried Strabo u. a.) erwähnt nur die Handauflegung als äußeres Zeichen. Hugo sagt[2], die Subdiakonen erhalten, wenn sie ordinirt werden, nicht wie die Priester und Leviten die Auflegung der Hände, sondern nur einen leeren Kelch und eine leere Patene aus der Hand des Bischofes. Der Diakonat habe von den Aposteln, die sieben Männer auserwählt und nach vorausgeschicktem Gebet die Hände aufgelegt haben, seinen Anfang genommen. Deshalb haben die Apostel und ihre Nachfolger beschlossen, daß in jeder Mutterkirche sieben Diakonen um den Altar Christi stehen. Wenn dieselben ordinirt werden, so legt ihnen der Bischof allein die Hände auf, weil sie zum Dienst, nicht zum Priesterthum bestimmt werden, und legt ihnen das Orarium an, d. h. die Stola über die linke Schulter. Sie erhalten auch das Evangelium. Die Presbyter werden ordinirt, indem der Bischof sie segnet und die Hände über ihren Häuptern hält, alle anwesenden Presbyter ihre Hände neben der Hand des Bischofes über ihre Häupter halten und den Heiligen Geist auf die Ordinanden herabrufen. Dann folgen die Salbungen (der Hände und des Hauptes), die Ueberreichung der Gewänder und Geräthe[3]. Bei der Bischofsweihe erwähnt er zuerst das Evangelienbuch, welches über den Kopf gelegt wird, die Benediction und Berührung des Hauptes, sodann die Salbung. „Ordinando autem pontifex manum imponit."

Bei Alexander von Hales werden die Darreichung der Gefäße und die Handauflegung bereits einander gleichgestellt[4]. Die Vermuthung, daß sich die Uebung, die Geräthe bei der Weihe darzubieten im Laufe des elften Jahrhunderts ausgebildet habe, gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit; aber eine nähere Beziehung zum sacramentalen Charakter der Priesterweihe erhielt diese Ceremonie erst, als die einzelnen Weihen für sich als eine Art Sacrament betrachtet wurden. Bonaventura zeigt diesen Fortschritt bereits. Indem er davon ausgeht, daß in jedem der sieben Ordines ein Charakter mitgetheilt wird und bei jedem Sacrament das wesentlich ist, wodurch der Charakter eingeprägt wird, kommt er zu dem Schlusse: „Character ordinis imprimitur, cum dantur instrumenta, quae deserviunt suo ministerio et officio, non in unctione, neque in benedictione."[5] Bei den heiligen Ordines finde eine Handauflegung, nicht bloß eine Uebergabe der Instrumente statt, weil eine höhere Gewalt mitgetheilt werde. Denn die Hand sei das Organ der Organe, in welcher vorwiegend die Kraft zur Thätigkeit ruhe. „Daher hat man so in der ersten Kirche ordinirt, wo nur jene zwei Ordines explicite vorhanden waren." In der Auflegung der Hände durch den Bischof geschehe die Ueber-

---

[1] De eccl. off. 2, 5, 9: Quod vero per manus impositionem a praecessoribus Dei sacerdotibus episcopi ordinantur, antiqua institutio est (Gen. 27, 28. Num. 17, 23. Luc. 24, 30. Apg. 13, 3).

[2] De sacr. II, 3, 9. *Lomb.* l. c. IV, 24. p. 2.

[3] Cap. 12: Accipiunt et calicem cum vino et patenam cum hostiis de manu episcopi, quatenus his instrumentis potestatem se accepisse agnoscant, placabiles Deo hostias offerendi. Cf. *Lomb.* l. c. IV. D. 24.

[4] Q. 5. m. 3. a. 1: De ordine autem patet, quod ibi sensibile requiritur: ut traditio libri vel clavis vel alicuius rei: vel manuum impositio sicut habetur de diaconibus. Albertus nennt neben den zu überreichenden Gegenständen auch die Salbung.

[5] Sent. IV. D. 24. p. 2. a. 1. q. 4.

tragung der Gewalt. Aber in der Handauflegung in der ersten Kirche seien die übrigen Ordines implicite eingeschlossen gewesen, die nachher im Laufe der Zeit sowohl hinsichtlich des Wortes als des Zeichens als der Personen sich herausentwickelt haben. Die Benediction und Handauflegung kommen von den Patriarchen, die Salbung habe eine Figur im Gesetz (Lev. 8, 11); die Salbung und Benediction geschehen nur wegen der Feierlichkeit, zur Erweckung der Andacht.

Der hl. Thomas betrachtet die Handauflegung in den Sacramenten der Kirche als Zeichen der Mittheilung einer reichlichen Gnadenwirkung. Deshalb werde sie angewandt bei der Firmung, in welcher die Fülle des Heiligen Geistes mitgetheilt wird, und beim Sacrament des Ordo, in welchem eine Art „excellentia potestatis in divinis mysteriis“ (2 Tim. 1, 6) übertragen wird[1]. In der Handauflegung wird die sacramentale Gnade mitgetheilt[2]. Dagegen erwähnt Thomas dort, wo er ex professo von der Sache handelt, die Handauflegung nicht, ist aber überhaupt über die Materie unsicher. Nach dem Begriffe des Sacramentes müsse die Materie vorhanden sein, aber sie sei von der anderer Sacramente verschieden, weil in diesen das, was durch das Sacrament verliehen werde, von Gott, nicht vom Spender ausgehe, während bei der Weihe, was mitgetheilt werde, nämlich die geistliche Gewalt, auch von dem ausgehe, welcher das Sacrament spende, wie die unvollkommene Gewalt von der vollkommenen. Deshalb bestehe die Wirksamkeit der anderen Sacramente vornehmlich in der Materie, welche die göttliche Kraft versinnbilde und infolge der Weihe enthalte; aber die Wirksamkeit dieses Sacramentes ruhe bei dem, welcher es spende. Die Materie werde mehr als Beweis für die Gewalt, welche von dem Spender mitgetheilt werde, denn als Ursache dieser Gewalt angewandt[3]. Wenn er dann in der Solutio die Darreichung der Instrumente gelten läßt, so geschieht dies nur in diesem beschränkten, auf die Jurisdiction gehenden Sinne[4].

Scotus findet es für wahrscheinlich, daß im Priesterthum zwei Theilformen sind; in der einen werde die Macht, die Eucharistie zu vollziehen, übertragen, in der andern die Macht der Sündennachlassung. Damit verbinden sich auch zwei Materien, d. h. zwei eigene sichtbare Zeichen: mit der ersten Form die Uebergabe des Kelches und der Patene sammt den Hostien, mit der zweiten die Handauflegung[5]. Durandus ist der Ansicht, daß für den Diakonat nur die Handauflegung die Materie sei, weil die Darreichung des Evangelienbuches nicht überall üblich sei. Viel ist für die Darreichung. Gregor IX. schreibt für Presbyter und Diakonen die Handauflegung mit körperlicher Berührung nach dem von den Aposteln eingeführten Ritus vor. Die Auflegung der Hände hat aber zu geschehen, wenn das Gebet über das Haupt des Ordinanden ausgegossen wird[6].

[1] S. th. III q. 84. a. 4. [2] Sent. IV. D. 25. q. 1. a. 1 ad 1.

[3] Suppl. 34, 5. Sent. IV. D. 24. a. 1 quaestiunc. 5 sol.

[4] Opusc. 4 (7): Materia huius sacramenti est illud materiale, per cuius traditionem confertur ordo: Sicut presbyteratus traditur per collationem calicis, et quilibet ordo traditur per collationem illius rei quae praecipue pertinet ad ministerium illius ordinis. Bellarm. (III, 613) zählt Thomas, Bonav., Scotus, Palud., Altissidor. zu denen, welche die Handauflegung als Materie annehmen.

[5] Sent. IV. D. 24, 1, 3 [6] Decr. I. t. 16. c. 13. Cf. *Denz.* l. c. n. 376.

Eugen IV. reproducirt wie gewöhnlich den betreffenden Abschnitt aus dem Opusculum des hl. Thomas, und hierauf stützen sich die Thomisten, welche keine andere Materie als die Darreichung der Instrumente anerkennen. Er brauchte aber den Armeniern gegenüber, welche, wie alle Orientalen, die Handauflegung als Materie haben, diese gar nicht besonders zu erwähnen. Es genügte, auf den Ritus des Abendlandes hinzuweisen, der zur Verdeutlichung der an sich mehrdeutigen Handauflegung hinzugefügt wurde, aber keine wesentliche Bedeutung für die Materie und das Sacrament hatte[1]. Dies gilt bei Eugen um so mehr, als er für die weiteren (niederen) Ordines auf das Pontificale romanum, welches für die höheren Ordines die Handauflegung vorschreibt, verweist. Den Griechen gegenüber, welche noch anwesend waren[2], wäre der Ausschluß der Handauflegung geradezu unbegreiflich gewesen[3].

Das Tridentinum geht auf die Frage gar nicht ein, doch verurtheilt es diejenigen, welche sagen, durch die Ordination werde der Heilige Geist nicht mitgetheilt[4], was bei der Handauflegung durch die begleitenden Worte: Empfange den Heiligen Geist, angedeutet wird. Es beruft sich für den sacramentalen Charakter auf 2 Tim. 1, 6, wo die Handauflegung genannt ist[5], und bemerkt bei der letzten Oelung, der Spender sei der Bischof oder Presbyter, der durch die Handauflegung richtig ordinirt worden sei. Sehr vorsichtig lautet der fünfte Canon: Wenn jemand behauptet, die heilige Salbung, welche die Kirche bei der Ordination anwendet, sei nicht nur nicht verlangt, sondern zu verachten und verderblich, und ebenso die übrigen Ceremonien des Ordo, der sei im Banne. Das Tridentinum nennt also keine Materie, um die Schulcontroverse zu vermeiden, läßt aber seine Meinung hierüber klar erkennen. Das ist um so mehr zu beachten, als auf dem Concil eine starke Strömung für die scholastische Meinung von der Darreichung der Gefäße sich geltend machte[6].

Der Katechismus behandelt Materie und Form gleichfalls nicht für sich, sondern erwähnt nur die ritus et solemnes caerimonias, welche bei der Weihe der einzelnen Ordines angewandt werden. Von der Consecration der Diakonen sagt er, der Bischof gebrauche dabei mehrere und heiligere Gebete als bei der Ordination der Subdiakonen und füge andere Ornamente und

---

[1] Vgl. auch Franz, Epiklese II, 137, mit Verweisung auf Heinrich, Dogm. II, 75 Anm. 1. [2] Hefele a. a. O. VII, 787. [3] *Bened. XIV.* l. c. VIII, 10, 8.

[4] Sess. 23 can. 4. Cf. cap. 2: Quae (sacra ordinatio) verbis et signis exterioribus perficitur. Der ursprüngliche Entwurf lautete: In eo (ordines) praecipua sensibilia signa sunt materia et forma, quibus eccl. cath. Spiritu sancto recta (docta), ad invisibilem gratiam significandam et conferendam uti consuevit. Das impositio manuum sei weggelassen worden, weil es controvers sei, ob es zum Wesen oder zur Feierlichkeit gehöre. Der Cardinal von Lothringen sagte, das Wort materia et forma gefalle ihm nicht, weil offenbar bei diesem Sacrament Materie und Form nicht bezeichnet werden können. Dagegen wünschte er eine Erwähnung der Handauflegung, welche im Alten und Neuen Testament oft genannt sei. *Theiner,* Acta II, 165. 602. 608.

[5] L. c. cap. 2. Sess. 14 de extr. unct. cap. 3.

[6] *Theiner* l. c. I, 613 sq. II, 147 sq. Ein Dominikaner (Joh. Walter) sagte, auch Barnabas und Paulus haben durch die Handauflegung die Gewalt zu predigen, nicht zu opfern erhalten. Wenn eingewandt werde, die porrectio calicis sei nicht aus der Einsetzung Christi zu erweisen, so sei zu erwiedern, daß Christus die excellentiam potestatis in sacramentis hatte, wie er auch die Ehebrecherin ohne Bekenntniß absolvirte. Et Christus porrexit calicem et materiam, quare dixit: Accipite et bibite etc.

heilige Gewänder hinzu. Außerdem legt er ihm die Hände auf, was, wie wir lesen, auch von den Aposteln geschehen ist, als sie die ersten Diakonen einsetzten. Endlich überreicht er das Evangelienbuch. Bei der Priesterweihe wird zuerst die Handauflegung genannt, sodann die Ueberreichung der Gewänder, die Salbung, die Darreichung von Kelch und Patene. „Quibus caerimoniis et verbis interpres et mediator Dei et hominum constituitur: quae praecipue sacerdotis functio existimanda est.“ [1]

Die Frage ist also von der Kirche nicht endgiltig entschieden worden, aber aus der ganzen geschichtlichen Darstellung geht hervor, daß die Handauflegung jederzeit von allen Kirchen zum Wesen des Sacramentes gerechnet wurde. Diese Handauflegung kann aber nur jene sein, welche mit der Form verbunden ist, d. h. die zweite der drei Handauflegungen. Inwieweit man die Darreichung der Gefäße zum Wesen oder zur Integrität des Sacramentes rechne, hängt von der Macht ab, welche man der Kirche bei der Spendung der Sacramente zuerkennt. Da das Tridentinum eine Aenderung der Substanz, zu der sicher Materie und Form gehören, verbietet, so spricht die große Wahrscheinlichkeit dafür, daß die erst später hinzugekommenen Ceremonien, welche die Uebertragung der Gewalt der Ordines symbolisiren, nur für die Integrität des Sacramentes nothwendig sind. Die Gründe gegen die Verlegung der Materie in die Darreichung allein[2] sind so durchschlagend, daß diese Meinung unmöglich als richtig anerkannt werden kann[3]. Maldonat meint, es sei de fide, daß die Handauflegung ein wesentlicher Theil des Sacramentes sei, komme aber auch dem Glauben nahe, daß die Uebergabe der Instrumente eine nothwendige Materie sei. Damit faßte er, nach dem Grundsatz, daß bei den Sacramenten der sicherere Weg einzuschlagen ist, wie Petrus a Soto, Ledesma, Hosius, Bellarmin, Vasquez und viele andere, beide Thesen zusammen, ohne eine dogmatische Entscheidung zu geben.

Benedikt XIV. gibt den Bischöfen den Rath, auf den Diöcesansynoden durchaus die Schulfragen, besonders die Frage nach der Materie und Form der drei oberen Ordines zu vermeiden. Für die Praxis verweist er auf eine Entscheidung der Congregation des Concils. Ein Ordinand hatte zwar die gewöhnlichen Handauflegungen erhalten, aber aus Zerstreuung versäumt, zum Bischofe hinzuzutreten, als er die Patene und den Kelch darreichte. Auf die Anfrage, ob die Ordination giltig sei, antwortete die Congregation, die ganze Ordination sei bedingungsweise zu wiederholen, weil nach der Ansicht einiger nicht unbedeutender Theologen die der Darreichung der Instrumente vorausgehende Handauflegung mit jener zu einer Materie verwachse, durch welche in Verbindung mit den bei der Darreichung vom Bischofe gesprochenen Worten ein Theil der priesterlichen Gewalt, nämlich die Gewalt, den Leib Christi herzustellen, übertragen werde[4]. Auch diese Entscheidung läßt es wahrscheinlich erscheinen, daß die Uebergabe der Geräthe nur zur ausdrücklichen Bezeichnung

---

[1] Sacr. ord. 22. 25. [2] Dom. Soto, Capreolus, de Valentia, Estius.

[3] *Bened. XIV.* l. c. VIII, 10, 11: Haec omnia placuit hic exponere, non ut huic postremae sententiae calculum adiiceremus, sed eo tantum consilio, ut perspicuum fieret, eam, quamvis habeat contra se universam fere aciem scholasticorum, ab istorum tamen ictibus nihil sibi metuere, immo et sua iacula habere, quae in eos intorqueat.

[4] De syn. dioec. VIII, 10, 13. Vgl. Franzelin a. a. O. S. 45.

der durch die Handauflegung erhaltenen Gewalt dient. Die Handauflegung und das Gebet verleihen die priesterliche Würde und Gewalt, die Darreichung der Geräthe symbolisirt die Uebertragung der einzelnen Gewalten an die verschiedenen Ordines durch die Inhaber der Jurisdictionsgewalt in der Kirche.

Ueber die Bedeutung der Handauflegung kann kein Zweifel mehr bestehen. Es handelt sich nicht um eine einfache symbolische Handlung, durch welche der Ordinand unter Gottes Obhut und Schutz gestellt, unter Gebet der göttlichen Barmherzigkeit empfohlen wird, sondern um eine die Gnade des Amtes vermittelnde sacramentale Handlung, wie es bei der Taufe die Abwaschung mit Wasser ist. Schon Origenes und Cyprian betrachten nach den Worten des Apostels die Handauflegung und das Gebet als die Symbole, durch welche die Gnade und Gewalt den Ordinanden mitgetheilt wird. Gott stellt durch den Menschen Priester, Bischöfe in der Kirche auf und verleiht durch ihn die Gnade[1].

Als Form gilt nach der Heiligen Schrift das Gebet. Damit verstand sich der deprecative Charakter der Form von selbst. Der hl. Hieronymus rechnet die „imprecatio vocis“ zum Sacrament der Priesterweihe. Die Apostolischen Constitutionen haben uns die Gebete bei der Ertheilung der einzelnen Ordines überliefert. Ueber den Presbyterat wird bemerkt: „Bezüglich der Weihe (χειροτονία) der Presbyter gebe ich euch Bischöfen die Vorschrift: Wenn du, o Bischof, einen Priester weihest, so lege du selbst die Hand auf sein Haupt unter Assistenz des Priesterthums und der Diakonen und bete also: Allmächtiger Herr, unser Gott, der du durch Christus das All erschaffen hast und durch ihn für alles entsprechend sorgst . . . Blicke auf deine heilige Kirche, vermehre sie, vervielfältige ihre Vorsteher und gib ihnen die Kraft, mit Wort und That zu wirken zur Auferbauung deines Volkes. Sieh auch hier auf diesen deinen Diener, welcher durch Stimme und Urtheil des ganzen Clerus ins Priesterthum aufgenommen wurde. Erfülle ihn mit dem Geiste der Gnade und des Rathes, auf daß er dein Volk reinen Herzens leite und unterstütze, gleichwie du auf dein auserwähltes Volk herabgesehen hast und dem Moses befohlen, Aelteste auszuwählen, und sie mit dem Heiligen Geist erfüllt hast u. s. w.“ [2] Da auch die Clementinen und die arabischen Canones des Hippolyt ähnliche Gebete enthalten, so müssen dieselben ihrem Kern nach sehr alt sein.

Hugo beruft sich für die Weihe der Diakonen auf die Apostelgeschichte, wo es heißt: sie beteten und legten ihnen die Hände auf. Von der Priesterweihe sagt er, daß der Bischof mit den Presbytern während der Handauflegung den Heiligen Geist anrufe. Albertus wollte die Form in der Darreichung der Geräthe erkennen. Dagegen vertheidigt Bonaventura die Verbindung des hörbaren Wortes mit dem sichtbaren Zeichen. Es sei immer ein Wort, durch welches die Uebertragung der Gewalt ausgesprochen werde, vorhanden gewesen, aber es seien nicht genau fixirte Worte gewesen, außer in den zwei Sacramenten, für welche der Herr ausdrücklich die speciellen Worte vorgeschrieben habe. Deshalb seien bei den anderen Sacramenten zwar Worte nothwendig,

---

[1] *Aug.*, De sacerd. dign. 5: Quis frater dat episcopalem gratiam, Deus an homo? Respondes: sine dubio Deus. Sed tamen per hominem dat Deus. Probst, Sacramente S. 390 ff. [2] 8, 16. Probst a. a. O. S. 405 ff.

aber sie seien nicht formell vorgeschrieben, sondern es genügen solche, welche überhaupt zum Wesen des Sacramentes gehören. Aber nun sei es nothwendig, sich an die von der Kirche vorgeschriebene Form zu halten. Die imperative Form sei gewählt, weil der Bischof die Person Christi und die Person des Vorgesetzten vorstelle, wie Isidor sage. Seien mehrere Instrumente zu übergeben, so sei jenes für das wichtigste zu halten, bei welchem der Bischof spreche: Accipe potestatem [1]. Aehnlich drückt sich der hl. Thomas aus, indem er sowohl die imperative Form als die von anderen Formen abweichende Fassung mit Bezug auf die Uebertragung der potestas vertheidigt [2]. Aus der Form: Accipe etc., folgert er auch, daß wahrscheinlich nicht bloß die porrectio, sondern auch der tactus der Instrumente bei der Materie essentiell sei [3]. Weil bei den höheren Weihen eine doppelte Materie vorhanden war, so wurde auch von Alexander von Hales, Scotus, Biel u. a. eine doppelte Form angenommen; die eine gehört zur Ueberreichung des Kelches: Accipe potestatem offerendi et conficiendi pro vivis et mortuis, die andere zur Handauflegung: Accipe Spiritum sanctum etc.

Eugen IV. bezeichnet die Form der Priesterweihe: Accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortius, in nomine Patris etc. Et sic de aliorum ordinum formis, prout in Pontifacili romano late continetur. Das Pontificale enthält aber für die Diakonats-, Presbyterats- und Episkopatsweihe ein Gebet mit eucharistischer Form (Präfation), wodurch ebenso der gemeinsame als der sacramentale Charakter dieser Weihen zum Ausdruck gelangt. Das Tridentinum spricht sich über die Form nicht näher aus; immerhin deutet es aber dieselbe an, wenn es sagt, Christus habe den Aposteln die Gewalt, das Meßopfer darzubringen und die Sünden nachzulassen, verliehen [4]. Der Katechismus nennt mit Thomas die gewöhnliche Form, derer sich die Kirche stets bei der Vollziehung der Materie bedient habe [5]. Entsprechend lauten die Worte bei den einzelnen Ordines. Speciell für die Presbyteratsweihe führt er die Form bei der Darreichung des Kelches und bei der Auflegung der Hände an [6].

§ 52.

Die Wirkungen des Sacraments der Priesterweihe.

Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakonen hatte den Zweck, den Candidaten des geistlichen Amtes die Vollmachten und Gewalten zu verleihen, welche für die Belehrung, Leitung und geistliche Ernährung der Herde Christi

---

[1] Sent. IV. D. 24. p. 2. a. 1. q. 4.

[2] Suppl. 34, 4. Opusc. 4 (7): Forma talis est: Accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis. Et idem est dicendum in consimilibus ordinibus. [3] Suppl. 34, 5 ad 3. Vgl. S. 685.

[4] Sess. 23 cap. 1. [5] De ord. 10.

[6] Can. 25: Accipe potestatem offerendi sacrificium Deo, missasque celebrandi tam pro vivis quam pro defunctis . . . Ad extremum vero manibus iterum capiti impositis: Accipe Spiritum s., quorum remiseris peccata, remittantur eis, et quorum retinueris, retenta sunt.

nothwendig waren. Zwei Punkte treten neben dem allgemeinen Lehr- und Hirtenamt in der Aussendung der Apostel besonders hervor, die Wiederholung und Erneuerung des Opfers beim letzten Abendmahle und die Sündennachlassung. Ihren Nachfolgern und deren Gehilfen wurde von den Aposteln durch die Handauflegung dieselbe Vollmacht übertragen. Den Diakonen wurde aber der Dienst bei Tisch, also beim eucharistischen Mahle wie beim Liebesmahle, zugewiesen. Daraus erklärt sich, daß diese drei Ordines in der alten Zeit vorwiegend eine Beziehung auf den Cultus und die Sacramentsspendung erhielten. Nachdem Origenes den priesterlichen und levitischen Grad genannt hat, tadelt er, daß manchmal vom Altar des Herrn statt des Wohlgeruches des Weihrauches der üble Geruch des Stolzes ausgehe, der allen fremd sein sollte, welche im Heiligthum (sancta) dienen[1]. Cyprian fordert bei der Wahl des Bischofes, Presbyters und Diakons die Anwesenheit des Volkes, damit sich kein Unwürdiger zum Dienste des Altares und in den priesterlichen Ordo einschleiche[2]. Er verlangt, daß Priester und Minister, welche dem Altare und Opfer dienen, unversehrt und unbefleckt seien[3]. Dem Bischofe kam es zu, das Dankgebet zu sprechen, d. h. zu opfern. In seiner Abwesenheit that es der Priester, aber dieser erhielt erst durch die Weihe vom Bischofe die Consecrationsgewalt. Der Diakon hatte am Altar zu dienen. Seine Weihe ist zwar für sich ein abgeschlossener Act, ein Sacrament, erhält aber in der Priesterweihe ihre Vollendung wie diese in der Bischofsweihe. Als die niederen Ordines mit dem Subdiakonat, dessen Bezeichnung schon sein Verhältniß zur Siebenzahl des Diakonats verräth, aufkamen, erhielten auch sie zunächst ihre Beziehung zum Altardienst, allgemeiner zum Dienst im Hause Gottes.

Zu dem Amt gehört aber auch die nöthige Kraft, dasselbe zu verwalten. Der Herr selbst hat den Aposteln den Heiligen Geist eingehaucht, der Apostel spricht von der Gnadengabe (χάρισμα) durch die Handauflegung. Der Heilige Geist mit seiner Gnade ist es also vor allem, welcher den Ordinanden ertheilt wird. Er hat die Bischöfe (und Presbyter) gesetzt, die Kirche Gottes zu leiten, hat diejenigen erfüllt, welche zu Diakonen eingesetzt worden sind. Wie die Leviten des Alten Bundes das Erbe des Herrn hatten, so ist das Erbtheil der Leviten des Neuen Bundes Gnade und Wahrheit, welche sie der Menge mittheilen müssen, damit sie das Heil erlange[4]. Innocenz I. schreibt, die Häretiker können nicht die Fülle des Heiligen Geistes, welcher am meisten bei den Weihen in Wirksamkeit trete, mittheilen, da sie dieselbe durch ihre Gottlosigkeit verloren haben[5].

Der Ausdruck χάρισμα, welchen der Apostel braucht, erinnert zwar an die charismatisch Begabten, hat aber in der Heiligen Schrift die allgemeine Bedeutung von Gnade im engern und weitern Sinne. Sicher hatten die Apostel die Charismen und theilten sie auch anderen mit, aber diese waren weder auf die Priester und Bischöfe und Diakonen beschränkt noch auch vorwiegend in ihnen. Später traten, wie die Väter bemerken (Augustinus, Gregor), die Charismen überhaupt zurück, aber die Gnade des Standes blieb erhalten.

---

[1] In lib. Iud. Hom. 3, 2. [2] Ep. 67, 4.
[3] Ep. 72, 2. Cf. *Chrys.*, De sac. 3, 4—6.
[4] *Orig.*, In lib. Ies. Nav. Hom. 17, 2. 3. [5] Ep. 24, 4.

Man könnte Can. 2 der Synode von Chalcedon, welche einen Bischof, der um Geld die Weihe ertheilt und die nicht kaufbare Gnade käuflich gemacht hatte, mit dem Verlust der Stelle bedroht, auf die Charismen beziehen, aber der Zusammenhang weist doch auf die Simonie im allgemeinen hin. Da stets eine Würdigkeit und eine Vorbereitung mit Fasten und Beten verlangt wurde, so setzt die Priesterweihe den allgemeinen Gnadenstand voraus, bewirkt also die Erhöhung desselben oder die Vermehrung der heiligmachenden Gnade. Die Scholastiker begnügen sich gewöhnlich mit dieser allgemeinen Angabe. Hugo nennt die gratia consecrandi und die potestas placabiles Deo hostias offerendi [1], Petrus Damiani den Heiligen Geist. Der Lombarde sagt allgemein, dieses Sacrament gewähre dem, welcher bereits im Besitze der Gnade sei, noch reichere Gnade. Es wird dem Ordinanden eine höhere Gnade zur Ausübung seines Amtes, eine höhere Einsicht und Klugheit zur Leitung der Untergebenen verliehen. Insbesondere wird ihm die Kraft mitgetheilt, den Geiz und die Unwissenheit zu überwinden. Hinsichtlich der Sünde reinigt die Weihe, wie die Sacramente überhaupt, von der Sünde und deren Ueberresten. Die „Verbesserung und Vermehrung der Gnade" nehmen Wilhelm von Auxerre und Bonaventura an. Der hl. Thomas gibt derselben die Beziehung auf das Amt [2].

Eugen IV. wiederholt diese Angabe. Das Tridentinum erwähnt zuerst die übertragenen Gewalten und bemerkt dann, daß nach dem Zeugniß der Schrift, der apostolischen Tradition und der einhelligen Uebereinstimmung durch die heilige Ordination Gnade verliehen werde [3]. Im zugehörigen Canon lehrt es, daß im Ordo der Heilige Geist mitgetheilt werde. Der Katechismus bemerkt, obwohl die Priesterweihe vor allem zum Nutzen der Kirche eingesetzt worden sei, so bewirke sie doch auch in der Seele des zu Ordinirenden die Gnade der Heiligung, durch welche er zur Ausübung seines Amtes und zur Spendung der Sacramente befähigt werde, wie durch die Gnade der Taufe ein jeder zum Empfang der anderen Sacramente befähigt werde. Eine weitere Gnade sei die ausgezeichnete Gewalt mit Bezug auf die Eucharistie. Diese sei im Priester voll und ganz, da er den Leib und das Blut Christi herstellen könne, in den Ministern der niederen Ordines aber größer oder kleiner, je nachdem sie durch ihren Dienst mehr oder weniger zu dem Sacrament des Altars hinzutreten.

In dieser Beziehung auf das Amt der Kirche und den Nutzen der Gläubigen ist es begründet, daß die Hauptwirkung der Weihe in den mitgetheilten **Charakter** für das übertragene Amt gelegt wird [4]. Der besondere, unverlierbare Stand setzt einen bleibenden, unauslöschlichen Charakter voraus. Diese Consequenz wurde auch von den Vätern gezogen. Gregor von Nyssa erklärt die plötzliche Umwandlung durch die Ordination daraus, daß die unsichtbare Seele durch eine unsichtbare Macht und Gnade in einen bessern Zustand versetzt

[1] De sacr. II, 3, 12. *Petr. Dam.*, Lib. Gratiss. 5.

[2] Opusc. 4: Effectus est augmentum gratiae ad hoc quod aliquis sit idoneus minister Christi. [3] S. 23. cap. 1. 3. can. 4.

[4] *Thom.*, S. IV. D. 24. q. 1. a. 1: Hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita . . Effectus proprius huius sacramenti est character. Suppl. 34, 2 ad 1: Unde relinquitur, quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis. *Thiele*, De charactere indel. Regiom. 1861.

wird. Augustinus lehrt, daß die Priesterweihe einen Charakter mittheile, der niemals verloren gehe. Die Synode von Capua (391) verbietet, einen zum zweitenmal zu taufen oder zu ordiniren und die Bischöfe von einem Stuhle auf einen andern zu versetzen[1]. Die Apostolischen Canones (68) sprechen den Bann über Spender und Empfänger aus. Gregor I. schreibt an Johann von Ravenna: „Was ihr von einer Wiederholung der priesterlichen Weihen bemerket, ist lächerlich und steht eurer Besonnenheit schlecht an . . .; denn wie der einmal Getaufte nicht wieder getauft werden kann, so kann auch der einmal Geweihte nicht noch einmal dieselbe Weihe empfangen." [2] Die Synode von Toledo (653, Can. 7) erklärt, was der Ordinand bei seiner Weihe empfangen habe, dessen könne er sich nachher nicht mehr willkürlich entledigen; was der Bischof gebunden, vermöge niemand zu lösen, und was er gelöst, keiner zu binden. . . . Wie die Weihe des heiligen Chrisma und die Consecration eines Altars nie mehr verwischt werden könne, so sei auch die einmal erlangte Würde des Priesterthums in jeder Weise unzerstörbar.

Die Scholastiker führten diese Lehre vom Charakter weiter aus, indem sie die Thatsache in der Unwiederholbarkeit der Ordines, die Bedeutung in der Beziehung zum Cult und zur Sacramentsspendung nachwiesen. Wenn die Taufe den status fidei genitae, die Firmung den status fidei roboratae herstelle, so bewirke die Priesterweihe den status fidei multiplicatae oder den Stand derer, welche im Tempel der christlichen Kirche den Dienst verwalten und die Aufgabe haben, die Zahl der Glieder der Kirche zu vervielfältigen, d. h. der Cleriker im Gegensatz zu den Laien[3]. Die Grade der Kirche müssen fest und unerschütterlich sein. Deshalb haben die Sacramente, welche die hierarchischen Grade und bestimmte Stände des Glaubens betreffen, außer den vorübergehenden Wirkungen einige bleibende zur festen und stehenden Unterscheidung der Grade und Stände der Kirche[4].

Weil später die einzelnen Ordines als Sacramente betrachtet wurden, so verwarf man die Ansicht, daß der Charakter nur bei der Priesterweihe eingeprägt, in den niederen Weihen nur disponirt werde, oder daß nur in den heiligen Ordines der Charakter ertheilt werde, vielmehr werde durch jeden Ordo ein nach dem Ordo verschiedener Charakter eingeprägt. In omnibus ordinibus imprimitur character, quod est signum perpetuum distinctivum[5]. Als Grund führte man die Unwiederholbarkeit und die Theilnahme am Wesen des Sacramentes an. Deshalb habe jeder Ordo etwas von der Sache und dem Zeichen und dem unverlierbaren Siegel. Dies nenne man aber Charakter. Auch Thomas nennt diese dritte Ansicht die gewöhnlichere. Selbstverständlich

---

[1] Hefele II, 53. Auch die Synode von Carthago 397. Can. 38.

[2] Vgl. Kober a. a. O. S. 93 ff. Hergenröther, Die Reordinationen in der alten Kirche (Oesterr. Vierteljahrsschrift für kathol. Theologie. 1862. S. 446 f.).

[3] *Alb. M.*, D. 6. a. 5. *Thom.*, S. th. III, 63, 6. [4] *Bonav.*, Brev. 6, 6.

[5] *Bonav.* S. IV. D. 24. p. 2. q. 1. 4. *Thom.*, Suppl. 35, 2. S. IV. D. 24. q. 1. a. 2. Den bischöflichen Charakter bestreitet er, nimmt aber eine Consecration an (Suppl. 38, 2 ad 2). Tournely (S. 126) führt Alex. Hal. (IV. q. 8. m. 5. a. 1. § 6) an, wo der Bischofsweihe der Charakter abgesprochen wird, weshalb bei der Degradation die Gewalt zu ordiniren und das Amt der Ausübung des Ordo verloren gehe. Auch zur Zeit des Scotus (IV. D. 25. q. 1 ad 1. 3) kam diese Ansicht noch vor.

ist es, daß der Taufcharakter vorausgesetzt wird; der Firmungscharakter ist wenigstens äußerst wünschenswerth. Dagegen ist es nicht unbedingt nothwendig, daß den höheren Weihen die niederen vorangehen, obwohl es kirchliche Vorschrift und Einrichtung ist. Wie der Charakter überhaupt zur Gnade und zum Cultus disponirt, so ist dies auch beim Charakter der Priesterweihe der Fall. Er verleiht aber auch die Potenz für die Stufe der Cleriker im Unterschied zu den Laien sowie das Malzeichen des Standes. Da dieses gerade bei der Darreichung der Gefäße zum Ausdruck kommt, so wird angenommen, daß bei dieser der Charakter eingedrückt werde, während bei der Handauflegung die Gnade mitgetheilt werde [1].

Das Tridentinum lehrt [2], daß im Sacrament der Weihe wie in der Taufe und in der Firmung ein Charakter eingeprägt werde, welcher weder zerstört noch hinweggenommen werden könne, so daß der richtig Ordinirte nie mehr laisirt werden könne. Der Katechismus bemerkt, daß die Gnade, welche die Gewalt verleihe, auch character spiritualis genannt werde, weil „qui sacris imbuti sunt interiori quadam nota animae impressa, ab aliis fidelibus distinguantur ac divino cultui mancipentur (2 Tim. 1, 6)“ [3].

§ 53.

Ausspender und Empfänger.

Alle Stellen der Heiligen Schrift, welche von der Weihe handeln, bezeichnen als die Weihenden die Apostel oder ihre Stellvertreter. 1 Tim. 4, 14 spricht nicht dagegen, da in Verbindung mit 2 Tim. 1, 6 die Handauflegung des Presbyteriums nur als eine den vom Apostel vollzogenen Ordinationsact begleitende Ceremonie gedeutet werden kann. Auch das Alterthum kennt für die Weihe des Bischofs, Presbyters und Diakons keinen andern Ritus [4]. Ja die Ordinationsgewalt wird manchmal geflissentlich als das einzige Unterscheidungsmerkmal zwischen Bischof und Presbyter hervorgehoben [5]. Cyprian findet durch Matth. 16, 18. 19 die Ordnung festgestellt. Denn seither besteht im Wechsel der Zeiten und Gänge „episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur“ [6]. Die Befragung des Volkes vor der Ordination hat den Zweck, sich über die sittliche Qualification der Candidaten zu vergewissern [7]. Die Ordination ging vom Bischof allein aus. Durch die Abstimmung der gesammten Gemeinde und durch das Urtheil der Bischöfe wurde das bischöfliche Amt übertragen und die Hand aufgelegt [8]. Die priesterlichen Ordinationen hatten unter Zustimmung des assistirenden Volkes zu erfolgen. Die Consecration ertheilte einer der anwesenden Bischöfe [9]. Das Volk hatte

---

[1] *Alex. Hal.* S. IV. q. 8. m. 8. a. 1. § 8. *Thom.*, Suppl. 37, 5.

[2] S. 23. cap. 4. can. 4. [3] Sacr. ord. 35. [4] Kober a. a. O. S. 297 ff.

[5] *Hier.*, Ep. 85. *Chrys.*, Hom. 11, 1 in 1 Tim. *Epiph.*, Haer. 75, 4. *Tournely* l. c. p. 175 sq. Furtner a. a. O. S. 110 ff. [6] Ep. 33, 1.

[7] Apg. 6, 7. *Clem. Rom.* l. c. 42, 4; 54, 2. Vgl. Wrede, Untersuchungen. S. 21 ff. *Cypr.*, Ep. 38, 1; 67, 4.

[8] Ep. 67, 5. [9] Apost. Const. 8, 4. 5.

die Zustimmung (συνευδόκησις), der Bischof die Einsetzung (καθάστασις)[1]. Firmilian sucht die Ungiltigkeit der Ketzertaufe durch Verweisung auf Matth. 16, 19; 18, 18. Joh. 20, 22. 23 zu beweisen. „Die Gewalt also, Sünden nachzulassen, ist den Aposteln gegeben worden und den Kirchen, welche sie als Abgesandte Christi errichtet haben, und den Bischöfen, die ihnen durch stellvertretende Ordination gefolgt sind.“[2] Das Nicänum Can. 19 bestätigt den allgemeinen Stand. Die Synode von Antiochien[3] sagt: „Ein jeder Bischof hat Gewalt über seine Parochie und soll sie verwalten nach der einem jeden zukommenden Gewissenhaftigkeit, und soll Fürsorge haben für die ganze Landschaft in der Nähe der Stadt, so daß er Priester und Diakonen weiht und mit Ueberlegung alles übernimmt.“ Die Apostolischen Constitutionen[4] führen unter den Functionen des Bischofs die χειροτονία an und warnen vor einer Verrückung der Grenzen für die Ordines; man muß die χειροτονία wahren und nicht die Würde sich selbst anmaßen. Isidor, Leo III., Rhabanus u. a. sowie die Kapitularien Karls des Großen bestätigen die ununterbrochene Uebung.

Die Beschränkung auf die eigene Diöcese, welche schon durch die stets mit der Ordination verbundene Uebertragung eines Amtes geboten war, wird dagegen wiederholt eingeschärft[5]. Jede andere Ordination, wenn sie von einem Presbyter oder ohne Erlaubniß des proprius episcopus[6] oder des Papstes[7] vollzogen wurde, galt für ungiltig. Nur wenige Ausnahmen sind bekannt. So verbietet die Synode von Ancyra (314, Can. 13), daß die Priester in Städten in einer andern Parochie ohne schriftlichen Auftrag des betreffenden Bischofs Priester und Diakonen weihen. Wegen dieses auffallenden Inhaltes wurden mehrere Correcturen des Textes versucht oder χειροτονεῖν allgemein = καθιστάναι erklärt[8]. Eine ähnliche Entscheidung scheint Leo I. getroffen zu haben[9], indem er an Rusticus schrieb: „Wenn aber von diesen fälschlichen Bischöfen in jenen Kirchen Cleriker ordinirt wurden, welche ihren eigenen Bischöfen angehörten, und deren Weihe mit Zustimmung und nach dem Urtheile (ihrer) Vorsteher geschehen ist, so kann diese (Weihe) für giltig gehalten werden, so jedoch, daß sie in diesen selben Kirchen verbleiben. Sonst aber müßte die Bestellung für nichtig erklärt werden, welche sich weder auf den Ort gründet noch durch eine Auctoritätsperson befestigt ist.“[10] Doch handelt es sich hier wahrscheinlich um Presbyter und Diakonen, welche die bischöfliche Weihe erhalten hatten, aber ohne die gehörige Jurisdiction ordinirten.

Auch die niederen Weihen wurden von den Bischöfen, welche überhaupt

---

[1] *Clem. Rom.* l. c. c. 44. [2] *Cypr.*, Ep. 75, 16.

[3] 341. can. 9. 4. Carthg. can. 1—9. Chalced. can. 2. Hispal. II. (619) can. 5. 7. Tolet. VIII. (653) can. 7.

[4] 8, 28. 46. Cf. 4, 27; 3, 20. Can. ap. 1. 2.

[5] Conc. Antioch. 341. c. 13. Sardic. 347. c. 19. Chalced. c. 20. Cf. *Innoc. I.*, Ep. 2, 7. Capit. Carol. 789. c. 11. 56. *Grat.*, Decr. P. II. C. 99. 2. c. 1. 6. 7.

[6] Conc. Nicaen. c. 16. Cf. Sardic. c. 18. 19. Arelat. (443) c. 13. Kober a. a. O. S. 659 ff. Er erklärt die Ungiltigkeit nur von der Unerlaubtheit der Ausübung ohne Erlaubniß des rechtmäßigen Bischofes. Vgl. Suspension S. 45 ff. Zum proprius ep. cf. Trid. 23 de ref. 8.

[7] *Greg. I.*, Ep. IX, 75 (ad Fortun. ep. Neap.). Hahn a. a. O. S. 205.

[8] Hefele a. a. O. I, 231 ff. [9] Ep. 167, 1 ad Rust. ep. Narb.

[10] Vgl. Kober a. a. O. S. 299 f.

anfänglich die Spender der Sacramente und die Verleiher der Aemter waren, ertheilt. Die vierte Synode von Carthago führt diese Ordinationen der Reihe nach auf. Indes wurde die Gewalt, diese Weihen zu ertheilen, auch anderen zugestanden. Die Synode von Antiochien (341 Can. 10) gestattet den Chorbischöfen, „auch wenn sie die Weihe der Bischöfe erhalten haben", nur Lectoren und Subdiakonen und Exorcisten anzustellen, nicht aber einen Priester oder Diakon zu weihen ohne den Bischof der Stadt, zu welcher der Landbischof und die Landschaft gehört. Die siebente allgemeine Synode (787, Can. 14) verordnete, daß der Hegumenos (Klostervorsteher) seinen eigenen Mönchen die Lectoratsweihe ertheilen dürfe, wenn er selbst vom Bischofe zum Hegumenenamte geweiht und zweifellos ein Priester sei. Ebenso dürfen nach alter Sitte die Landbischöfe im Auftrag des Bischofes Lectoren weihen.

Die Scholastik blieb dabei stehen, daß der Bischof allein der Minister aller Weihen sei, die Priester- und Diakonenweihe nur von ihm, die niederen Weihen auch vom Chorbischof gespendet werden können[1]. Die Lehren mancher Häretiker, daß auch die Laien giltig ordiniren können, veranlaßten genauere kirchliche Bestimmungen. Das vierte Lateranconcil lehrt, das Sacrament des Altars könne nur von einem Priester, der richtig, d. h. nach den Schlüsseln der Kirche, welche Jesus Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern übertrug, ordinirt sei, vollzogen werden[2]. Die Scholastiker sind alle dieser Ansicht. „Wie die heiligen Canones sagen, kann nach dem gemeinen Recht niemand die Weihen ertheilen, zumal die heiligen, als der Bischof allein" [3], gilt als leitender Grundsatz. Als Gründe werden die Heilige Schrift mit den Aposteln und 72 Jüngern, 1 Tim. 5, 22, die Anordnung der Kirche, die potestas cum eminentia und die Rücksicht auf die kirchliche Ordnung angeführt. Dagegen könne der Papst die Vollmacht zur Vornahme der niederen Weihen einem einfachen Priester übertragen[4]; hinsichtlich der höheren Weihen könne aber dieses nicht sein, weil diese eine unmittelbare Beziehung zur Eucharistie haben, über welche der Papst nicht mehr Gewalt habe als der einfache Priester. Nur einzelne glaubten, auch letzteres sei dem Bischof bloß iure ecclesiastico reservirt[5] und könne vom Papst auch dem Diakon und Subdiakon delegirt werden. Andere meinten, die Ertheilung der niederen Weihen können an sich die Priester vollziehen[6], weil sie nur von der Kirche eingesetzt seien; ja mit Erlaubniß des Papstes könne jeder Ordinirte seinen Ordo einem andern verleihen. Bleibend wurde die Gewalt, die niederen Weihen zu ertheilen, Aebten und Prioren mancher Klöster als Privilegium zugestanden.

Eugen IV. bezeichnet den Bischof als den gewöhnlichen Verwalter[7]. Leo X. verwarf die gegentheilige These Luthers[8]. Das Tridentinum sagt allgemein,

---

[1] *Grat.*, Decr. p. 1. d. 68. c. 3. *Lomb.* S. IV. D. 24. p. 2. c. 15.

[2] *Denz.* l. c. n. 357. Cf. Professio fidei praescripta Waldensibus ad eccl. reducibus ab Innoc. III. *Denz.* l. c. n. 370. 372.

[3] *Bonav.*, S. IV. D. 25. a. 1. q. 1. *Thom.* ad l. Suppl. 38, 1. *Scot.*, S. IV. D. 24. q. un. a. 3. Vgl. Scherer a. a. O. S. 328.

[4] *Thom.*, Suppl. 38, 1 ad 3. D. 25. q. 1. a. 1. D. 7. q. 3. a. 1. *Scotus* l. c.

[5] *Biel*, D. 25. q. 1. a. 3. dub. 6 als Ansicht des Paludanus. Cf. a. 2. concl. 2.

[6] *Durand.*, D. 7. q. 4. § 21. Cf. *Thom.*, D. 7. q. 3. a. 1.

[7] Ordinarius minister est episcopus. Cf. *Thom.*, Opusc. 4: Minister est episcopus, qui confert ordines. [8] *Denz.* l. c. n. 504.

daß die Bischöfe firmen, die Diener der Kirche ordiniren und andere Functionen selbst vollziehen können, zu welchen die übrigen niederer Ordnung keine Gewalt haben. Doch ist den Aebten das Recht, den Insassen ihrer Klöster die niederen Weihen zu ertheilen, eingeräumt[1]. Der Katechismus bemerkt, die Verwaltung des Sacramentes stehe dem Bischofe zu. Obwohl es einigen Aebten erlaubt sei, daß sie bisweilen die niederen, nicht heiligen Ordines spenden, so zweifle doch niemand daran, daß dieses ein dem Bischofe eigenthümliches Amt sei, dem es allein zukomme, in die übrigen Ordines, welche höhere und heilige genannt werden, einzuweihen, denn den Subdiakon, Diakon und Priester ordinirt allein der Bischof; die Bischöfe werden nach apostolischer, in der Kirche stets bewahrter Tradition von drei Bischöfen consecrirt[2].

Die Frage, ob abgefallene, häretische und schismatische Bischöfe giltig weihen können, ist durch Augustinus und Anastasius dogmatisch entschieden worden[3], unterlag aber wegen der schwierigen Bestimmungen über den richtigen Vollzug und die gehörige Succession noch manchen Schwankungen. Das Concil von Nicäa hatte die Weihe der Katharer (Novatianer) anerkannt[4], Athanasius übte gegen die Arianer, die Afrikaner den Donatisten gegenüber dieselbe Milde. Doch waren dies Ausnahmen. Wo das Wohl des Ganzen es erforderte, wurde die allgemeine Regel beobachtet, wonach die von einer Häresie oder einem Schisma zurücktretenden Cleriker vom Altardienst fern zu halten sind. Die abgesetzten Cleriker wurden förmlich aus dem Clerus ausgestoßen und hörten rechtlich auf, Mitglieder desselben zu sein, ohne aber den Charakter zu verlieren[5]. Wenn sie, was selten geschah, wieder restituirt wurden, so war keine neue Ordination nothwendig. Die Synode von Soissons (853) erklärte alle von Ebbo nach seiner Absetzung vorgenommenen Functionen, die Taufe ausgenommen, für ungiltig. Nikolaus I. anerkannte dagegen die Giltigkeit der empfangenen Weihen mit Berufung auf Anastasius II. Wenn Nikolaus die Weihen des Photius verwarf, so geschah es, weil derselbe nach seiner Auffassung und nach der Entscheidung der achten allgemeinen Synode gar nie Bischof gewesen war[6]. Da hierbei nirgends ein Unterschied zwischen Majoristen und Minoristen gemacht wird, so kann daraus gefolgert werden, daß den niederen Weihen eine Art unauslöschlicher Charakter beigelegt wurde[7].

Die römische Synode unter Leo IX. (1049) setzte zwar die simonistischen Bischöfe, aber nicht die von ihnen Ordinirten ab[8]. Doch warf Berengar dem Papste mehrere Reordinationen vor. Petrus Damiani gibt solche zu und fügt bei: „Seit drei Jahren (1051) ist die Frage nach der Giltigkeit solcher Ordinationen auf römischen Synoden verhandelt und auf der jüngsten derselben entschieden worden. Der Papst habe sich damit begnügt, alle Bischöfe zu bitten und zu beschwören, Gott um Erleuchtung wegen dieser schwierigen Angelegenheit anzuflehen." Damiani selbst behandelt diese Frage in einer eigenen Schrift, dem liber Gratissimus, und beantwortet sie bejahend[9]. Auf der

---

[1] S. 23. cap. 4. can. 7. de ref. 10. [2] De sacr. ord. 27.
[3] Vgl. Kober a. a. O. S. 104 ff. Scherer a. a. O. S. 326 f.
[4] Can. 8. Cf. *Hieronym.*, Adv. Lucif. n. 27. Kober a. a. O. S. 36 ff. 100 ff.
[5] Kober a. a. O. S. 100 ff. [6] Tournely a. a. O. S. 146 f.
[7] Kober a. a. O. S. 109. [8] Hefele a. a. O. IV, 719.
[9] Hefele a. a. O. IV, 759. Vgl. S. 789. 836.

Synode zu Rom (1060) wurde entschieden, daß wer von einem simonistischen Bischofe, aber gratis geweiht sei, in seinem empfangenen Ordo bleiben solle, wenn sonst kein Vergehen auf ihm laste; jedoch nicht, weil das Recht es so verlange, als vielmehr, weil die Barmherzigkeit zu solcher Milde antreibe und weil die Zahl der Betreffenden zu groß sei, als daß man Strenge gegen sie anwenden könnte. Uebrigens dürfe keiner der Nachfolger hieraus eine Regel ableiten [1]. Der Streit dauerte noch lange fort.

Viele folgten den strengen Grundsätzen der Alten, welche die häretische und schismatische Ordination wie die Taufe verworfen hatten [2]. Eine Synode von Rom (1102) und von Tours (1163) und die elfte allgemeine Synode (1179) erklärten noch die von Schismatikern und Häretikern ertheilten Weihen für ungiltig. Doch bemerkt die Lateransynode, daß der von einem katholischen (rechtmäßigen) Bischofe consecrirte Bischof sowohl selbst als jeder von ihm Consecrirte die geistlichen Functionen seines Ordo verrichten dürfe [3]. Diesen Umschwung hatte die Scholastik bewirkt. Gratian, Lombardus [4], Gerhoch von Reichersberg schwanken zwar noch, indem sie an verschiedenen Stellen sich verschieden über die Giltigkeit der außerhalb der Kirche gespendeten Sacramente ausdrücken, aber doch neben der Taufe jedenfalls die Ordination für giltig ansehen [5]. Alle Späteren anerkennen aber alle richtig gespendeten Sacramente, mit alleiniger Ausnahme des Sacramentes der Buße. Der hl. Thomas handelt hierüber an zwei Stellen. Nachdem er die verschiedenen, schon vom Lombarden erwähnten Ansichten, daß die ausgeschiedenen Häretiker die Gewalt zu ordiniren verlieren oder sie wohl behalten, aber nicht mit Erfolg ausüben oder voll und ganz nach Gewalt und Gnade ordiniren können, besprochen hat, kommt er zu dem Ergebniß, daß die häretischen und von der Kirche getrennten Bischöfe die heiligen Ordines ertheilen können, wie auch die anderen Sacramente, da auf keine Weise die durch die Consecration verliehene Gewalt verloren gehen könne, solange die Sache selbst bestehe. Dagegen empfangen die von ihnen Ordinirten keine Ausübung der empfangenen Ordines und keine Gnade [6]. Das Tridentinum und der Katechismus haben die Frage nicht behandelt, doch gilt die Bejahung als allgemeine Meinung [7].

Der Empfänger muß, abgesehen vom männlichen Geschlecht, die für die anderen Sacramente nothwendigen Eigenschaften haben, also getauft sein und die Intention haben, das Sacrament nach der Anordnung Gottes und der Kirche zu empfangen [8]. Als Sacrament der Lebendigen erfordert es für

---

[1] Hefele a. a. O. IV, 839. Vgl. die Synode von Piacenza 1095. Can. 2—4.

[2] Cyprian, Firmilian, der apostol. Can. 68, Hieronymus (In Aggaeum 2, 16), Damasus, Innocenz I. (Ep. 17. cap. 3. 4. s. 7. 8), Leo I. (Ep. 80, 2), Papst Pelagius, Gregor I. (Dial. 3, 31). Vgl. die Citate bei Hahn a. a. O. S. 238 f.

[3] Hefele a. a. O. V, 718.

[4] D. 25. cap. 1: Hanc quaestionem perplexam ac pene insolubilem faciunt Doctorum verba, qui plurimum dissentire videntur. Für die Ungiltigkeit: Innoc., Greg., Cypr., Hier., Leo; für die Giltigkeit: Aug., Gregor I.

[5] Tournely a. a. O. S. 125 mit Morinus: Contrariam opinionem apud scholasticos invaluisse. Hahn a. a. O. S. 239 f.

[6] S. th. III, 64, 5. 9. Suppl. 38, 2; *Bonav.* S. IV. D. 25. a. 1. q. 2 mit Berufung auf Augustinus; Innocenz und Gregor interpretirt er von dem Verbot der Ausübung. [7] Tournely a. a. O. S. 127 ff. [8] Cat. rom. 5. 29.

den würdigen Empfang den Stand der Gnade, weshalb es eine alte Gewohnheit der Kirche ist, daß der Ordinand zuvor durch den Empfang des Sacramentes der Buße das Gewissen reinige. Damit ist auch der Gebrauch der Vernunft und eine entsprechende sittliche und geistige Vorbildung, nicht bloß im persönlichen Interesse, sondern auch im Interesse der Kirche, deren Amt der Ordinirte zu verwalten hat, gefordert. Aus demselben Grunde ist vorgeschrieben, daß diejenigen, welche mit einem körperlichen oder sittlichen Gebrechen, das für die wirkliche Ausübung des Amtes hinderlich sein könnte, behaftet oder durch ihre sociale Stellung für die Leitung des Volkes nicht geeignet sind, nicht zugelassen werden. Wegen des Charakters haben manche Theologen angenommen, daß selbst die mißbräuchlich Kindern ertheilte Priesterweihe nicht ungiltig wäre [1]. Doch hat Tournely nicht so Unrecht, wenn er sich für die Ungiltigkeit entscheidet, da die Bedingungen der Canones die Kinder ausschließen. Die gegentheilige Meinung sei nur „a scholasticis aliquibus ratiociniis“, welche in der Schrift und Tradition keinen Halt haben, vertheidigt worden. Der Katechismus bemerkt, Kindern, Tobsüchtigen und Geistesabwesenden, welche keinen Gebrauch der Vernunft haben, soll das Sacrament nicht gespendet werden, obwohl sicher anzunehmen ist, daß, wenn es ihnen gespendet wird, ihrer Seele der Charakter eingeprägt wird [2].

Empfänger und Consecrator sollen Tags zuvor fasten. Als Ordinationstag wird schon in den Apostolischen Constitutionen der Sonntag wenigstens für die Bischofsweihe angegeben. Als Regel gilt, daß der Ordinand die vorangehenden Ordines empfangen habe, insbesondere gilt der Presbyterat als unumgängliche Vorbedingung für den Episkopat. In der alten Zeit wurden allerdings auch Diakonen und Laien zu Bischöfen gewählt. Regelmäßig fand dies aber nur im zweiten Jahrhundert, und zwar im Anfang desselben statt [3], als auch die Bischöfe, nicht die Presbyter, die Eucharistie feierten. Im dritten Jahrhundert, als die Presbyter das Opfer in den Landkirchen regelmäßig darbrachten, stieg der Bischof vom Diakonat durch den Presbyterat zu seiner Würde auf, und erhielten die größeren Weihen die eucharistische Form, welche die Ordinationsgebete des römischen Pontificale im Unterschied zu denen der Apostolischen Constitutionen haben. Die näheren Bestimmungen über das Alter und andere Eigenschaften gibt das Kirchenrecht an.

Die hohe Würde und die große Verantwortung, welche mit den höheren Weihen verbunden ist, muß von selbst die Candidaten zu einer ernsten Vorbereitung für den geistlichen Stand antreiben und den Bischof zur Vorsicht mahnen, ehe er die Hände auflegt. Die Bischöfe und Priester sollen das Salz der Erde sein, womit wird aber das Salz gesalzen werden, wenn es taub wird? Wohl verleiht das Sacrament die Gnade, die mit dem Amt verbundenen Pflichten gewissenhaft zu erfüllen, aber auch hier setzt die Gnade die Natur voraus. Ohne gründliche Kenntnisse in der heiligen Wissenschaft und einen erprobten sittlichen Charakter ist es keinem Priester möglich, die schweren Pflichten des priesterlichen Wandels und Amtes zu seinem und der Kirche Wohl in rechter Weise zu erfüllen.

---

[1] Bonav. (D. 25. a. 2. q. 2): Tagtäglich werden so die niederen Weihen ertheilt. Zum Episkopat sei der usus rationis de necessitate sacramenti. Die heiligen Ordines seien praecepti, die niederen congruitatis. [2] L. c. 30. [3] Probst a. a. O. S. 409.

7. Das heilige Sacrament der Ehe[1].

§ 54.

Namen und Begriff.

Der hl. Augustinus bemerkt: „Daß die Frage über die Ehen die dunkelste und verwickeltste ist, weiß ich wohl, und ich wage nicht zu behaupten, daß ich alle ihre Windungen in diesem oder in einem andern Werke erklärt habe oder erklären kann.“ [2] Die Schwierigkeiten werden dadurch vermehrt, daß die Ehe mit dem Familienleben und mit dem staatlichen Leben ebenso eng verbunden ist als mit dem religiösen Leben, der staatlichen und kirchlichen Gesetzgebung unterliegt und den wichtigsten Gegenstand für das ganze sociale und sittliche Leben bildet. In der Glaubenslehre ist aber die Ehe nur insoweit zu behandeln, als sie ein von Christus eingesetztes Sacrament ist. Durch den Nachweis des sacramentalen Charakters wird freilich auch für das Kirchenrecht und die Moral erst die übernatürliche Grundlage geschaffen.

Die Lateiner haben vier Bezeichnungen für die Ehe: matrimonium, coniugium, conubium, nuptiae. Matrimonium stammt von mater, weil das Weib aus keinem andern Grunde heiraten soll, als um Mutter zu werden[3], und ihr vor allem die Pflege und Erziehung der Kinder obliegt[4]. Das Matriarchat bei einzelnen Naturvölkern hat hierin seinen Grund. Das griechische γάμος (γεν und γα, ἐγενόμην, γεγαώς, lat. gen, genui, gener) weist auf diesen Zweck der ehelichen Verbindung hin. Das Wort coniugium (σύζευξις) deutet das Joch an, welches beide Ehegatten gemeinsam zu tragen haben[5], da nicht nur beide sich gegenseitig zur Hingabe der Leiber verpflichten, sondern auch die Pflichten und Lasten wie die Freuden und Früchte des Lebens

---

[1] Zur Literatur vgl. das Kirchenrecht (Phillips, Schulte, Scherer u. a.) und die Commentare zu den Sentenzen und zu der Summe des heiligen Thomas. Außerdem haben Bellarmin und Tournely den Gegenstand in der Sacramentenlehre ausführlich behandelt. Aus der ältern Literatur sind noch Sanchez und Pontius zu nennen, aus der neuern Klee, Die Ehe, eine dogmatisch-archäolog. Abhandlung. Mainz 1833. *Roskovány*, De matrim. in eccl. cath. Aug. Vind. 1837. *Martin*, De matrimoniis. Lugd. 1844. *Perrone*, De matrim. christiano. 3 voll. Leodii 1861. Rive, Die Ehe in dogmatischer, moralischer und socialer Beziehung. Regensburg 1876. *Gasparri*, Tractatus can. de matrimonio. Paris. 1891.

[2] De adult. coni. 1, 25, 32.

[3] *Aug.*, C. Faust. 19, 26. Nach *Aul. Gellius*, Noct. att. 18, 6. *Isidor.*, Etym. 9, 19: Matr. est nobilium iusta conventio et conditio.

[4] *Greg. IX.*, Cap. *Ex litteris*. De conversione infidelium. Infans ante partum onerosus, dolorosus in partu, post partum laboriosus; ac ex hoc legitima coniunctio maris et feminae magis matrimonium quam patrimonium nuncupatur. Vgl. Tancred bei Freisen, Geschichte des canonischen Eherechts. Tübingen 1888. S. 23. *Thom.*, Suppl. 44, 2. Cat. rom. 2.

[5] *Ambros.*, De inst. virg. 6, 41: Denique cum iungitur puella coniugium est. Ep. 60, 1: Si quis desponsata sibi et tradita utatur coniugium vocat. De virg. 6, 33: Coniugium, sed tamen a iugo tractum, et iugo mundi. *Isidor.*, Etym. 9, 20. Coniugium est legitimarum personarum inter se coeundi et copulandi nuptiae. Coniugium dictum, quia coniuncti sunt, vel a iugo, quo in nuptiis copulantur, nec resolvi aut separari possint. Cf. 9.

gemeinsam auf sich nehmen oder genießen. Conubium bezeichnet bei den Römern die rechtmäßige Ehe (matrimonium iustum) mit allen rechtlichen Folgen, weil beim Abschluß derselben die Braut dem Mann verschleiert übergeben wurde, um mit ihm in der Ehe zu leben (nubere viro). Nuptiae bezieht sich auf den Abschluß der Ehe (Hochzeit), bei welchem die Braut verschleiert war[1].

Tertullian definirt die Ehe also: Matrimonium est, cum Deus iungit duos in unam carnem, aut iunctos deprehendens in eadem carne signavit[2]. Das römische Recht gibt zwei Definitionen: Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio[3]; und: Nuptiae s. matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuam vitae consuetudinem continens[4]. Letztere Definition wird von den christlichen Schriftstellern oft wiederholt[5], aber bald dadurch näher bestimmt, daß der consensus legitimus bezw. inter legitimas personas abgegeben sein müsse[6]. Der Glossator Roland bemerkt, zur Unterscheidung von einer unerlaubten Verbindung sei zu ergänzen legitima; das continens (retinens) erklärt er exigens, ut nulli videlicet eorum altero invito liceat continere, wodurch die ungetrennte Lebensgemeinschaft nicht ohne Rücksicht auf 1 Kor. 7, 5 auf den Hauptzweck der Ehe bezogen ist. Daraus bildete sich die allgemein[7] aufgenommene, vorwiegend die rechtliche Seite berücksichtigende Definition: Matrimonium est viri mulierisque coniunctio maritalis inter legitimas personas individuam vitae consuetudinem retinens. Die coniunctio ist die freiwillige und vertragsmäßige Verpflichtung zur Gemeinschaft; maritalis ist beigefügt, um diese Verbindung von anderen durch die Natur bewirkten, wie zwischen Eltern und Kindern, zu unterscheiden und das eheliche Leben als Zweck der Verbindung darzustellen (affectus maritalis). Die Einzahl von Mann und Frau schließt jede Polygamie aus. Gesetzlich müssen die Personen sein, weil nur nach den von dem Gesetz festgestellten Bedingungen eine rechtmäßige, anerkannte Verbindung zu stande kommen kann. Die ungetheilte Lebensgemeinschaft bezieht sich zwar wieder in erster Linie auf den Hauptzweck der Ehe, schließt aber doch die sittlichen und geistlichen Interessen ein. „Ut invicem alter alteri exhibeat quod quisque sibi“ erklärt der Lombarde. Der Katechismus findet darin die Natur des unauflöslichen Bandes, durch welches die Gatten gebunden sind, dargestellt.

Vom sacramentalen Charakter der Ehe ist in dieser Definition noch keine

---

[1] *Tert.*, De veland. virg. 11. *Ambr.*, De Abrah. 1, 9, 93: Descendit (Rebecca) et caput suum obnubere coepit, docens verecundiam nuptiis praeire debere; inde enim et nuptiae dictae, quod pudoris gratia puellae se obnuberent. Cf. Ep. 19, 7.

[2] De monog. 9. [3] L. 1. Dig. (23, 2). Vgl. Freisen a. a. O. S. 22.

[4] § 1. Inst. I, 9, 1. Das deutsche „Ehe“ (êwa, ê) ist = Band, Bund, Gesetz.

[5] *Aug.* in 3. C. 27. q. 2. *Grat.*, Expositio ad C. 27. q. 2. Freisen a. a. O. S. 23.

[6] *Hugo*, De sacr. II, 11, 4: Quidam coniugium diffiniendum putaverunt, ut dicerent: „Coniugium esse consensum masculi et feminae individualem vitae consuetudinem retinentem.“ Cui diffinitioni „legitimum“ adiungere oportet, quia si cons. leg., h. e. legitime et inter personas legitimas factus non fuerit, coniugium in eo conservari non potest. Daher definirt er: Coniugium esse cons. leg., h. e. inter legitimas personas et legitimum factum masculi et feminae ad individualem vitae consuetudinem observandam. Cf. De b. Mar. virg. cap. 4 (Migne 176, 873).

[7] *Lomb.*, S. IV. D. 27, 2. *Bonav.*, Brev. 6, 13. *Thom.*, Suppl. 44, 33. Cat. rom. 3.

Rede. Der Katechismus behandelt auch zuerst die Ehe mit ihren Eigenschaften an sich und dann als Sacrament. Zum Uebergang bemerkt er, dies gelte von der Ehe als einer natürlichen Verbindung, als Sacrament aber habe sie ein vorzüglicheres Wesen und einen höhern Zweck. Wie die Ehe als natürliche Verbindung zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes eingesetzt worden sei, so sei ihr zur Vermehrung und Heiligung des Volkes Gottes die Würde eines Sacramentes verliehen worden. Demgemäß nehmen spätere Theologen dieses Moment in die Definition auf und erklären die Ehe als die Verbindung von Mann und Frau zu ungetheilter Lebensgemeinschaft, welche nach der Einsetzung Jesu Christi die Gnade zu einträchtigem Leben und christlicher Erziehung der Kinder mittheilt[1].

Das Wesen der Ehe, und jeder Ehe, besteht also in dem durch die gegenseitige Einwilligung geschlossenen unauflöslichen Band zwischen den beiden Gatten. Denn Gott hat die Menschen als Mann und Weib erschaffen, damit sie, durch die geschlechtliche Differenz und durch die ganze leibliche und geistig-sittliche Anlage zu einer Einheit verbunden, sich gegenseitig ergänzen. Dies ist von Moses in anschaulicher Schilderung dargestellt, indem er sagt: „Gott sprach: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, lasset uns eine Hilfe machen, die ihm ähnlich ist" (Gen. 2, 18). Unter den Thieren fand sich keine ähnliche Gehilfin. „Da sandte Gott einen tiefen Schlaf auf Adam . . . und führte dieses (Weib) zu Adam. Und Adam sprach: Das nun ist Bein von meinen Beinen und Fleisch von meinem Fleische; Männin wird diese heißen, weil sie vom Manne genommen ist. Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Gattin anhängen, und es werden die zwei sein zu einem Fleische" (V. 21—24). Danach ist die Ehe als eine mit der Natur des Menschen gegebene Einrichtung von Gott begründet, wie zuerst Augustinus klar und bestimmt es ausgesprochen hat[2], und nicht erst eine Folge der Sünde, ob man sie nun mit den Gnostikern und Manichäern an sich für sündhaft halte oder mit vielen Vätern wenigstens der Ansicht sei, daß ohne die Sünde eine andere Art von Vermehrung des Geschlechtes stattgefunden hätte[3]. Ebenso folgt hieraus, daß die Ehe ihrer Natur nach unauflöslich ist[4].

Zwar zeigt nicht nur die Geschichte des Heidenthums in der Polygamie und Polyandrie einerseits und in der leichten Ehescheidung andererseits einen großen Abfall von dieser ursprünglich durch den Schöpfer gewollten und in der Schöpfung dargestellten unlöslichen Gemeinschaft von Mann und Weib, sondern auch die Geschichte der Patriarchen, ja Israels unter dem Gesetze weist eine ähnliche, wenn auch nicht so allgemeine und so verderblich wirkende Trü-

---

[1] *Tournely* l. c. p. 4: Coniunctio . . retinens, divinitus instituta in signum coniunctionis Christi cum ecclesia, habens promissionem gratiae ad uniendos simul coniugum animos et prolem pie ac sancte educandam in fide christiana. Perrone (Praelect. IX, 120) fügt hinzu: et a Christo ad dignitatem sacramenti elevata, und führt von anderen eine weitere Definition an.

[2] C. Iul. III, 25, 57. IV, 7, 38.

[3] *Chrys.*, De virg. 14 sq. *Athan.* in Ps. 50. Gregor von Nyssa bei Hilt a. a. O. S. 193 ff. [4] Syllabus n. 67. Vgl. Baier, Die Naturehe. Regensburg 1886.

bung der ursprünglichen Idee und Einrichtung auf. Die Polygamie gilt bei den Patriarchen als ein durch das Herkommen geheiligtes Institut[1], welches der Verehrung des wahren Gottes keinen Eintrag thut (Deut. 21, 15). Die Kirchenväter und Theologen suchen dieselbe mit Rücksicht auf die zu jener Zeit nothwendigere Vermehrung des Menschengeschlechtes durch eine verborgene göttliche Offenbarung zu rechtfertigen[2], tadeln aber doch den Lamech stark, weil er zuerst die „eine Rippe“ in zwei getheilt habe[3]. Bei der Polygamie läßt sich wenigstens einigermaßen der Zweck der Ehe erreichen, während die Polyandrie demselben direct widerspricht. Bei den jüdischen Königen nahm aber die Polygamie (Polygynie) Dimensionen an, welche nur bei heidnischen Fürsten des Morgenlandes eine Parallele finden.

Die Ehescheidung wurde von Moses selbst gestattet. „Wenn ein Mann eine Frau nimmt und sie ehelicht, sie aber nicht Wohlgefallen findet vor seinen Augen wegen irgend etwas Schändlichem (עֶרְוַת דָּבָר, ἄσχημον πρᾶγμα, foeditas), so schreibe er ihr einen Scheidebrief und gebe ihn in ihre Hand und lasse sie aus seinem Hause“ (Deut. 24, 1). Diese für die Verhältnisse mit Rücksicht auf das Wohl der Frau wohlthätige Concession hatte aber später zur Folge, daß man nicht nur wegen des Ehebruches, auf welchem ursprünglich die Todesstrafe stand[4], die Frau fortschickte (Sprichw. 18, 22), sondern auch wegen der geringfügigsten Ursachen der Frau einen Scheidebrief gab. Insbesondere bildeten sich nach den Schulhäuptern Schammai und Hillel zwei Parteien, von welchen die eine die Scheidung bloß gestatten wollte, wenn eine wirkliche, auch von anderen anerkannte Schmach vorliege, während die andere dieselbe aus jeder Ursache für zulässig erklärte.

Auf Grund dieser Controversen legten die Pharisäer dem Herrn die Versuchungsfrage vor: „Ist es erlaubt, die Frau aus jeder Ursache zu entlassen?“ (Matth. 19, 3.) „Jesus aber antwortete: Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer von Anfang an sie als Mann und Weib geschaffen hat? Und er sprach: Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und dem Weib anhängen, und sie beide werden ein Fleisch sein. Deshalb sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was also Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen.“ Auf die Einrede, warum dann Moses befohlen habe, einen Scheidebrief zu geben und (sie) zu entlassen, antwortete Jesus: „Moses hat nur eurer Herzenshärtigkeit willen euch erlaubt, eure Weiber zu entlassen. Von Anfang an war es nicht so.“ „Ich sage euch aber, wer immer sein Weib entläßt, außer wegen der Unzucht, der bricht die Ehe.“ Wie sehr diese strenge Auffassung dem damaligen Geiste des Judenthums widersprach, verrathen die

---

[1] *Aug.*, C. Faust. 22, 47: Quando enim mos erat, crimen non erat, et nunc propterea crimen est, quia mos non est. Cf. *Perrone*, De matr. III, 18 sq.

[2] *Tert.*, De mon. 7. Cf. *Cauvière*, Le divorce p. 2. N. 4. *Hier.*, Ep. 82. *Aug.*, C. Faust. 22, 47. De bono coni. 17. De nupt. 1, 9. De civ. D. 16, 38, 3. u. a.

[3] *Tert.*, De exh. cast. 5. De mon. 4. *Hier.*, Ep. 85 (al. 9). Contr. Iovin. 1, 24. *Nicol. I.*, Ad Bulg. cons. 51. *Innoc. III.*, De divort. *Denz.* l. c. n. 353.

[4] Lev. 20, 10. Deut. 22, 22. Grätz, Geschichte des Judenthums. 3. Aufl. 1878. III, 457: „Der Leichtsinn der Frauen und die Verführungskünste der Männer waren so sehr an der Tagesordnung, daß der angesehenste Gesetzeslehrer dieser Zeit, Jochanan Ben Sakkai, das Ritual für den Verdacht vom Ehebruch abzuschaffen sich veranlaßt sah.“

Jünger mit den Worten: „Wenn es so ist mit dem Grund (der Klagesache) zwischen Mann und Frau, so ist es nicht gut zu heiraten."

Als einzigen Grund der Ehescheidung gibt Jesus die πορνεία zu, wenn anders μὴ ἐπὶ πορνείᾳ bei dem unsichern Textbestand als echt anzuerkennen ist. Das Wort hat aber hier und 5, 32 nicht die allgemeine Bedeutung Unzucht, sondern die besondere „Ehebruch" [1]. Wer seine nicht des Ehebruches schuldige Frau entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe. Ueber die Entlassung der Ehebrecherin ist damit gar nichts entschieden, doch ist durch die Negation eine Ausnahme angezeigt. Die Lateiner, mit Ausnahme des Augustinus [2], übersetzen nisi und beziehen die Exception auf den ersten Theil des Satzes (Hier., Jans., Fr. Lucas u. a.): Wer seine Frau entläßt, und es ist nicht erlaubt, sie zu entlassen außer wegen des Ehebruchs, und eine andere heiratet, bricht die Ehe. Die Griechen stimmen damit nicht überein, sondern erklären wie 5, 32. Eine solche Trennung beider Glieder geht philologisch auch nicht an, und sie wird nur verdeckt, wenn man mit einer „elliptischen Breviloquenz" zu helfen sucht und hinzufügt, wenn er sie sogar in dem Sinne entläßt, daß er eine andere heiratet [3]. Denn es versteht sich ja nach der ganzen Darstellung von selbst, daß nur hierin der Ehebruch gesucht werden kann, denn die Entlassung der Ehebrecherin gibt ja der Herr selbst zu. Ebenso selbstverständlich ist es, daß der Mann die Ehe bricht, eine Ergänzung von αὐτός vor μοιχᾶται ist daher überflüssig. Eine nähere Erklärung des letztern hat schon Marc. 10, 11 mit ἐπ' αὐτήν gegeben. Denn dies bezieht sich schwerlich auf die zweite, vorgebliche Frau, sondern auf die erste, welche entlassen wurde. Mit Bezug auf diese bricht er durch die Aufnahme einer zweiten Frau die Ehe, weil die Ehe noch fortbesteht. Falls aber die erste Frau die Ehe vorher gebrochen hat, wird gar nichts weiter bestimmt; insbesondere wird nicht gesagt, daß in diesem Falle eine Wiederverheiratung erlaubt sei [4]. Weit wahrscheinlicher ist aus dem ganzen Zusammenhang zu folgern, daß jeder, der eine andere heiratet, die Ehe bricht, nur ist die Sünde und die Beleidigung der Entlassenen größer, wenn die Entlassung nicht wegen des Ehebruches erfolgte.

Diese Erklärung folgt bei Marcus und Lucas (16, 18) unmittelbar aus den Worten, weil sie die Ausnahme gar nicht erwähnen. Schon der hl. Augustinus findet in diesen Parallelen eine Erklärung des Matthäustextes. „Wer sind also wir, daß wir sagen, es bricht einer die Ehe, indem er seine Frau entläßt und eine andere heiratet, und ein anderer bricht die Ehe nicht, obwohl er dasselbe thut, wenn das Evangelium sagt, daß ein jeder die Ehe breche, der dies thue?" [5] Matthäus hat nur einen Theil genannt, auf daß von diesem aus das Ganze erkannt werde, was Marcus und Lucas gleichsam erklärend lieber vollständig sagen wollten, auf daß der Gedanke vollständig klar werde.

---

[1] Vgl. Comm. zu Matth. S. 193 f. Dazu noch Jer. 3, 8. 9; 13, 27. Ez. 16, 16. 17. 28; 23, 43 ff.

[2] Tertullian sagt, um den marcionitischen Gegensatz zwischen Altem und Neuem Testament zu widerlegen: Habet itaque et Christum assertorem iustitia divortii (adv. Marc. IV, 34).

[3] Oswald, Sacramentenlehre. 3. Aufl. II, 435 ff. Storz, Theol. Quartalschrift 1880. S. 384 ff. Vgl. auch Bellarmin (De matr. 1, 16).

[4] *Aug.*, De adult. coni. 1, 9 sq. 2, 9. 19. L. c. 1, 9, 10. 11.

Wer den Marcus-Text vollends für den ursprünglichen hält, muß von vornherein an der stricten Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Gebot des Herrn festhalten, muß aber ebenso an dem gleichen Recht für beide Ehegatten festhalten; denn Marcus fügt hinzu: „Und wenn sie ihren Mann entläßt und einen andern heiratet, so bricht sie die Ehe." Allein diese Bezugnahme auf römische Verhältnisse spricht entschieden für die secundäre Fassung bei Marcus. Es ist nicht wahrscheinlich, daß ein späterer Judenchrist diese klaren Worte im Sinne des Matthäus-Evangeliums umgedeutet hat, aber sehr wahrscheinlich, daß Marcus die für Juden [1] verständliche Ausnahme mit Rücksicht auf seine Leser ausgelassen und die Darstellung dem Sinne der Worte Jesu entsprechend nach römischem Recht ergänzt hat. Es ist der Versuchungsfrage und der Stellung Jesu zum alten Gesetze angemessener, daß er sich auf den Boden des Alten Testaments stellte.

Dies wird durch die Bergpredigt bei Matthäus (Kap. 5—7) bestätigt. Dort haben wir auch die nähere Erklärung der kurzen und unklaren Stelle Matth. 19, 9 zu suchen. Denn der Herr selbst konnte sich vor den Juden, welche mit den Verhältnissen bekannt waren, kurz ausdrücken, Matthäus aber hat sich mit Rücksicht auf die frühere Ausführung mit der einfachen Wiedergabe begnügt. Jesus sagt zu seinen Zuhörern: „Es wurde (den Alten) gesagt: Wer sein Weib entläßt, der gebe ihr einen Scheidebrief. Ich aber sage euch, ein jeder, welcher sein Weib entläßt, außer wegen des Ehebruchs, der macht, daß sie die Ehe bricht, und wer eine Entlassene heiratet, der bricht die Ehe." Da Jesus dem unvollkommenen, äußerlichen Gesetze des Alten Bundes das vollkommene, innerliche, geistige Gesetz des Neuen Bundes gegenüberstellt, so folgt, daß die dort als Concession an die Herzenshärtigkeit der Juden geübte Nachsicht beseitigt und das Gesetz auf seinen vom Schöpfer intendirten idealen Zweck zurückgeführt wird. Durch die Entlassung der Frau wurde nicht nur die Idee der Ehe verletzt, sondern auch die Frau der Gefahr ausgesetzt und bei dem bekannten Vorurtheil der Juden gegen den ledigen Stand zur Wiederverheiratung genöthigt. Indem nun Jesus ganz allgemein diese als Ehebruch bezeichnet, fordert er eine vollkommene, der Idee der Ehe entsprechende Einhaltung des Gebotes: Du sollst nicht ehebrechen. Denn daß der zweite Satz 5, 32 ganz allgemein von jeder Entlassenen zu verstehen sei, kann nur vom confessionellen Parteistandpunkt aus bestritten werden. Der Einwand, „daß mit ἀπολελυμένην eine rechtmäßig, also nicht Ehebruchs halber Entlassene gemeint sei, verstand sich nach der ersten Vershälfte von selbst" (Meyer), hätte nur dann Grund, wenn in der ersten Hälfte die Verpflichtung und nicht bloß die Erlaubniß zur Entlassung gegeben wäre. Dadurch würde ja eine ehebrecherische Frau vor der pflichttreuen ausgezeichnet, indem sie nicht nur einem unbequemen Zusammenleben entginge, sondern auch ohne Schuld eine neue Ehe eingehen könnte. Dagegen läßt sich nicht einwenden (a Lapide), daß die Ehen

---

[1] Wie J. Grimm bei Matthäus eine Ausnahme zu Gunsten der Juden annimmt (Leben Jesu. Regensburg 1887. IV, 258 ff.), so schon der Minorit Jacobus Hugonis auf dem Tridentinum. Jesus rede hier die Juden, bei den anderen die Apostel an. Hier wolle er selbst alle anderen Ursachen beseitigen und die fornicatio allein lassen. So interpretiren auch Tertullian, Hilarius, Hieronymus, Leo I., Gregor (Theiner a. a. O. II, 24 f.). Aehnlich erklärte auch Hug unsere Stelle.

der Geschiedenen bei den Juden ehebrecherische Verbindungen gewesen seien, denn wir dürfen das Gesetz Christi nicht rückwärts anwenden. Thatsächlich haben ja die Juden auch wegen anderer Gründe die Frauen entlassen. Aus dem Zeitwort ἀπολύειν kann die wirkliche Lösung nicht erschlossen werden; denn wenn dasselbe auch bei den Juden für die Scheidung gebraucht wurde, so hat es (שִׁלַּח) bei Jesus schon deshalb eine allgemeine Bedeutung, weil er das Wort auch für die ohne Ehebruch Entlassene gebraucht, welche zweifellos unrechtmäßig entlassen ist, und ἀπολελυμένη allgemein von jeder Entlassenen gilt, auch wenn sie selbst nach strengerem jüdischen Recht noch Ehefrau ist.

Deshalb muß ἀπολύει im Munde Jesu eine andere Bedeutung haben. Für den Fall, daß überhaupt eine Scheidung vorkommt, kann sie doch keine Lösung der Ehe wie bei den Juden sein. Dieser Fall ist aber der Ehebruch. Philologisch und textgemäß kann πορνεία nur in diesem engern Sinne gedeutet werden. Denn im bildlichen Sinne von Götzendienst kann es schon wegen des Zusammenhanges mit dem Institut der Ehe nicht gemeint sein. Die Unzucht vor der Ehe (Grätz, Döllinger) würde die Ehe selbst nicht afficiren, außer insofern der Bräutigam das Recht hatte, die Braut zurückzuschicken, wenn sie geschwächt war. In diesem Falle kam aber nach jüdischer Anschauung, welche die Copula sehr betonte, gar keine rechtmäßige Ehe zu stande. Aus demselben Grunde kann nicht an eine die Ehe ungiltig machende Eigenschaft der Frau, wie Blutsverwandtschaft und ähnliches, gedacht werden; denn abgesehen davon, daß Deut. 24, 1 davon nichts andeutet und auch Levit. 18, 6 nicht so zu erklären ist, könnte in diesem Falle von keiner Concession, sondern nur von der Pflicht der Entlassung die Rede sein, da eine solche Ehe gesetzlich verboten war. 1 Kor. 5, 1 steht freilich πορνεία für Blutschande, aber es handelt sich auch nicht um eine Ehe, sondern um ein unsittliches Zusammenleben. Apg. 15, 20. 29; 21, 25 steht schwerlich πορνεία von der Blutschande, würde aber selbst dann nichts gegen unsere Erklärung beweisen, da es sich um Vorschriften für Heidenchristen handelt, die aus dem frühern Leben an laxe Grundsätze gewöhnt waren. Daß πορνεία im Neuen Testament vom Ehebruch gebraucht wird, kann allerdings nur mit Joh. 8, 41 belegt werden; doch findet sich dieser Gebrauch öfter im Alten Testament [1] und ἐκπορνεύειν ἐπί wird wie μοιχᾶσθαι vom Götzendienst der Juden gebraucht [2]. Die Väter geben ausnahmslos diese Erklärung [3]; daß aber Jesus bezw. der Evangelist oder sein Uebersetzer πορνεία statt des genauern μοιχεία wählte, kann entweder darin seinen Grund haben, daß V. 28 μοιχεύειν auch vom Ehebruch in Gedanken gebraucht ist und hier die fleischliche Vermischung bestimmt bezeichnet werden wollte, oder darin, daß der sündhafte Charakter hervorgehoben werden sollte. Das Beispiel der Herodias hält allerdings schon Tertullian für den Grund, warum Jesus den Ausspruch Matth. 19, 5 gethan hat, um zu zeigen, daß Jesus nicht einen Gegensatz zum Alten Testament beabsichtigte; aber er bemerkt auch, daß Jesus „illicitorum matrimoniorum et adulterii figura iaculatus est in Herodem“ [4].

---

[1] Amos 7, 17. Os. 3, 3. Jer. 3, 9; 13, 27.

[2] Num. 25, 1. Ez. 16, 16. 17. 26. 28; 23, 43 ff.

[3] *Tert.*, Adv. Marc. IV, 34. Praeter causam adulterii. Vgl. Commentar zu Matth. S. 194 ff. [4] L. c.

Es bleibt also nichts anderes übrig, als auf die alte Erklärung von der separatio a thoro et mensa, welche 1 Kor. 7, 11 (vgl. Röm. 7, 2)[1] so deutlich als möglich ausgesprochen ist, zurückzukommen. Der Einwand, daß die Juden und Heiden von einer solchen Trennung nichts gewußt haben, ist ohne Bedeutung, denn sonst müßte vieles im Neuen Testament als unpraktisch bezeichnet werden. Es ist sogar wahrscheinlich, daß die Juden und Jünger damals die Worte des Herrn von einer Wiederverheiratung verstanden haben. Dies wird auch der Grund sein, warum Matthäus den Zusatz aufnahm. Die für Heidenchristen schreibenden Evangelisten ließen ihn aber weg, weil in heidnischer Umgebung ein solcher Zusatz leicht Anlaß zu Mißverständnissen und Leichtfertigkeiten geben konnte. Die Juden konnten sich ein Fortbestehen der Ehe nach dem Ehebruch der Frau gar nicht denken, obwohl die Todesstrafe längst nicht mehr vollzogen wurde. Die Judenchristen hatten daher an der Erlaubniß der äußern Trennung mehr Interesse als die Heidenchristen. Man muß also mit Hilarius sagen, diese Entlassung war eine causa desinendi a coniugio, aber nicht eine causa divortii. Daß eine Wiedervereinigung der Gatten erlaubt, ja erwünscht ist, geht schon aus dem allgemeinen Verbot über die Verheiratung der Entlassenen hervor. Eine Zurücknahme der Frau wäre nur verboten, wenn die Ehe wirklich aufgelöst wäre und ein innerer Grund vorläge. Das mosaische Gesetz hat nur den Fall entschieden, in welchem die Entlassene wieder geheiratet hatte; indem es aber für diesen Fall die Verunreinigung als Grund des Verbots der Wiedervereinigung anführt, läßt es die Frage für den andern Fall offen. Vom streng jüdischen Standpunkt aus hat dies freilich keinen Bezug auf den Ehebruch, weil auf diesem die Todesstrafe stand. Aber das christliche Gesetz sieht mehr auf die innere als auf die äußere Verunreinigung. Kann jene durch Reue und Buße gesühnt werden, so ist diese kein absolutes Hinderniß der Wiedervereinigung. „Wenn sie sich aber auch getrennt hat, so bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich mit ihrem Manne" (1 Kor. 7, 11).

Diese Erklärung unserer Stelle von der äußerlichen Trennung der Gatten ohne Lösung des Ehebandes ist aber die traditionelle Erklärung der Kirche[2]. Schon der Pastor Hermä ermahnt[3], daß der Mann, wenn er vom Ehebruch der Frau wisse und diese ihre Sünde nicht bereue, sondern in derselben verharre, dieselbe entlassen, selbst aber für sich bleiben soll. Wenn er aber nach der Entlassung eine andere heirate, so breche er die Ehe. Für den Fall der Reue und Buße soll die Entlassene vom Mann wieder aufgenommen werden. Ge-

---

[1] *Aug.*, De serm. in monte 1, 16, 46. Doch bemerkt er (Retract. 19, 6), er habe, als er sagte, permissum esse non iussum divortium, an Sprichw. 18, 22 nicht gedacht. Vgl. De nupt. 1, 10, wo er auch die Sterilität nicht als Scheidungsgrund anerkennt, und Matth. 19, 8. 9 gegen jede Scheidung anführt. Auch wenn sie getrennt sind, bleiben sie Ehegatten. Ita manet inter viventes quidquam coniugale, quod nec separatio, nec cum altera copulatio possit auferre. Manet autem ad noxam criminis, non ad vinculum foederis: sicut apostatae anima velut de coniugio Christi recedens, etiam fide perdita sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit.

[2] Vgl. Moy, Eherecht. S. 11 ff. Zhishman, Eherecht. S. 99 ff. Commentar zu Matth. S. 195 f. Langen, Kirchenväter. S. 190 ff. *Leo XIII.*, Encycl. *Arcan. div. sap. consilium.* d. d. 10. Febr. 1880.

[3] Mand. 4, 1, 5 sqq.

schehe dies nicht, so sündige der Gatte und lade eine große Schuld auf sich. Letzteres hält freilich Tertullian für eine Begünstigung des Ehebruchs, da er jede Trennung wie auch die zweite Ehe verbietet[1], und ist daher nicht gut auf die Schrift des Pastor zu sprechen, aber sein montanistischer Standpunkt hat die Hauptschuld hieran. Früher hatte er in antignostischem Interesse die Uebereinstimmung der Lehre Jesu mit dem Alten Testament nachzuweisen gesucht, doch wollte er die Erlaubniß der Scheidung wegen des Ehebruchs nur als bedingte betrachten[2]. Justin zeigt an einem drastischen Beispiel zweier in das Laster versunkenen Ehegatten diese Einwirkung der christlichen Lehre und Gnade auf das eheliche Leben. Als die Frau christlich wurde, kehrte sie nicht bloß zur Pflicht und Schamhaftigkeit zurück, sondern suchte auch ihren Mann dazu zu bewegen. Erst als sie lange sich vergeblich abgemüht hatte, trennte sie sich von ihm, damit sie nicht, wenn sie an Tisch und Bett theilnehme, sich seiner Schlechtigkeiten schuldig mache. Sie schickte ihm einen Scheidebrief (repudium) und trennte sich von ihm[3]. Allgemein wendet Justin das Wort: Wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe, auf die nach bürgerlichem Gesetz Entlassene an. „Diejenigen, welche nach dem menschlichen Gesetz eine zweite Ehe (nach der Scheidung) eingehen, sind nach unserem Lehrer Sünder.“[4]

Athenagoras dehnt sogar das Wort: Wer sein Weib verläßt und ein anderes nimmt, bricht die Ehe, so weit aus, daß er selbst die Wiederverheiratung nach dem Tode der Frau als einen heimlichen Ehebruch und eine doppelte Sünde bezeichnet. Ein solcher setze sich über die Schöpfermacht Gottes hinweg, weil Gott im Anfang nur einen Mann und ein Weib erschaffen, und löse die zur Einheitsdarstellung bestimmte Verbindung des Fleisches mit dem Fleische zum Zwecke der geschlechtlichen Gemeinschaft[5]. Clemens von Alexandrien sagt, die Heilige Schrift rathe zu heiraten und erlaube nicht, daß man je die Verbindung löse; denn sie stelle das Gesetz auf: Du sollst die Frau nicht entlassen, außer wegen des Ehebruchs (ἐπὶ λόγῳ πορνείας). Es gilt aber als Ehebruch (μοιχεία), zu heiraten, solange einer von den Getrennten lebt. Wer aber die Entlassene heiratet, bricht die Ehe, d. h. wenn einer die Frau entläßt, so zwingt er sie zum Ehebruch. Nicht nur der Entlassende, sondern auch der, welcher sie aufnimmt, ist schuldig, indem er der Frau Gelegenheit zur Sünde gibt. Denn wenn er sie nicht aufnimmt, so wird sie zum Manne zurückkehren. Indem das Evangelium die Buße für die Ehebrecherin vorschreibt und den Weg der Wiedergeburt zeigt, stimmt es mit dem Gesetze überein, welches den Ehebruch mit dem Tode bestrafte. Er bezieht aber die geforderte Enthaltsamkeit auf die Trennung infolge des Ehebruchs; „denn das wollten die Fragenden wissen, ob er, wenn die Frau wegen Ehebruchs verurtheilt und verstoßen ist, eine andere heiraten könne“[6]. Selbst Origenes erklärt es nach 1 Kor. 7, 39 für ein Vergehen, wenn kirchliche Obere einer Frau zu Lebzeiten ihres Mannes die Wiederverheiratung gestatten, und weiß dafür nur eine Entschuldigung anzuführen, daß sie dadurch Schlimmeres verhüten wollen.

---

[1] De mon. 9. 11. De pud. 10.
[2] Adv. Marc. IV, 34. Cf. De mon. 9.
[3] Apol. 2, 2. [4] Apol. 1, 15. [5] De leg. 33. Cf. *Chrys.*, De virg. 37.
[6] Strom. 3, 6. P. 533 sq.

Trotzdem, daß er von einem Auflösen (διαλύειν) der Ehe allein wegen des Ehebruchs (πορνεία) redet und die Frage bespricht, ob nicht ähnlich wie Deut. 24, 1 auch andere Ursachen dazu führen könnten, stellt er doch den allgemeinen Satz auf: Wie eine Frau eine Ehebrecherin ist, auch wenn sie einen Mann zu ehelichen scheint, solange ihr früherer Mann lebt, so heiratet auch ein Mann, wenn er eine Entlassene zu ehelichen scheint, nach dem Ausspruch des Herrn in Wahrheit nicht, sondern bricht die Ehe[1]. Ist er auch seiner Sache wegen des Ehebruchs nicht ganz sicher, so sucht er doch möglichst die Unauflöslichkeit der Ehe zu wahren.

Dies ist auch, einige Schwankungen abgerechnet, der allgemeine kirchlich-dogmatische Standpunkt der Griechen und Lateiner des vierten Jahrhunderts und später. Sie finden im Ehebruch wohl den Grund der Entlassung, ja fordern in diesem Falle oft zur Entlassung auf[2], aber betrachten die Wiederverheiratung als ungiltig[3]. Daß sich in der griechischen Kirche doch eine andere Praxis herausbildete, hat zum guten Theil seinen Grund in der staatlichen Gesetzgebung. Denn nach römischem Recht haben Constantin, Justinian u. a. die Ehescheidung erlaubt. Auch Karl der Große stand auf diesem Standpunkt. Aus Rücksicht auf das bürgerliche Gesetz ist es auch zu erklären, daß die Synode von Arles (314) den jungen Ehemännern den dringenden Rath gibt, solange ihre ehebrecherischen Frauen leben, keine andere zu heiraten, ohne auf die Wiederverheiratung eine Strafe zu setzen; während die Synode von Elvira (300?) der Frau, welche den ehebrecherischen Mann verläßt, unter Androhung der Strafe der Excommunication verbietet, wieder zu heiraten[4]. Auch eine Synode zu Vennes (465, Can. 2) bestimmte: Diejenigen, welche ihre Frauen, es sei denn wegen Unzucht, verlassen und ohne Erweis des Ehebruchs andere heiraten, sind von der Communion auszuschließen.

Ebenso erklärt sich hieraus die unsichere Haltung einzelner Griechen. Chrysostomus, der in der Schrift über die Jungfräulichkeit nach 1 Kor. 7 die Last der Unauflöslichkeit der Ehe im Gegensatz zu den äußeren Gesetzen, welche befehlen, einen Scheidebrief zu geben, so nachdrücklich zu Gunsten der jungfräulichen Freiheit verwendet hat, kommt doch im Commentar zu Sätzen, wie: „Warum wird hier (1 Kor. 7, 14) das Unreine besiegt und das Beiwohnen erlaubt, während doch der Mann nicht getadelt wird, der im Falle des Ehebruchs von seiten des Weibes dasselbe verstößt? Weil hier zu hoffen ist, daß der verlorene Theil durch die Ehe gerettet werde, dort hingegen die Ehe schon aufgehoben ist; dort werden beide Theile verderbt, hier aber trägt nur e i n Theil die Schuld . . . Ferner ist hier Hoffnung vorhanden, daß der Mann durch das Weib gewonnen werde, dort aber dürfte dies nicht leicht der Fall

---

[1] Zu Matth. 19, 8 (tom. 14. n. 24). Vgl. T o u r n e l y a. a. O. S. 137. P r o b s t a. a. O. S. 448. P e r r o n e a. a. O. III, 221—412.

[2] *Greg. Nyss.*, Or. 37, 7. *Isid. Hisp.*, De eccl. off. 2, 20, 11.

[3] *Ambros.*, De Abr. 1, 7. In Luc. VIII, 4. *Aug.*, De adult. coni. 1, 1 sq.; 2, 1 sq. *Innoc. I.*, Ad Exuper. 3, 6. *Hier.*, Ep. 77, 3. *Gregor. I.*, Ep. 11, 50. Synode von Carth. 407. Can. 8; Mileve 416, Can. 17; Angers 453, Can. 6. Irische Synoden (450—456) I, 19; II, 26. Synode von Friaul 796, Can. 10, u. a.

[4] Can. 9. Cf. Can. ap. 48. Arel. can. 10. 24. Vgl. A m b r o s i a s t e r zu 1 Kor. 10, 27. *Pseudo-Aug.*, Quaest. 115 (Im Falle des Ehebruchs für den Mann Scheidung).

sein . . . Nachdem die Ehe gebrochen ist, ist der Mann nicht mehr ihr Mann.“[1] Da aber Chrysostomus zu Matthäus 5, 33 ausdrücklich bemerkt, auch die ausgetriebene Frau bleibe Frau des Austreibers, so kann er hier nicht die Lösung des Bandes meinen. Vielmehr hat der Ehebruch den Anspruch auf den Mann verwirkt. Noch größer ist die Unsicherheit des Basilius, denn er gesteht dem Manne eine große Freiheit zu, während er die Frau der Willkür des Mannes unterwirft. Die Frau darf sich auch von einem ehebrecherischen Manne nicht trennen, der Mann aber findet Nachsicht, wenn er nach dem Weggang der Frau mit einer andern lebt. „Der Vorwurf trifft hier die Frau, welche den Mann verlassen hat.“ „Wenn aber der Mann sich von seiner Frau trennt und zu einer andern geht, so ist er nicht nur selbst ein Ehebrecher, weil er sie zum Ehebruch verleitet, sondern auch die, welche mit ihm zusammenwohnt, ist eine Ehebrecherin, weil sie einen fremden Mann an sich gezogen hat.“[2] Nach Jerem. 3, 1, Sprichw. 18, 22 kann der Mann eine Ehebrecherin fortschicken, die Frau hat aber nicht dasselbe Recht. „Daher wird die Frau ihren Mann, wenn er von der Hurerei zurückkehrt, wieder annehmen, der Mann die Befleckte aber aus dem Hause jagen. Hiervon den Grund anzugeben, ist nicht leicht, aber es ist dieses herrschende Gewohnheit.“[3] Auch an einer andern Stelle beschränkt er die Strafe auf die Frau: „Eine Frau, welche von ihrem Manne verlassen wurde, muß nach meinem Dafürhalten ledig bleiben (Matth. 5, 32)“[4]. Die Eheleute dürfen sich nicht trennen, wenn nicht ein Theil der Hurerei überführt oder ein Theil an der Frömmigkeit durch das Zusammenleben gehindert wird[5]; aber nach Matth. 19, 9 darf der, welcher sein Weib entlassen, keine andere heiraten und ebenso die Entlassene keinen andern Mann. Der Verfasser des Opus imperfectum zu Matthäus sagt, die vollständige Entlassung trete dann ein, wenn der Mann das Eheband löse, die unvollständige sei die bloße Entlassung aus dem Hause. Letztere sei geboten wegen des Ehebruchs, weil in der Unterlassung derselben eine Gutheißung des Ehebruchs läge. In der griechischen Kirche blieb der Ehebruch ein Ehescheidungsgrund. Das Tridentinum hat hierauf wenigstens so weit Rücksicht genommen, daß es dem Can. 7 entgegen dem ursprünglichen Entwurf eine solche Fassung gab, daß über die griechische Praxis nicht direct das Anathem ausgesprochen wurde[6].

Marcus und Lucas haben bedingungslos die Unauflöslichkeit der Ehe für beide Gatten als Lehre Christi vorgetragen. Wie nothwendig dies war, mit welchen Schwierigkeiten das Gesetz zu kämpfen hatte, das zeigt die gewaltige Corruption, welche damals im römischen Reich das Familienleben verpestet hatte. Nicht nur der Apostel in seinen Briefen, sondern auch die Profanhistoriker entwerfen uns ein düsteres Bild des ehelichen Lebens jener Zeit. Zwar rühmt Dionysius von Halikarnaß an den Römern, daß Rom

---

[1] In I. ep. ad Cor. Hom. 19, 3. [2] Ep. can. I. (188) ad Amphil. c. 9.

[3] Ep. can. II. (199) ad Amphil. c. 21. Diese Gewohnheit bezeugt auch Epiphanius (Haer. 59, 4), Theodor von Mopsuestia, Asterius u. a. Vgl. Tournely a. a. O. S. 141. [4] Can. 48.

[5] Matth. 5, 31 f.; 19, 9. Luc. 14, 26. 1 Kor. 7, 10. Moral. reg. 73, 1 sq. Langen a. a. O. S. 191.

[6] Vgl. Theiner a. a. O. II, 332. 338. 340. 358 f.

520 Jahre bestanden habe, bis die erste Ehescheidung vorgekommen sei[1], aber bald konnten die edlen Geister nur mehr mit Wehmuth auf diese besseren Zeiten zurückblicken. Seit dem zweiten punischen Kriege wurden die Ehescheidungen in einem Maße erleichtert, daß sie sich in rascher Progression vermehrten. Hatte die Frau früher kein Recht, die Scheidung zu verlangen[2], so wurde sie jetzt um so zügelloser. Auch wenn das frühere Verhältniß nicht so rein war, wie es manchmal dargestellt wird, so bleibt der Contrast immerhin groß genug[3]. Jedenfalls hatte das Christenthum eine schwere Aufgabe vor sich, um im griechisch-römischen Reich das eheliche Leben wieder auf den vom Schöpfer gewollten sittlichen Zustand zu erheben. Die erste Bedingung war die Unauflöslichkeit der Ehe; denn aus der Möglichkeit der leichten Scheidung waren zum guten Theil die großen sittlichen und physischen Schäden in der Familie und im Staatsleben geflossen.

Die Kirche selbst hatte mit diesen althergebrachten Zuständen und Einrichtungen zu kämpfen, bis es ihr gelang, die Ehe nicht bloß zu der ursprünglich von der Natur und der Schöpfung gegebenen, im positiven Recht[4] begründeten Unauflöslichkeit zurückzuführen, sondern auch allgemein mit der Weihe des Sacramentes zu umgeben und als Sacrament zur Geltung zu bringen. Der hl. Augustinus, welcher die Unauflöslichkeit gerade im Sacrament findet und beharrlich vertheidigt[5], klagt darüber, daß die entlassenen Frauen häufig zu einer weitern Ehe schreiten[6]. Die Güter der Ehe (bona), wie Augustinus sie darstellt, wurden von der spätern Theologie überall aufgenommen. Das dritte Gut ist aber das Sacrament, d. h. die Unlösbarkeit[7]. Daraus war für die Unlösbarkeit ein über dem Naturrecht und der Einrichtung des Schöpfers gelegenes, übernatürliches Moment gewonnen. Weil nach dem Apostel die Ehe ein Symbol der unzertrennlichen Verbindung Christi mit der Kirche ist, so muß sie selbst auch eine diesem Abbild entsprechende religiöse, unauflösbare Verbindung sein. Doch kann diese Steigerung der Unauflöslichkeit, wenn man so sagen will, nicht das innere Wesen, sondern mehr die äußeren Verhältnisse treffen. Subjectiv stellt sich die Sache wegen der mit dem Sacrament verbundenen Gnade freilich anders. Insbesondere fällt auch unter den Gläubigen, welchen die Ehe ein Sacrament ist, der Ausnahmsfall weg, daß bei der Bekehrung des einen Theiles der Ungläubigen die Ehe aufgelöst werden darf,

---

[1] Antt. 2, 25. Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. 1857. S. 700. *Tert.*, Apol. 6. De mon. 9.

[2] *Cauvière*, Le divorce p. 42. Bei den Assyrern hatten schon früh, bei den Aegyptern später beide Theile das gleiche Recht (12. 15).

[3] Mach, Offenbarung. S. 151 ff. Weiß, Apologie. 2. Aufl. II, 420 ff.

[4] Matth. 19, 16. 1 Kor. 7, 10. 39. Röm. 7, 2. 3. Cf. Trident. S. 24. cap. un. can. 7. Tournely a. a. O. S. 110 ff.

[5] De fide et opere 35 ist er noch etwas unsicher, anders De nupt. 1, 10, wo er sich auf Eph. 5, 25 beruft, um die Unauflöslichkeit als res sacramenti nachzuweisen.

[6] De adult. coni. 2, 17.

[7] *Thom.*, Opusc. 4: Tertium (bonum) est sacramentum, i. e. indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et ecclesiae. Ebenso Eugen IV. *Bellarm.* (l. c. 1, 4): Cur matrimonium sit omnino insolubile, illa est potissima causa, quia significat divina institutione insolubilem coniunctionem Christi et ecclesiae.

wenn sie nicht ohne Gefahr der Religion fortgesetzt werden kann[1]. Ehen mit Ungläubigen galten als sündhaft, als Prostitution der Glieder Christi[2], aber nicht als ungiltig.

Die natürliche Ehe, welche nach den vorgeschriebenen Gesetzen von berechtigten Personen geschlossen wird, heißt matrimonium legitimum s. verum, unter Christen matrimonium ratum, das aber ein Sacrament ist[3]. Weil die Ehe der Ungläubigen als eine wirkliche, unauflösliche Ehe zu betrachten ist, so besteht sie auch fort, wenn die Ehegatten zum christlichen Glauben übertreten[4]. Indem der Apostel den bekehrten Theil auffordert, die Ehe fortzusetzen, wenn der unbekehrte Theil einwilligt, setzt er voraus, daß eine wirkliche Ehe vorhanden ist. Die Auflösung für den Fall, daß die Fortsetzung mit einer Gefahr des Glaubens verbunden wäre, kann nur als eine durch göttliche Anordnung zu Gunsten des Glaubens erlaubte Scheidung betrachtet werden[5]. Eine schwierigere Frage ist die, ob der Convertit, welcher bei Lebzeiten der ersten Frau als Heide eine zweite Frau geheiratet hat, beim Uebertritt verpflichtet sei, die erste wieder aufzunehmen, falls sie mit ihm zu leben wünscht, andernfalls aber die zweite ehelichen müsse. Innocenz III. hat bejahend entschieden. Ebenso folgt hieraus, daß bei einer Mehrzahl von Frauen zunächst die erste als die rechtmäßige anzusehen ist. Die Synode von Toledo 650 hat (Can. 62) den bekehrten Juden verboten, die Ehe mit den unbekehrten Frauen fortzusetzen, weil die Gefahr des Abfalls sehr groß war. Umgekehrt darf auch eine christliche Ehe nach Abfall des einen Theiles nicht aufgelöst werden[6].

Nur in zwei Fällen gestattet die katholische Kirche eine Lösung des Ehebandes, bei dem matrimonium ratum non consummatum, wenn der eine Theil die Professio ablegen will, und wenn der Papst aus gewichtigen Gründen dispensirte. Den ersten Punkt spricht das Tridentinum direct aus[7]. Zum erstenmal wird derselbe von Alexander III. durch ein Decret vom Jahre 1180 mit Berufung auf das Beispiel einiger Heiligen anerkannt[8]. Der zurückbleibende

---

[1] 1 Kor. 7, 12 ff. Bellarmin schließt hieraus, daß die Ehe der Ungläubigen auch hinsichtlich des Bandes lösbar sei. Dem stehe Matth. 19 nicht entgegen, denn Gott, dessen Dolmetscher der Apostel sei, trenne. Man müsse mit Augustinus (de adult. coni. 1, 1. 2) sagen, Christus spreche von der Ehe unter Gläubigen, Paulus von der unter Ungläubigen (1, 12). Dies sagt aber Augustin gerade nicht. Im Gegentheil bezieht er beide auf die christliche Ehe und erklärt Paulus nach Matthäus. Paulus habe die Bedingung (des Ehebruchs) als allgemein bekannt vorausgesetzt. Vgl. Baier a. a. O. S. 99 ff.

[2] Tert., Cyprian, Aug., Schwane (I, 696; II, 1117).

[3] *Innoc. III.*, De div. cap. 7. Etsi matrimonium etc. Vgl. Tournely a. a. O. S. 109. *Denz.* l. c. n. 351.

[4] *Innoc. III.* in cap. *Gaudemus:* Per sacramentum baptismi non solvuntur coniugia, sed dimittuntur crimina. *Denz.* l. c. n. 352. Die Juden haben bei der Sterilität der Frau nach zehnjähriger Ehe die Bigamie erlaubt. Einzelne Päpste (Paul IV., Pius IV., Gregor XIII., XIV.) haben dies im Kirchenstaat geduldet (Université cath. 1891. n. 8. p. 638 ss.).

[5] Perrone a. a. O. II, 295 ff. Augustinus sagt (l. c. 1, 13), der Herr verbiete es nicht, den ungläubigen Gatten zu entlassen, aber der Apostel mahne davon ab, weil es nicht zuträglich sei: Non propter vinculum cum talibus coniugale servandum, sed ut adquirantur in Christum, recedi ab infideli coniuge Apostolus vetat.

[6] *Innoc. III.*, C. 7. de div. *Denz.* l. c. n. 351. 353. [7] S. 24. can. 6.

[8] Appendix 5. cap. 1. 8 bei Tournely a. a. O. S. 157. Cf. *Denz.* l. c. n. 334. 335. Freisen, Geschichte des can. Eherechts 2c. S. 212: Vor Alexander gab es mehrere Fälle, in

Theil dürfe, wenn er nicht enthaltsam bleiben wolle, zu einer zweiten Ehe schreiten. Weil sie nicht ein Fleisch geworden seien, so könne ein Theil zum Herrn übergehen, der andere in der Welt zurückbleiben. Innocenz III. stimmte dem bei[1]. Als solche Beispiele werden angeführt Thekla, die ihren Bräutigam verließ[2]; zwei Soldaten, die nach der Lectüre des Lebens des hl. Antonius ihre Bräute zurückließen und Mönche wurden[3]; die gottgeweihte Jungfrau Georgia, welche, obgleich ihre Verehelichung schon bestimmt war, sich in die Kirche flüchtete und das Ordensgewand verlangte[4]. Zwar handelt es sich hier fast durchgehends um Verlobte, allein das alte Recht, namentlich das jüdische, hat den Sponsalien eine große Bedeutung beigelegt, die Verlobte nicht selten als coniugati, nupti bezeichnet, so daß die nichtconsummirte Ehe der desponsatio nahe kommt. Immerhin aber unterscheidet sich jene wesentlich dadurch, daß ein consensus de praesenti vorliegen muß. Hat also Alexander sicher kein neues Recht eingeführt, so hat er auch nicht erst die Unterscheidung zwischen desponsatio de praesenti und de futuro festgestellt, um im Gegensatz zum vorgratianischen Recht nicht nur die Lösung des nichtconsummirten Verhältnisses zu verbieten, sondern auch dem Verbot irritirende Wirkung zu geben[5]; vielmehr hat er nur für die Professio die Auflösbarkeit gewahrt[6].

Aus den genannten Beispielen wird gefolgert, diese Auflösung folge weder aus dem natürlichen Recht, da auch das matrimonium ratum eine Ehe sei, noch allein aus kirchlichem Recht, weil sich die Päpste auf die Tradition berufen haben, sondern aus positivem göttlichen Recht, welches sich durch fortlaufende Tradition von den Aposteln vererbt habe. Es sei kein anderer Grund zu suchen als der Wille Gottes, der sich in der Tradition offenbare. Die Scholastiker geben als innern Grund an, daß nur die Ehe mit der Copula analog der Verbindung Christi mit der Kirche bezw. mit der menschlichen Natur ganz unlöslich sei; die Ehe ohne Copula, analog der Verbindung Christi mit der Seele, sei löslich, wie letztere auch, aber nur mit Rücksicht auf be-

---

denen ipso facto die nicht consummirte desponsatio aufgelöst wurde, und die Contrahenten konnten dieselbe eigenmächtig dadurch lösen, daß der eine Theil eine anderweitige desponsatio einging und consummirte. Dieses gewiß unpraktische Recht hob Alexander auf. . . Nur für den Eintritt in einen Orden blieb es bestehen.

[1] C. 14 ex parte. *Denz.* l. c. n. 354.

[2] *Ambr.*, De virg. 2, 3. *Epiph.*, Haer. 78, 16. *Aug.*, C. Faust. 30, 4.

[3] *Aug.*, Conf. 8, 6.

[4] *Gregor. I.*, Dial. 3, 14. Weitere Fälle siehe Bellarm. (De mon. II, 38).

[5] Freisen a. a. O. S. 206.

[6] Lombardus sagt, diejenigen, welche vor der copula kein verum coniugium gelten lassen, berufen sich darauf, daß eine solche Verlobung durch die Professio aufgehoben werden könne. Als Beispiele führen sie an: den Papst Eusebius, der diese Concession machte; Gregor, welcher keine Strafe dafür ansetzte; Hieronymus, der über Macharius, welcher nach der Hochzeitsfeier die Stadt verließ, berichtet; Alexius. Er bleibt dabei, daß ein consensus de praesenti die Ehe bewirke, während eine gewöhnliche desponsatio dies nicht thue. Die Terminologie sei zwar noch nicht fest, weil die desponsatio de praesenti und de futuro oft desponsatio s. sponsalia genannt werden. Vgl. Thomas (D. 27. q. 1. a. 3. D. 31. q. 1. a. 3). Scotus sagt, die nicht consummirte Ehe könne nach göttlichem Recht durch das Gelübde aufgelöst werden, wie Joh. 2 beweise, wo Johannes von der Hochzeit weg zum Apostel berufen worden sei (D. 31, 1). Cf. *M. Canus,* Loci th. 3, 4, 3. Perrone a. a. O. III, 421 ff.

sondere Verbindungen. Damit ist auf den Charakter der wandelbaren Seele hingewiesen. Es ist leicht möglich, daß eine unverdorbene, unschuldige Seele vor der Einwilligung von dem Zweck der Ehe keine Ahnung hat, vor der Consummation aber erschrickt, weil sie fürchtet, das höhere geistliche Leben zu verlieren. Für einen solchen Fall ist die Erlaubniß des Eintritts in einen Orden begreiflich. Andere suchen die Ausnahme aus dem Recht der Kirche, Bedingungen für die Eingehung der Ehe festzustellen, abzuleiten[1].

Die Griechen lösen auch die consummirte Ehe auf[2]. Zur Zeit Gregors des Großen haben sich manche Griechen darauf berufen, wenn sie gegen den Willen des andern Theils den Ordensstand ergreifen wollten. Gregor verurtheilt diese Praxis mit allen katholischen Bischöfen und der ganzen Kirche. „Denn wenn sie behaupten, man dürfe wegen des Ordensstandes die Ehe auflösen, so muß man wissen, daß zwar das menschliche Gesetz dieses gestattet, das göttliche Gesetz aber verbietet.“ „Wenn aber beide miteinander übereinkommen, ein enthaltsames Leben zu führen, wer möchte dies zu tadeln wagen, da sicherlich der allmächtige Gott das Größere nicht verboten hat, da er das Geringere erlaubte? Von vielen Heiligen wissen wir ja, daß sie früher mit ihren Gattinnen ein enthaltsames Leben geführt hatten.“[3] Wenn aber ein Theil nicht einverstanden sei, so dürfe die Ehe nicht getrennt werden (1 Kor. 7, 4).

Ueber das Recht des Papstes, von dem matrimonium ratum, non consummatum zu dispensiren, sind die Ansichten der Dogmatiker sehr verschieden. Während z. B. Sanchez dieses Recht vertritt, weil es der Papst öfter ausgeübt und dasselbe zur Vermeidung vieler schwerer Aergernisse nützlich sei[4], sucht Tournely die Thesis zu vertheidigen, daß der Papst nicht dispensiren könne, einmal weil er von einem göttlichen natürlichen Recht, wie es die Ehe sei, nicht die Macht habe zu dispensiren, sodann weil die paar dafür angeführten Beispiele keinen Beweis begründen. Denn aus einzelnen Handlungen folge kein Recht oder Princip, und die Dispensationen von Martin V. und Eugen IV., auf welche sich Antonin berufe, oder von Paul III. und Pius IV., welche Navarrus anführe, oder von Gregor XIII., welchen Henriquez nenne, seien sehr zweifelhaft[5]. Jedenfalls stehen denselben Erklärungen anderer Päpste (Alexander III., Innocenz III.) gegenüber, welche besagen, daß das matrimonium ratum, non consummatum nur durch die feierliche Professio aufgelöst werden könne. Die Decretale Alexanders III., daß, wenn einer der Mutter der Braut beiwohnte, ihm, falls das Vergehen öffentlich sei, eine etwas größere als beim Ehebruch übliche Buße aufzulegen sei, er aber nach Vollendung der Buße oder eines Theiles derselben ex dispensatione mit einer andern

---

[1] Perrone (Prael. IX, 165). Eine solche Bedingung: „Wenn ich nicht ein vollkommeneres Leben vor Vollzug der Ehe nach der Lehre der Kirche bekennen will“, schließe jede Ehe des Christen stillschweigend ein.

[2] *Iustinian.*, Lex 56. t. 3 de episc. et cler. und Coll. 4 t. De nuptiis c. 5 bei Tournely a. a. O. S. 169. [3] Ep. 11, 45.

[4] Ebenso Perrone a. a. O. S. 168. De matr. III, 466 sq.

[5] A. a. O. S. 166 ff. So auch Dom. Soto (S. IV. D. 27. q. 1. a. 4). Vgl. dagegen Freisen a. a. O. S. 212 f. Vor Alexander III. sei eine solche Dispensation nicht nothwendig gewesen, da die Contrahenten in den meisten Fällen das Recht der Lösung hatten. Alexander behält dies dem iudicium ecclesiae vor. Was früher ipso facto geschah, thut jetzt der Papst.

eine Ehe eingehen und sie einen andern heiraten könne, wenn er weder vorher noch nachher seine Braut fleischlich erkannt habe[1], gebe nicht eine Dispensation von dem Bande, sondern von dem Gebrauche der Ehe. Beide dürfen wieder heiraten, nämlich nach dem Tode des andern Theiles, während bis dahin die Vorschrift bestand, daß der schuldige Theil auch nach dem Tode des unschuldigen zu keiner zweiten Ehe schreiten dürfe. Im Falle er aber seine Braut erkannt hat, ist ihm alle Hoffnung auf Wiederverheiratung genommen[2].

Allein die Zweifel Tournely's u. a. an den wirklichen Dispensationen wie die Erklärung der Dispensation Alexanders III. sind unberechtigt. Alexander hat wirklich sich das Recht beigelegt, die durch consensus geschlossene, aber nicht consummirte Desponsatio zu trennen, und von diesem Recht Gebrauch gemacht, indem er im Falle der affinitas superveniens die nicht consummirte Desponsatio auflöste, und zwar infolge einer Dispensation. Die späteren Päpste haben, wenn auch in seltenen Fällen, dieses Recht gleichfalls ausgeübt[3], und auch in der neuesten Zeit sind einzelne Dispensationen vorgekommen. Hätte nun Alexander nur das, was bisher ipso facto geschah, der Kirche vorbehalten, so verstände es sich von selbst, daß der Papst von einer Constitution der Kirche dispensiren kann. Dies setzt aber voraus, daß früher die nicht consummirten Ehen nicht als eigentliche Ehen angesehen wurden und nur die consummirten Ehen ex iure divino unauflöslich sind. Allein die Theorie, daß die Ehe nur durch die Copula vollständig werde, hat weder in der geschichtlichen Entwicklung noch in der kirchlichen Gesetzgebung eine Begründung[4]. Der Einwand, daß dann der Satz falsch sei, die Ehe sei ex iure divino unauflöslich, trifft nicht zu. Denn ist es auch selbstverständlich, daß die Kirche von einem göttlichen Recht nicht dispensiren kann, so hat sie doch die Gewalt, die Bedingungen festzustellen, unter welchen jenes Recht wirksam wird. Wenn sie nun dieses bei der Ordensprofeß und in besonders wichtigen Fällen durch Dispens thut, so handelt sie der Absicht des göttlichen Stifters entsprechend, der für solche Ausnahmsfälle die Eheleute nicht binden wollen konnte. Es sind das Ausnahmsfälle, welche das volle Bewußtsein und die richtige Einsicht von der Tragweite des Consenses fraglich erscheinen lassen. Als Ausnahmen bestätigen sie aber die Regel und verbieten die Annahme, daß sie die Reste eines allgemeinen Gebrauchs sind, wenn auch nicht zu bestreiten ist, daß in den früheren Zeiten der Entwicklung manche Unregelmäßigkeit vorkam.

Einzelne Fälle aus früherer Zeit, welche für ein noch weitergehendes Recht

---

[1] In app. Conc. III. Later. parte 6. cap. 26. 12. cap. 4.

[2] Cf. Canon. V. Compiegne 757. can. 17. Vgl. Hefele a. a. O. III, 595.

[3] Auf dem Concil zu Trient vertheidigten verschiedene Väter mit den Canonisten (canonistae tenent, quod papa potest etc.) dieses Dispensationsrecht des Papstes. Theiner a. a. O. II, 331. 357. Auch Pius VII., Gregor XVI. u. Pius IX. haben dispensirt.

[4] Vgl. gegen Freisen, den Hauptvertreter der Copulatheorie in neuester Zeit, R. v. Scherer, Zur Geschichte des canonischen Rechts. Archiv für kathol. K.-R. 1891. S. 353—390. „Freisen hat keinen einzigen Canon und keine einzige Decretale nachgewiesen, welche den Rechtssatz ausspricht, daß das eheschließende Moment in der Copula gelegen ist" (S. 361). Vgl. Schanz, Der sacramentale Charakter der Ehe. Theol. Quartalschrift 1890. S. 3—56. Ob „ein dogmatisch directer Satz darüber, wann die Ehe vollständig vorliege, nicht existirt" (Freisen a. a. O. S. 217), wird sich im folgenden zeigen. Freisen retractirt im Archiv für kath. Kirchenr. 1892. S. 369 ff.

der Auflösung sprechen würden, sind kritisch verdächtig oder mißverständlich. Dies gilt namentlich von der Anweisung Gregors II.[1] an Bonifatius, daß wenn eine Frau wegen Krankheit die eheliche Pflicht nicht leisten könne, der Mann, falls er sich nicht enthalten könne, eine andere heiraten dürfe. Manche Theologen meinen, es handle sich hier um eine Ehe mit trennenden Ehehindernissen. Jedenfalls würde aber daraus das Dispensationsrecht in einem von niemanden anerkannten Umfange folgen[2]. Denn Nikolaus I. sagt: „Wenn von denen, welche eine Ehe miteinander abgeschlossen haben, ein Theil in Wahnsinn oder eine Krankheit verfällt, so können die Ehen wegen einer solchen Ursache nicht gelöst werden. Aehnlich verhält es sich mit denen, welche von den Gegnern geblendet oder verstümmelt oder von den Barbaren entmannt werden."

Die Unauflöslichkeit der Ehe hat, wie dieselbe im Wesen der Ehe als unbedingter Lebensgemeinschaft begründet ist, für das sittlich-religiöse Leben in der Familie und in der Gesellschaft die heilsamsten Wirkungen. Sie zügelt den Geschlechtstrieb, diese gewaltigste Leidenschaft des menschlichen Herzens, gibt dem ehelichen Glück die Gewähr einer das ganze Leben währenden Dauer und gewährleistet die gewissenhafte Erziehung der Kinder. Andererseits ist sie auch am besten geeignet, die Liebe der Kinder zu den Eltern weit hinaus über den Aufenthalt im elterlichen Hause zu sichern.

§ 55.

Die göttliche Einsetzung des Sacraments der Ehe.

Die Ehe als eine vom Schöpfer gewollte Einrichtung der Natur (in officium naturae) wurde im Paradies von Gott angeordnet und durch die prophetischen Worte Adams als göttliche Einrichtung anerkannt. Sie war nicht, wie manche Griechen meinten, nur mit Rücksicht auf die vorausgesehene Sünde für den Zustand nach dem Fall concedirt, sondern schon in der ursprünglichen Anlage der Natur begründet. Auch ohne Sünde wäre die Fortpflanzung des Menschengeschlechts an diesen Weg der Zeugung gebunden gewesen. Diese Einrichtung war aber eine natürliche, der natürlichen Anlage des Menschen entsprechende, und wäre nur insofern auch für das Gebiet des Uebernatürlichen von Bedeutung geworden, als die übernatürliche Ausstattung des ersten Menschenpaares sich auf dessen Nachkommen vererben sollte. Wenn Gott die Menschen segnete und sprach: „Wachset und erfüllet die Erde und herrschet über die Fische des Meeres u. s. w.", so hat er damit der Ehe nicht eine sacramentale Kraft ertheilt, sondern nur die Kraft und Herrschaft des Menschen als ein Ausfluß der göttlichen Schöpfungskraft und Allmacht dargestellt und den Beistand des Schöpfers für die Erhaltung und Fortsetzung des Werkes verheißen. Aehnlich spricht ja Gott auch zu Noe nach der Flut (Gen. 9, 1 ff.). Von einem Sacrament der Ehe (P. Soto, Catharinus,

---

[1] Anno 726. Ep. 14.

[2] Vgl. die Synode zu Vermeria 753, Can. 17: Wenn eine Frau behauptet, ihr Mann sei nie bei ihr geblieben (habe ihr nie die eheliche Pflicht geleistet), so sollen sie die Kreuzprobe bestehen, und zeigt es sich als wahr, so sollen sie getrennt werden, und sie mag thun, was sie will. Hefele a. a. O. III, 575. 733.

Maldon.)[1] kann also hier keine Rede sein, höchstens von einem Sacrament im weitern Sinne, insofern nicht nur durch die Bildung Eva's aus einer Rippe Adams die natürliche Voraussetzung und die Idee für die Ehe gegeben war, sondern auch in den Worten Adams die geheimnißvolle Verbindung Christi mit der Kirche symbolisirt wurde. Die Väter haben gern das Wort Sacrament für solche Prophetien und Figuren des Alten Testaments gebraucht. Tob. 7, 15; 8, 15 zeigen auch, daß die Ehe von den Juden als etwas Heiliges betrachtet wurde.

Wie überall, so ist auch hier der sacramentale Charakter voll und ganz nur im Neuen Bunde zu finden. Derselbe ist im Neuen Testament nicht direct ausgesprochen, aber doch wird die Ehe als eine mit der ganzen Grundlage der christlich-kirchlichen Lehre und Einrichtung so eng verbundene Institution dargestellt, daß sie nur als eine über das Gebiet der Natur hinausgehobene, von der Gnade Christi getragene Verbindung zu erklären ist.

Die bereits besprochenen Stellen über die Unauflöslichkeit der Ehe lassen wenigstens die hohe Bedeutung erkennen, welche der Herr selbst der von Gott angeordneten ehelichen Verbindung und ihren Verpflichtungen beilegt. Die Worte der Jünger: „Wenn die Sache so ist zwischen Mann und Frau, dann ist es nicht gut zu heiraten“, und die Antwort des Herrn: „Nicht alle fassen dieses Wort, sondern diejenigen, welchen es gegeben ist“, lassen erkennen, wie groß die Anforderungen sind, welche Christus an die gläubigen Eheleute stellt, Anforderungen, welche ohne die Gnade Christi nicht erfüllt werden können. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Reinheit und Heiligkeit der Ehe setzt eine entsprechende Wiederherstellung des religiös-sittlichen Zustandes der Eheleute durch die Gnade des Erlösers voraus. Die positive Seite dieses Heilmittels wird noch klarer aus der Parellele in der Bergpredigt erkannt. Wie der Herr von den Mitgliedern des messianischen Reiches durchaus eine höhere Gerechtigkeit verlangt als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so steigert er auch die sittlichen Anforderungen gegenüber dem alten Gesetz. Die Ehe wird noch besonders dadurch geschützt, daß schon der unlautere Blick als Ehebruch bezeichnet und damit die Größe der Verpflichtung angedeutet wird. Dies bestätigt auch der Apostel 1 Kor. 7. Denn selbst wenn man gegen den Zusammenhang die „bevorstehende Noth“ lediglich von der Bedrängniß dieser Zeit erklären wollte, so würde man doch das Weitere schon seinem Wortlaute nach anders auffassen müssen. Dadurch würde man also den Apostel mit sich selbst in Widerspruch bringen. Wie gut er aber eine andere Bedrängniß kennt, zeigt er, wenn er von der Trübsal des Fleisches, welche die Verheirateten haben, redet und den Gegensatz zwischen einzelnen Pflichten des ehelichen Lebens und denen des religiösen Lebens hervorhebt, falls das eheliche Leben nicht durch das religiöse Gnadenleben geordnet und verklärt wird.

Geht der Herr auch auf die Einsetzungsworte bei der Schöpfung, welche vor allem die physische Einheit und die Fortpflanzung des Geschlechts als Zweck der Verbindung erkennen lassen, zurück, um die Juden durch ihre eigene Heilige Schrift zu widerlegen, so kann er doch diese physische Einheit nicht

---

[1] *Roland.*: Huius sacramenti institutio a Deo facta est in paradyso. Gietl, Die Sent. S. 270.

allein in den Augen gehabt haben. Jedenfalls ist man berechtigt, den Bericht des zweiten Kapitels mit dem des ersten Kapitels zu verbinden und daraus auf die gesammte, durch die Bildung des Weibes aus der Rippe Adams angedeutete Lebensgemeinschaft zu schließen. Die bleibende, unauflösliche Verbindung, welche der Herr fordert, setzt nach seinen allgemeinen Lehren über die Gottes- und Nächstenliebe eine allgemeine Lebensgemeinschaft voraus, die wohl in der leiblichen Vereinigung ihren ersten und significantesten Ausdruck, aber nicht ihren letzten und höchsten Zweck haben kann. Indem er auch die Begierde untersagte, hat er gelehrt, daß die leibliche Gemeinschaft ohne die sittliche Reinheit, ohne die geistige Verbindung keine vollkommene Ehe ausmache. Eine solche Vereinigung kann nur Gott zum Urheber haben; eine Verbindung aber, welche ihren Grund im göttlichen Willen hat, kann im Reich der Gnade nicht ohne göttliche Gnade gedacht werden. Ist dieses Moment im Judenthum und Heidenthum vernachlässigt worden, obwohl das religiöse Moment der Eheschließung nie ganz vergessen wurde, so muß es im Neuen Bunde um so wirksamer hervortreten.

Matthäus reiht an die Ehescheidungsfrage unmittelbar die Erzählung von der Segnung der Kinder an. Daraus läßt sich die hohe Werthschätzung der Kinder in der Familie, die Bedeutung des bonum prolis abnehmen. Jesus sagt: „Lasset die Kleinen zu mir kommen, denn solchen ist das Himmelreich.“ Marcus fügt noch hinzu: „Wahrlich ich sage euch, wer nicht das Reich Gottes aufnimmt wie ein Kind, wird nicht in dasselbe eingehen. Und er nahm sie in die Arme und segnete sie“ (10, 15). Die kindliche Natur hat also eine bildliche Bedeutung für die Natur der Kinder Gottes (Matth. 18, 1—4). Auch ohne daß man hier eine kaum erkennbare Beziehung auf die Taufe heraussucht, läßt sich doch aus dem Ausspruch des Herrn über die Wiedergeburt aus Wasser und Geist die Anwendung machen, daß im Staate Gottes dieses bonum nuptiarum eine Bedeutung für den Himmel hat. Dazu ist neben der Zeugung die Wiedergeburt und Erziehung für das Reich Gottes nothwendig. Sollte nicht das Weib durch Kindergebären selig werden? Wer wollte diesen Ausspruch des Apostels auf den gewöhnlichen physischen Proceß beschränken? Er zeigt vielmehr, daß im Christenthum die Natur durch die Gnade ergänzt und erhöht werden muß. Die Eltern müssen in der Erfüllung dieser verantwortungsvollen Pflichten auf besondere Weise von der Gnade unterstützt werden, damit sie und ihre Schutzbefohlenen das Reich Gottes erlangen.

Danach wird es auch nicht als zufällig zu betrachten sein, daß Jesus selbst auf einer Hochzeit zu Kana erschienen ist und bei dieser Gelegenheit zu Gunsten der Brautleute sein erstes Wunder gewirkt hat. Beides wäre unerklärlich, wenn er nicht die von Gott eingesetzte Ehe hätte auszeichnen und heiligen wollen. Wie die Väter in der Taufe Jesu im Jordan eine Heiligung des Wassers zur sacramentalen Wirksamkeit in der Taufe finden wollten, so haben sie auch in der Gegenwart Jesu auf der Hochzeit zu Kana eine Segnung und Heiligung der Ehe überhaupt angenommen. Einzelne Theologen haben dies sogar dahin erweitert, daß Jesus damals das Sacrament der Ehe eingesetzt habe[1]. Dies ist nicht wahrscheinlich, läßt sich jedenfalls nicht er-

---

[1] Auch Estius. *Tournely* l. c. p. 31 sq.: probabilius.

weisen und setzt eine zu äußerliche Vorstellung von den Institutionen des Herrn voraus; aber immerhin könnte man nach anderen Analogien im vierten Evangelium wie bei der Taufe und Eucharistie in dieser Erzählung einen Hinweis auf die durch Christus zu bewirkende Einsetzung des Sacramentes der Ehe finden. Einzelne Theologen suchten im Evangelisten den Bräutigam[1] und meinten, derselbe habe auf die Aufforderung des Herrn hin alsbald seine Braut verlassen und damit das erste Beispiel für die Trennung einer nicht vollzogenen Ehe um der Nachfolge Christi willen gegeben.

Auf festerem Boden bewegen wir uns, wenn wir Luc. 1, 34 von einem Gelübde der Jungfräulichkeit erklären. Wenn auch die Eingehung einer solchen Ehe den jüdischen Anschauungen und Gewohnheiten direct widersprach, so bildet dies um so weniger eine Instanz gegen die „Josephs-Ehe", als auch die Jungfrauengeburt eine außerordentliche Veranstaltung Gottes zum Heile des Menschengeschlechtes ist. Warum sollte Gott in seiner Weisheit und Güte nicht die Herzen einiger Auserwählten zu einem solchen außerordentlichen Entschlusse anleiten können? Dadurch gewinnen wir aber einen festen biblischen Grund für die höhere Bedeutung der Ehe an sich. Sie hat zwar als Regel die leibliche Vereinigung zum ersten Zweck, aber muß den sittlichen Zwecken des Christenthums dienen, so daß unter besonderen Verhältnissen der erste Zweck ganz zurücktreten kann. Sie kann auch ohne die physische Einheit bestehen, wenn nur die ungetheilte Lebensgemeinschaft für das religiös-sittliche Leben fruchtbar gemacht wird. Haben die Israeliten den Segen der Ehe ausschließlich in der fleischlichen Nachkommenschaft gesehen, so haben später die Frommen unter ihnen doch das religiöse Moment damit verbunden. „Nimm die Jungfrau in der Furcht des Herrn zu dir, mehr aus Liebe zu den Kindern, als aus Lust bewogen, damit du im Samen Abrahams, in Kindern den Segen erhaltest" (Tob. 6, 22; 8, 9). „Denn wir sind Kinder der Heiligen und können nicht zusammenkommen wie die Heiden, welche Gott nicht kennen" (8, 5). Sollte im Neuen Bunde nicht beides im höhern Grade gelten? Sollte der geistige Segen im Reiche des Geistes nicht über dem leiblichen, die Gnade über der Natur stehen?

Das heidnische Ehe- und Familienleben zur Zeit Christi und der Apostel ist mit dem jüdischen nicht zu vergleichen. Wie in allen Beziehungen, so läßt sich auch hier sagen, daß das israelitische Volk trotz aller Fehler, welche schließlich seinen Untergang herbeiführten, doch den Heiden an sittlichem Ernste weit überlegen war. Der Heidenapostel hatte Gelegenheit, die schrecklichen Folgen der heidnischen Unsittlichkeit kennen zu lernen. Er war es denn auch, welcher an das Grundübel der damaligen Gesellschaft seine Hand anlegte, indem er auf Grund der Anordnung des Herrn über die Unauflöslichkeit der Ehe und die sittliche Ehrbarkeit des Ehestandes das Familienleben der Bekehrten zu ordnen suchte. Vor allem mußte er die Unzucht jeder Art als Greuel vor dem Herrn verwerfen. Er thut dies, indem er auf die Heiligung des Leibes durch die Taufe hinweist. Ist der Leib des Christen ein Tempel des Heiligen Geistes, welcher von Gott kommt, so ist nicht der Mensch, sondern Gott der Herr des Leibes. Wer den Leib verunehrt, der beleidigt

---

[1] Cf. *Thom.*, Suppl. 48. a. 1 contra; *Scotus*, Sent. IV. D. 28. q. un.

den Heiligen Geist, beleidigt Gott. Wer dem Herrn anhängt, ist mit ihm ein Geist, wer aber der Hure anhängt, ist mit ihr ein Leib. Der nothwendige Geschlechtsverkehr kann nur in der Ehe stattfinden (1 Kor. 6, 15 ff.; 7, 1 ff.).

Die Ehe unterscheidet sich also von der vorübergehenden Geschlechtsverbindung dadurch, daß sie die von Gott eingesetzte unzertrennliche Lebensgemeinschaft ist, die durch das Christenthum geheiligt worden ist. Zwar würde es der Apostel für besser halten, wenn alle so wären wie er selbst, wenn der Mann überhaupt keine Frau berühren würde, wenn auch die Wittwe so bliebe, aber dies ist nur seine Meinung, sein Rath, der freilich von einem mit dem Geiste Gottes ausgerüsteten Apostel stammt. Er kennt die menschliche Natur und die gesellschaftlichen Verhältnisse zu gut, als daß er daraus eine Pflicht machen oder nur seinen Rath lästig aufdrängen möchte. Weil er vor allem die Sünden der Unzucht verhüten wollte, so gab er zu, daß wegen der Unenthaltsamkeit ein jeder seine Frau haben möge und eine jede ihren Mann. Denn es ist besser zu heiraten als zu brennen. Obwohl er aber das remedium concupiscentiae in den Vordergrund stellt, so betrachtet er doch die Ehe nicht als das kleinere Uebel; denn er bemerkt nicht nur, daß wer heiratet, nicht sündigt, sondern er fügt auch hinzu: „Wer seine Tochter verheiratet, thut gut, wer sie nicht verheiratet, thut besser", und findet den Grund für das eine und andere in einer besondern Gnadengabe (7, 7).

Letztere Stelle wurde von den Theologen häufig zum Beweise dafür verwendet, daß der Apostel mit der Ehe eine besondere Gnadengabe verbinde. Wenn manche Väter, wie z. B. Chrysostomus, hierin den ursprünglichen Zweck der Kindererzeugung und -erziehung fast ganz vernachlässigt finden und nur die Dämpfung der Glut der Natur, die Aufhebung der Bosheit und Lüsternheit ausgesprochen sehen, so übersehen sie in ihrer Vorliebe für den jungfräulichen Stand die für das Gut der Ehe sprechenden Stellen fast gänzlich. Ihnen ist die Ehe überhaupt eine Folge der Sünde, während doch die meisten Väter, besonders Augustinus, die frühere Einsetzung der Ehe annehmen. Auch der hl. Chrysostomus anerkennt schließlich den Werth der Ehe, weil sie den Wankenden stütze und aufrecht erhalte.

Der charismatische Charakter des Ehestandes zeigt sich auch darin, daß er „im Herrn" ergriffen werden soll (7, 36; Kol. 3, 18), denn damit ist der höhere Charakter der christlichen Ehe, der Ehe unter Christen [1], welche im Namen Christi in den Stand eintreten, angedeutet. Die Folge kann nur die Heiligung der Verbindung durch den Herrn sein. Denn der Apostel hat ja kurz vorher von der heidnischen Ehe gesagt, daß, wenn ein Gatte christlich werde, die Ehe fortgesetzt werden dürfe und solle, wenn es ohne Gefahr für den Glauben geschehen könne; „denn es wird der ungläubige Mann in der Frau und die ungläubige Frau in dem Bruder geheiligt; sonst sind eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig". Um so mehr muß also der im Herrn geschlossene Ehestand von Gott geheiligt sein, müssen die Ehegatten zur Erfül-

---

[1] *Tert.*, De ux. 2, 1. 2. *Hier.*, Adv. Iovin. I, n. 10: In Domino, i. e. christiano (nubat). *Aug.*, De adult. coni. 1, 25: in Domino: aut christiana permanens aut christiano nubens. Die cultus disparitas war noch kein trennendes Ehehinderniß! Vgl. Schwane a. a. O. II, 1117.

lung ihrer gegenseitigen Pflichten und zur religiös-sittlichen Erziehung der Kinder begnadigt sein.

Auch in anderer Weise zeigt der Apostel, daß er die Ehe nicht bloß für eine unvermeidliche Concession an die sinnliche Natur des Menschen, sondern auch als ein religiöses Mittel zu gegenseitiger Heiligung betrachtet. Wohl weiß er, daß der Unverheiratete besser um das besorgt sein kann, was des Herrn ist, während der Mann der Frau zu gefallen sucht. Der Verheiratete ist nicht mehr Herr seines Leibes und darf die eheliche Pflicht nicht verweigern. Aber mit gegenseitiger Uebereinstimmung können die Gatten sich zu Zeiten dem Gebete widmen. Die Gebete sollen durch das eheliche Leben nicht gestört werden (1 Petr. 3, 7). Ja die Verheirateten sollen so leben, als hätten sie keine Frauen (1 Kor. 7, 29), d. h. ihre erste Sorge dem Heile ihrer Seele widmen. Wie schwierig es aber oft wird, diese scheinbar einander widersprechenden Pflichten gleichmäßig zu erfüllen, die Standes- und Christenpflichten in richtiger Weise miteinander zu vereinigen, deutet der Apostel selbst an, indem er vor unklugem und einseitigem Eifer warnt. Gerade hieraus läßt sich aber schließen, daß es ihm auch mit der Gnadengabe für die Ehe voller Ernst ist. Das Leben der Unverheirateten ist häufig viel ruhiger und gefahrloser. Und dennoch soll das Band der Ehegatten nur der Tod lösen (1 Kor. 7, 11).

Den Verheirateten ist die gottgefällige allseitige Erfüllung ihrer Pflichten nur möglich, wenn ihr Bund durch die Liebe besiegelt ist, aber nicht bloß durch die sinnliche Liebe, sondern durch die Liebe Gottes und Christi, welche durch die Gnade Gottes in die Herzen der Gläubigen ausgegossen wird und den Grund der wahren Nächstenliebe bildet. Dieses Liebesverhältniß veranschaulicht der Apostel durch die Vergleichung der Ehe mit der Verbindung Christi mit der Menschheit und der Kirche. Wiederholt ermahnt er die Gatten zu gegenseitiger Liebe (Eph. 5, 25 ff. Kol. 3, 19. Vgl. 1 Petr. 3, 7), ohne daß dadurch die naturgemäße Unterordnung gestört werden soll. Eines jeden Mannes Haupt ist Christus, das Haupt der Frau ist der Mann, das Haupt Christi ist aber Gott (1 Kor. 11, 3). In der christlichen Ehe tritt die Frau durch den Mann in Verbindung mit Christus und durch diesen mit Gott. Die Gatten müssen also auch in anderer Weise, als es bereits durch die Taufe geschehen ist, zu Gliedern des Leibes Christi gemacht werden, um von dem Haupte Kraft und Gnade zu empfangen. Deshalb sollen die Frauen den Männern untergeordnet sein wie dem Herrn (Eph. 5, 22), denn Christus ist das Haupt des Mannes. Die Unterordnung unter den Mann ist eine Unterordnung unter Christus, eine Unterordnung, „wie es sich geziemt, im Herrn" (Kol. 3, 18).

Doch hat hier der Apostel das Bild vom Haupte erweitert, um einerseits die innige Verbindung zwischen Mann und Frau, andererseits die Bedeutung der Ehe für das christliche Leben deutlicher hervorzuheben. Der Mann ist das Haupt des Weibes, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist. Die Verbindung des Weibes mit dem Manne hat ihr Vorbild in der Verbindung Christi mit der Kirche, aber hierin auch zugleich die Quelle ihrer Kraft, weil Christus als Haupt der Kirche auch das Haupt des Mannes ist. Die Gnade, welche der Kirche als der Braut Christi durch ihre Verbindung mit ihrem göttlichen Bräutigam zufließt, muß ganz besonders denen zu theil werden, welche in ihrer

abbildlichen Verbindung zur äußern und innern Ausbreitung der durch die Verbindung Christi mit der Kirche befruchteten Gemeinde der Kinder Gottes am meisten beitragen. Nun ist aber Christus das Haupt der Kirche dadurch, daß er sich in der Menschwerdung mit der menschlichen Natur verbunden und die Kirche als die Vereinigung der Gläubigen zu seinem Leibe angenommen hat, auf daß alle Glieder je nach Ort und Bedeutung an der Gnade, welche vom Haupte dem Leibe der Kirche zufließt, für ihre Aufgabe theilnehmen. Wie die Vereinigung des Hauptes mit dem Organismus den Zweck hat, durch die Kraft der göttlichen Gnade die Früchte des Erlösungswerkes für den ewigen Heilsplan wirksam zu machen, so muß auch die Ehe in dem Herrn ein Mittel für das Haupt der Kirche sein, das ganze menschliche Leben mit der göttlichen Gnade zn befruchten und zu beleben. Christus ist der „Retter des Leibes", d. h. der Kirche, indem er durch seinen Tod die Gläubigen von Sünde und Tod erlöste.

Warum weist wohl der Apostel gerade in diesem Zusammenhange auf die Erlösung hin? Er will den Gehorsam der Frauen auf den höchsten Grund zurückführen, das edelste Motiv für die christliche Ehe bezeichnen. Deshalb fährt er fort: „Aber wie die Kirche Christus unterthan ist, so auch die Weiber den Männern in allem." Obwohl Christus als Haupt der Kirche die Kirche frei gemacht hat, so folgt daraus doch nicht die Auflösung des natürlichen Verhältnisses der Unterordnung der Menschen unter Gott, der Erlösten unter den Erlöser. Im Gegentheil, je größer das Verdienst und die Liebe des Erlösers gegen die Menschen ist, desto freudiger und liebevoller muß auch der Dank und der Gehorsam gegen Christus sein. So dürfen auch die christlichen Frauen nicht glauben, daß sie durch das Christenthum, welches ihnen als den Miterlösten die gleiche Gnade und Würde wie den Männern verschafft hat, der von Gott gewollten Unterordnung enthoben seien. Wie jeder in seinem Stande bleiben soll und zur Erfüllung seiner Pflichten durch die Gnade gestärkt wird, so müssen auch die Eheleute die Pflichten ihres Standes erfüllen, werden aber durch die Gnade Gottes darin unterstützt.

Die Männer dürfen aber ebenso wenig ihre Stellung mißbrauchen. Nicht nur soll die natürliche Liebe ihr Benehmen gegen die Frau bestimmen, sondern als christliche Ehemänner sollen sie mit dem schwächern Gefäß Mitleiden haben, den miterlösten Frauen mit christlicher Liebe begegnen. Auch hierin sollen sie Christus zum Vorbild und zum Helfer haben. Denn wie das Bild vom Haupte mehr als eine Analogie ist, so geht es auch weit über eine Analogie hinaus, wenn der Apostel fortfährt: „wie auch Christus die Kirche geliebt hat und sich selbst für sie dahingegeben hat, auf daß er sie heilige, nachdem er sie gereinigt durch das Wasserbad mit dem Worte, damit er für sich selbst die Kirche herrlich darstelle, ohne Flecken, Runzeln oder etwas dergleichen, sondern damit sie heilig und unbefleckt sei". Wenn nun der hl. Paulus hieraus auch nur schließt, daß die Männer ihre Frauen lieben sollen als ihre eigenen Leiber, so ist durch die Vergleichung mit Christus doch hinlänglich angedeutet, daß diese Liebe ihren Grund in einer ähnlichen gnadenvollen Verbindung und ihr Motiv in einem höhern religiösen und sittlichen Zweck hat. Haben die Ehemänner von ihrem Haupte Christus die Macht und die Gnade, ihre Herrschaft auszuüben, so müssen sie auch durch dieselbe Gnade befähigt sein, ihren Leib

zu hegen und zu pflegen, wie Christus seinen Leib, d. h. die Kirche hegt und pflegt, sie heilig und untadelhaft darstellt. Wie die Ehe auch zu stande kommen mag, im Christenthum ist sie jedenfalls in das Gnadenleben der Kirche einbezogen, mit dem Leibe Christi aufs innigste verwachsen.

Aus diesem Grunde hat der Apostel hinzugefügt: „denn wir sind Glieder seines Leibes (aus seinem Fleisch und Gebein)". Wie die Gläubigen als Glieder eines Leibes mit dem Haupte Christi geheimnißvoll und wunderbar verbunden sind, so bilden in diesem Leibe die gläubigen Ehegatten eine geheimnißvolle Einheit, einen Leib, gleichsam einen Einzelleib am großen Organismus. Diese eigenthümliche Bedeutung der Ehe gibt dem Apostel noch Veranlassung, die Vereinigung der Gatten als Symbol für die Verbindung Christi mit der Kirche zu verwenden. „Dafür wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und dem Weibe anhängen, und die zwei werden zu einem Fleische sein. Dies ist ein großes Geheimniß; ich sage es aber in Beziehung auf Christus und die Kirche."

Was ist nun dieses große Geheimniß oder Sacrament? Nach dem Zusammenhange kann es nur die Verbindung Christi mit der Kirche sein[1]. Das geheimnißvolle Wort ist V. 31, die Lösung ist V. 32 durch ausdrückliche Beziehung auf Christus (εἰς Χριστόν) gegeben. Zwar ist V. 31 aus der Genesis entnommen und scheint der Apostel die dort bezeichnete Verbindung recht realistisch zu fassen (1 Kor. 6, 16), aber der Ausspruch wird nicht als Citat angeführt, und die Begründung ist auf V. 30 zu beziehen. Deswegen, weil wir Glieder des Leibes Christi sind, wird ein Mann, d. h. Christus, Vater und Mutter, d. h. seine Heimat, den Himmel verlassen, um sich mit seiner Braut, der Kirche, zu verbinden. Dies hat Christus bei der Menschwerdung gethan und wird er bei der Parusie wieder thun. Das Futurum der Stelle, welches wohl zu beachten ist, obwohl es sich auch in der Genesis findet, weist jedenfalls darauf hin, daß der Apostel die Stelle symbolisch oder allegorisch, nicht von der gewöhnlichen Verbindung in der Ehe, welche für Adam gleichfalls noch in der Zukunft lag, verwenden will. Symbolisch ist sie aber vom Standpunkte Adams aus auf die Zukunft im Leben des zweiten Adams zu beziehen. Die Beziehung auf die Parusie würde freilich das Tempus noch leichter erklären, sie hat auch die Bezeichnung der Kirche als Braut für sich und würde die Reinigung und Heiligung als eine bis zum endlichen Abschlusse des diesseitigen Reiches fortgesetzte Thätigkeit des Bräutigams erscheinen lassen, so daß die Hochzeit des Lammes die Vollendung der ganzen Heilsökonomie bilden würde[2]. Allein diese apokalyptische Deutung ist nicht nothwendig gefordert, weil der Apostel auch anderwärts die Kirche als das diesseitige Reich Gottes darstellt, insofern dasselbe die Vorbereitung und Voraussetzung des jenseitigen Reiches ist und das bräutliche Verhältniß weniger die Zukunft der Verbindung als die Reinigkeit und Heiligkeit derselben bezeichnen soll. Dadurch würde die Symbolik noch viel schwieriger als sie schon

---

[1] Bellarmin (De matr. 1, 2) bezieht hoc auf das unmittelbar vorhergehende: Sacramentum hoc, nimirum quod relinquat patrem . . magnum est, quia Christi et ecclesiae coniugium repraesentat. *Perrone,* De matr. I, 36 sq.

[2] Vgl. Thom., Comm. zu Ephes. 5, Lect. 8. S. th. III, 8, 3 ad 2. Von neueren Exegeten Meyer.

an sich ist und das punctum saliens der schon vorhandenen Verbindung Christi mit der Kirche als des Vorbildes der ehelichen Verbindung bedeutend geschwächt.

Wollte aber der Apostel das Geheimniß der wunderbaren Verbindung Christi mit den Menschen durch die Menschwerdung an dem Ausspruch der Heiligen Schrift illustriren, so hatte er allerdings Grund, die Lösung des Räthsels selbst beizufügen. Indem er diese durch das „große Geheimniß" besonders hervorhebt, hat er sich an die semitische Auffassung gehalten, denn auch den Rabbinen ist die Formel mysterium magnum sehr geläufig. Während das *magnum* sacramentum bei der buchstäblichen Fassung des Verses unmotivirt und vollends bei der Beziehung der una caro auf die copula [1] als ungehörig erscheint, erhält der ganze Beweisgang durch die Beziehung auf die Menschwerdung und Erlösung einen tiefen mystischen Zug und eine überraschende theologische Bedeutung. Die Ehe wird dadurch in Verbindung mit der Menschwerdung und der Kirche Christi gestellt.

Es dürfte nicht bloß im exegetischen Interesse liegen, sondern zugleich auch als eine Grundlage für den Traditionsbeweis gelten, wenn wir die Interpretationen der Väter und Theologen schon hier etwas berücksichtigen. Die alten Erklärer haben sich gleichfalls nicht damit begnügt, den auffallenden Wortsinn zu bestimmen. Sie haben das Symbol richtig erkannt, wenn sie auch in der Deutung desselben etwas voneinander abweichen. Im allgemeinen finden sie die Lösung des Geheimnisses in der Menschwerdung, berücksichtigen aber das Verlassen der Mutter entweder gar nicht oder verstehen unter dieser die himmlische oder die irdische Synagoge.

Schon Methodius sucht in dieser Vergleichung etwas Tieferes. Ihm ist Adam nicht bloß ein Typus, ein Bild Christi, sondern Christus selbst. Indem der Erstgeborene Gottes sich mit dem erstgeborenen Menschen vereinigte und Mensch wurde, erneuerte er das anfangs Seiende (Adam) und bildete es aus der Jungfrau und dem Geiste aufs neue. Christus habe den Vater verlassen, um seiner Frau anzuhängen, und sei am Kreuze entschlafen, um seine Kirche darzustellen, herrlich, ohne Flecken und Runzeln, sie reinigend im Bade. Daraus erhellt, daß, was die Schrift von Adam und Eva erzählt, sich auf Christus und die Kirche bezieht. Daher ist durch die Menschwerdung nicht nur die Menschheit geheiligt, sondern auch die alte Ehe durch die neue; wie der Kirche durch ihre Verbindung mit Christus Gnade zufließt, so auch der christlichen Ehe, denn beide stehen in geistiger Wechselwirkung [2].

„Ein großes Geheimniß nennt er es, weil der hl. Moses, oder vielmehr Gott selbst, damit etwas Großes und Wunderbares andeuten wollte. Einstweilen aber nennt er es so im Hinblick auf Christus, weil auch er seinen Vater verließ und auf die Erde herabstieg, um zu seiner Braut zu gehen und mit

---

[1] So Erasmus, gegen welchen Bellarmin (1, 2) polemisirt, indem er das Mysterium in die Unauflöslichkeit verlegt. Vgl. auch Schwane a. a. O. II, 1113 f.

[2] Cf. *Clem. Alex.*, Strom. 3, 12. P. 549: Ἁγίου ὄντος τοῦ νόμου, ἅγιος ὁ γάμος, τὸ μυστήριον τοίνυν τοῦτο εἰς τὸν Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἄγει ὁ ἀπόστολος· καθάπερ τὸ γεννώμενον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, οὕτω τὸ ἐκ πνεύματος πνεῦμα οὐ μόνον κατὰ τὴν ἀποκύησιν ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν μάθησιν. Clemens von Rom (II. ad Cor. 14) sagt, in der Genesis sei mas = Christus, femina = ecclesia. Vgl. Harnack a. a. O. I, 714. Probst a. a. O. S. 427 f.

ihr ein Geist zu werden", erklärt der hl. Chrysostomus. Um aber anzudeuten, daß die Allegorie die Liebe nicht aufhebe, setze er V. 33 hinzu. In der That nämlich sei es ein Geheimniß, ja ein großes Geheimniß, daß der Mensch seinen Vater und die Mutter verlasse, um derjenigen, die er früher nicht gesehen und die zu ihm in gar keiner Beziehung gestanden, anzuhängen und sie allen vorzuziehen. Dies habe Moses vor alters schon angedeutet, dies verkündige jetzt Paulus mit den Worten: „im Hinblick auf Christus und auf die Kirche". Noch nachdrücklicher vertheidigt er zu Kol. 3, 18 den sittlichen Charakter der Ehe, indem er die Profanation des Eheschlusses durch unanständige Theatervorstellungen verurtheilt. Der Eheschluß ist keine Theatervorstellung, er ist ein Geheimniß und das Sinnbild einer erhabenen Wahrheit (Eph. 5, 32). Die Vermählung ist ein Abbild der Verbindung Christi mit der Kirche. Bei den Mysterien der Heiden finden Tänze statt, bei den unsrigen dagegen herrscht Stille und Anstand, Züchtigkeit und würdevolle Ruhe. Ein großes Geheimniß wird gefeiert. Inwiefern ist es ein Geheimniß? Sie kommen zusammen, und die zwei bilden nur Eins. Hast du gesehen, was für ein großes Geheimniß die Ehe ist? Aus einem Menschen machte Gott noch einen, und nachdem er aus diesen zwei wieder Eins gemacht, stellte er so wiederum die Einheit her. Daher wird der Mensch auch jetzt noch aus Einem geboren. Die Ehe ist ein Geheimniß der Kirche, ein Abbild der Gegenwart Christi. Seine Erklärung ist von Theodoret und den späteren Griechen festgehalten worden. Die innige Verbindung in der Ehe zeige sich in der Frucht der Ehe, aber das Gesetz der Ehe gelte auch für die geistige Hochzeit nach V. 32.

Tertullian bemerkt, der Apostel interpretire die Worte: Es werden zwei in einem Fleische sein, auf die Kirche und auf Christus, nach der geistigen Hochzeit der Kirche und Christi, denn ein Christus ist und eine Kirche. Daher ist uns das Gesetz der einen Ehe verdoppelt und verstärkt, sowohl nach der Grundlage des Geschlechts als nach der Bestätigung Christi [1]. Niemand wird das Bild der Braut nicht lieben, vielmehr wird er dasselbe bewahren und ehren und schmücken; denn es hat Aehnlichkeit mit der Wirklichkeit, die Theilnahme an der Ehre [2], d. h. es nimmt das Abbild der Ehe an der Ehre, an der Gnade des Urbildes der Vereinigung Christi und der Kirche theil. Indem der Apostel es mit Bezug auf Christus und die Kirche sagt, gibt er eine Erklärung, keine Trennung des Geheimnisses. Er zeigt das von ihm dargebotene Bild des Sacraments, zu welchem sicher das Sacrament gehört. Adam hat dieses große Sacrament im Paradies prophezeit.

Hieronymus stimmt mit den Griechen, für welche Chrysostomus maßgebend war, durchaus überein, nur sucht er auch das Verlassen der Mutter näher zu erklären. Der erste Mensch und erste Prophet Adam habe dies über Christus und die Kirche prophezeit: daß unser Herr und Heiland seinen Vater, Gott, und seine Mutter, das himmlische Jerusalem, verlassen und auf die Erde kommen werde wegen seines Leibes, der Kirche, und daß er sie aus seiner Seite gebildet habe und wegen ihrer das Wort Fleisch geworden sei. Das „in Christus und in der Kirche" habe er mit Gregor von Nazianz be-

---

[1] De exh. cast. c. 5. De mon. 5. De ieiun. 3. De an. 11, 21. Möhler, Patr. S. 781. [2] Adv. Marc. V, 18.

sprochen; dieser habe es aber für sehr schwierig gefunden. Vorläufig wolle er nur bemerken, daß damit nicht gesagt werden wollte, als ob etwas in der Kirche und in Christus größer als dieses sei, weil es schwer sei, alles was über Adam und Eva gesagt wird, auf Christus zu deuten.

In den Pseudo-Commentaren des Hieronymus (Pelagius?) wird zwar anerkannt, daß die Ehe heilig sei; aber die Jungfräulichkeit wird ihr so entschieden vorgezogen, daß sie lediglich als Mittel gegen die Unenthaltsamkeit erscheint. Die Ehe ist besser als Schändung, in der Ehe aber ist die Continenz dem Umgange vorzuziehen, ja der Enthaltsame hat in der Ehe das Vorrecht, ihm muß sich der andere Theil fügen. Das Gelübde der Keuschheit verhindert den Eintritt in den Ehestand. Im Commentar zum Epheserbrief zeigt der Verfasser, wie der Apostel auf Grund des natürlichen Verhältnisses die Heiligkeit der Ehe zu befördern suche. Die Männer sollen ihre Frauen lieben, wie Christus die Kirche liebt, d. h. mit einer heiligen und ehrwürdigen Liebe, und sollen selbst für die Heiligkeit ihrer Frauen den Tod nicht scheuen. Ihm scheint hier der Apostel zwar nicht die Ehe zu verurtheilen, aber doch so nachdrücklich zur Enthaltsamkeit aufzufordern, daß er das Citat aus der Genesis als eine Einwendung derer, welche sich fleischlich lieben wollen, erklärt, „wie es einigen scheint". Das große Geheimniß in Christus und in der Kirche versteht er von der geistigen Liebe im Christenthum. „Deshalb müßt ihr eure heiligen, geistigen Frauen mit um so größerem Affecte lieben, da ihr sie vorher als Sünderinnen und im Heidenthume Fleischliche geliebt habt."

Der Ambrosiaster bezieht das „grande sacramentum mysterii" zunächst auf die Einheit des Mannes und des Weibes selbst. Dieses Geheimniß löse aber der Apostel nicht, sondern er fordere eine andere Sache, welche dem genannten Geheimnisse nicht widerspreche, nämlich die Einheit der Kirche und des Heilandes. Christus habe in der Menschwerdung den Vater verlassen, damit die Kirche allen Irrthum verlasse und Christus allein anhänge[1].

Für das Abendland ist aber der hl. Augustinus maßgebend geworden. Nach ihm bezieht der Apostel jene Worte der Genesis auf ein Geheimniß, insofern in jenen beiden ersten Menschen Christus und die Kirche vorgebildet war. Wie Eva aus der Seite des schlafenden Adams gebildet worden ist, so ist die Kirche bei der Durchbohrung der Seite des schlafenden Heilandes aus der Seitenwunde hervorgegangen[2]. An einer andern Stelle betont Augustinus die symbolische Deutung. „Und damit niemand jene Größe des Geheimnisses in den einzelnen Männern, welche Frauen haben, erkennen möge, sagt er: ich aber sage euch in Christus und in der Kirche." In der Erklärung bezieht er das Verlassen der Mutter auf das Verlassen der jüdischen Synagoge, aus welcher Jesus dem Fleische nach geboren war. Er verließ die Synagoge und hing der Kirche an, die er sich aus allen Völkern sammelte[3]. Er findet in

[1] Cf. *Ambr.*, In Luc. VII, 96 (ad 11, 29. 30): Regina (ecclesia) plane, cuius regnum est indivisum de diversis et distantibus populis in unum corpus assurgens. Itaque sacramentum . . de Christo et ecclesia (Eph. 5, 32): sed tamen hoc maius est etc. De Abr. 1, 9, 92: Inesse quoque in eo (coniugio) praeclarum ecclesiae mysterium liquet, eo quod nemo ausus sit eam ante Christum vocare; soli enim Christo haec erat vocandarum nationum reposita praerogativa.

[2] Enarr. in Ps. 138, 2.

[3] In Ioann. tr. 9. n. 10. Ps. 101. S. 1, 2: Formam servi accipiens (Phil. 2, 7)

dieser allegorischen Deutung des Apostels sogar den Grund für die allgemeine Anwendung der Allegorie. Die hier angedeutete gemeinsame Grundlage des Sacramentes der Ehe und der Verbindung Christi mit der Kirche erklärt Augustinus anderwärts[1] dadurch, daß er dem sacramentum magnum in Christus ein minimum, sed tamen coniunctionis inseparabilis sacramentum in den Ehegatten gegenüberstellt.

Noch weiter geht Cassian[2], indem er schon Matth. 19, 6 symbolisch von der Menschwerdung erklärt und den Apostel gerade diesen Gedanken weiter ausführen läßt. Daher findet er 1 Tim. 3, 16 dasselbe große Geheimniß. Deshalb verläßt der Mensch seinen Vater und die Mutter, d. h. Gott und jenes Jerusalem, welches die Mutter von uns allen ist. Und er hängt seinem Weibe an, Gott und die Seele sind in einem Fleische.

Der Papst Gelasius bemerkt gegen die pelagianische Häresie (Kap. 2): „Es ist klar, daß in dem ersten Menschen Christus selbst und die Kirche vorgebildet ist, wie uns der heilige Apostel Paulus lehrt, da er von dem Bunde der heiligen Ehe sagte: Dieses Geheimniß ist groß, ich sage aber in Christus und in der Kirche. Gleichwie also von dort jeder Heilige ausgegangen, in dem Vorbilde dieses Geheimnisses enthalten ist, haben dieses Geheimniß alle Heiligen von Abel an durch ihre Opfer und Handlungen an sich getragen."

Die späteren Exegeten, Beda, Anselm, Thomas, Nicolaus von Lyra, Estius, a Lapide und viele Neueren weichen nur unwesentlich von den Vätern ab[3]. Der Hauptunterschied dürfte der schon bei Gelasius zu bemerkende sein, daß neben der allegorischen Deutung die Beziehung auf die Ehe strenger gewahrt wird. Wir wollen als Beispiel nur die Erklärung des hl. Thomas anführen. Während der Apostel im Vorhergehenden die Gatten zur Liebe durch das Beispiel Christi und die Selbstliebe des Menschen angefeuert habe, bediene er sich jetzt zu demselben Zwecke der Auctorität. Dies vollführe er in drei Stufen, indem er zuerst die Auctorität anführe, dann dieselbe mystisch erkläre und zuletzt sie nach ihrem Wortsinne seinem speciellen Zwecke anpasse. Die Verbindung zwischen Mann und Frau sei eine dreifache, durch die Liebe (3 Esdr. 4, 25), den Lebensverkehr (Eccli. 25, 1 f.) und die Copula. Der Apostel bezeichne nun die Ehe als sacramentum magnum, d. h. sacrae rei signum, nämlich der Verbindung Christi und der Kirche (Weish. 6, 24)[4]. Dadurch werde sie den großen Sacramenten der Taufe, Firmung und Eucharistie zur Seite gestellt. Daher müsse bei der mystischen Deutung der Mann von Christus, der Vater von Gott, das Weib von der Kirche erklärt werden. Dies hindere aber die secundäre Anwendung auf die Ehe selbst nicht, wie der

---

dimisit Patrem, quod autem de virgine natus est, dimittat et matrem et adhaereat uxori suae (Eph. 5, 31. 32).

[1] De nupt. et conc. 1, 21. Cf. 10: Non tantum fecunditas, cuius fructus in prole est, nec tantum pudicitia, cuius vinculum est fides, verum etiam quoddam sacramentum commendatur fidelibus coniugatis (Eph. 5, 25): huius procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina conubio copulati, quamdiu vivunt, inseparabiliter perseverent. . . Hoc enim custoditur in Christo et in ecclesia, ut vivens cum vivente in aeternum nullo divortio separetur.

[2] De incarn. c. 11. 12. [3] Bellarmin a. a. O. 1, 2.

[4] S. th. Suppl. 49, 2, 2. 4. In Eph. lect. 10.

Apostel V. 33 zeige. Von Christus gelte es hauptsächlich, aber nicht allein, weil es an anderen darzustellen und zu erfüllen sei, in der Figur Christi.

Es war nicht der nächste Zweck des Apostels, durch die Vergleichung der Ehe mit der Verbindung Christi und der Kirche die Unauflöslichkeit der Ehe zu beweisen, aber doch bildet diese wie sonst die Voraussetzung seiner Lehre über die Ehe. Daraus erklärt es sich, daß die Väter und Theologen, welche die Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe zu vertheidigen hatten, in apologetischem Interesse nicht bloß das consortium totius vitae im allgemeinen, sondern speciell in der copula carnalis stark betonten und das Geheimniß der christlichen Ehe vorwiegend in der Unauflöslichkeit fanden, während sie darin nicht übereinstimmen, ob die Ehe von Natur aus unauflöslich sei und ob und inwiefern auch die Ehe Adams und der Eva als Sacrament zu betrachten sei. Das Tridentinum[1] findet die Unauflöslichkeit schon Gen. 2, 23 f. ausgesprochen, lehrt aber, daß erst Christus die Gnade, welche die natürliche Liebe vollende und die unauflösliche Einheit bestärke und die Gatten heilige, durch sein Leiden uns verdient habe. „Dies deutet der Apostel an, wenn er sagt: Männer, liebet eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie dahingegeben hat, und indem er hinzufügt: Dies ist ein großes Geheimniß, ich sage aber in Christus und in der Kirche." Der römische Katechismus sagt[2], die Kirche habe es auf Grund der Auctorität des Apostels stets für gewiß und ausgemacht angesehen, daß die Ehe ein Sacrament sei. Wenn der Apostel sage: dieses Sacrament ist groß, so könne es niemanden zweifelhaft sein, daß es auf die Ehe zu beziehen sei, daß nämlich die Verbindung des Mannes und des Weibes, deren Urheber Gott ist, ein heiliges Zeichen jenes heiligsten Bandes sei, durch welches Christus mit der Kirche verbunden wird. Daß dies der wahre und eigentliche Sinn dieser Worte sei, zeigen die alten Väter, welche die Stelle erklärt haben, und ebenso die Synode von Trient, welche insbesondere auch auf die dem Sacramente zukommende Gnade hinweise. Als Gut der Ehe gilt auch dem Katechismus (q. 25) das sacramentum, die Unauflöslichkeit.

Exegetisch und geschichtlich ist der Sinn der Worte des Apostels klar und deutlich bestimmt. Das „Geheimniß" ist in erster Linie überhaupt nicht auf die Ehe und noch weniger auf die copula carnalis zu beziehen. So weit hat Bellarmin Recht, wenn er davor warnt, das Wort sacramentum im engern Sinne zu nehmen, und Estius, wenn er wenigstens den Beweis hierfür nicht für erbracht hält. Andererseits ist aber durch den ganzen Zweck und Tenor der Darstellung die Anwendung auf die Ehe unabweisbar. Der Apostel wollte den christlichen Eheleuten ihre ideale Aufgabe für Christus und die Kirche ans Herz legen. Er konnte die oft genannte Vergleichung nur anstellen, wenn auch ein inneres Vergleichungsmoment vorliegt. Denn er handelt ja im Zusammenhang über die christliche Ehe, nicht über die Menschwerdung und die Verbindung Christi und der Kirche. Daher kann letztere nur in ihrer Rückwirkung auf die Ehe in Betracht kommen. Wenn nun Christus in seiner Verbindung mit der Kirche diese durch das Bad der Wiedergeburt geheiligt hat, wenn er sie hegt und pflegt, so muß auch in der christlichen Ehe die

---

[1] Sess. 24. [2] P. II. c. 8. q. 16. 17.

Gnade dasjenige Mittel sein, welches die Heiligung der Gatten und der Kinder bewirkt. Es ist in gewisser Weise den Eheleuten eine Theilnahme an der Incarnation zuerkannt, indem durch ihre Verbindung in dem Herrn eine Gnadenwirkung vollzogen wird, welche in der wirklichen Incarnation durch die Verbindung des Gottessohnes mit der menschlichen Natur objectiv gegeben und durch die Heiligung der Kirche in der Taufe dem Einzelnen zugewendet wird. Da die Heilige Schrift auch sonst das Wort sacramentum nicht speciell auf bestimmte einzelne Handlungen anwendet, so folgt aus dem Fehlen dieses Ausdrucks nicht auch der Mangel der Sache. Man ist auch nicht berechtigt, den sacramentalen Charakter zu bestreiten, weil die von der Taufe entlehnte Definition des Begriffes bei der Ehe schwer nachzuweisen ist. Es genügt, wenn der Apostel diejenigen Momente andeutet, welche den Begriff constituiren. Es ist ihm weniger um eine Definition, ja um die Erfordernisse für Herstellung des Standes als um die Bedeutung des wichtigen Standes für die Kirche zu thun. Müssen auch diejenigen, welche den sacramentalen Charakter nicht anerkennen, doch zugeben, daß hiermit der „tiefe sittliche Charakter, welcher der Ehe durch diese typische Bedeutung in der christlichen Anschauung für immer gesichert ist" (Meyer), angezeigt sei, so wird der Schluß auf eine besondere Heilsinstitution nicht mehr als unbegründet abgewiesen werden können. Im Gegentheil müßte man sich sonst wundern, daß der Apostel für die Ehe das höchste Vorbild ausgewählt hat.

Wie in der Heiligen Schrift nur das eheliche Leben geregelt und die Eheschließung selbst bloß beiläufig berücksichtigt wird, so ist dies auch in der Tradition, und zwar aus denselben Gründen, der Fall. In betreff der Eheschließung mußten sich die Christen schon wegen der gesetzlichen Folgen so weit als möglich dem bestehenden Recht anschließen[1]. Was sie darüber hinaus thun konnten, bezog sich auf die Berücksichtigung der christlichen Vorschriften über das religiöse und sittliche Leben, besonders auf die Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe. Diese war gegenüber den Juden und Heiden noch lange der Hauptdifferenzpunkt, weil im übrigen auch bei diesen die Ehe einen religiösen Charakter hatte. Wüßten wir auch nicht aus anderen Quellen, daß zu jener Zeit im römischen Reiche die Ehescheidungen auf der Tagesordnung waren, so könnten wir es aus den paulinischen Briefen erschließen. Der Rath, daß der bekehrte Ehegatte mit dem nichtbekehrten die Ehe fortsetzen soll, setzt voraus, daß die Scheidung leicht zu bewerkstelligen war. Wir dürfen uns also nicht wundern, daß auch bei den Vätern der Unauflöslichkeit besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird und oft der sacramentale Charakter der Ehe im Unterschiede von der nichtchristlichen Ehe gerade hierin gesucht wird.

Häufig wird ganz allgemein auf die religiöse und sittliche Bedeutung der in der Kirche geschlossenen Ehen hingewiesen. Schon der hl. Ignatius

---

[1] Athenagoras (de leg. 33): „So hält jeder von uns sein Weib für das, als was er es nach den von uns anerkannten Gesetzen heimgeführt, und zwar auch zur Kindererzeugung." Dies schließt nicht aus, daß innerhalb der Kirche ein besonderes Recht zur Geltung kam. So wirft in den Philosophumenen Hippolyt dem Kallist vor, daß er die nach römischem Recht ungiltigen Ehen zwischen Freien und Sklaven gestattet, d. h. kirchlich eingesegnet und die Einwilligung des Vaters zur Eheschließung nicht unbedingt verlangt habe. Schwane a. a. O. II, 1114.

schreibt an Polykarp (5, 2): „Es geziemt sich, daß Braut und Bräutigam mit Wissen und Gutheißen des Bischofs ihre Vereinigung schließen, damit die Ehe nach dem Sinne Gottes und nicht nach der Lust des Fleisches vollzogen werde." Tertullian bezeichnet die Ehe als eine von Gott vollzogene oder besiegelte Verbindung zweier zu einem Fleische[1], die durch Christus wieder auf den ursprünglichen Zustand der Unauflöslichkeit zurückgebracht und durch das große Geheimniß seiner Verbindung mit der Kirche geheiligt worden ist. Die Geheimnisse des Schöpfers sind bei dem Apostel groß, bei den Häretikern ganz gering. Fleischlich werden die Christen in Adam, geistig in Christus geboren. Deshalb zählt Tertullian unter den göttlichen Sacramenten, welche der Teufel in den heidnischen Mysterien nachäfft[2], auch die Ehe als eine kirchliche Einrichtung des Oberpriesters auf. Zur Eingehung der Ehe fordert er daher den kirchlichen Segen. Wie im römischen Recht zur vollgiltigen Ehe die Einwilligung der Eltern nothwendig ist, so ist für die rechtskräftige christliche Ehe die Genehmigung der Kirche nöthig. „Woher sollen wir die Kräfte nehmen, um das Glück einer Ehe zu schildern, welche vor der Kirche eingegangen, durch die Darbringung (des Opfers) bestätigt, mit dem Segen besiegelt, von den Engeln verkündigt, vom Vater genehmigt ist?"[3] Wenn man im Herrn heiratet, nach dem Gesetz und dem Apostel, so muß man die Ehe vom Bischofe, den Presbytern und Diakonen desselben Sacraments verlangen. Sie werden die Verbindung bewirken in der jungfräulichen Kirche, der einzigen Braut des einen Christus[4]. Hat auch seine Verurtheilung der geheimen, nicht vorher bei der Kirche angezeigten Verbindungen[5] zunächst einen rechtlichen und socialen Grund, um der Unzucht vorzubeugen, so beweist doch die Gleichsetzung derselben mit Unzucht und Ehebruch, daß man in der Ehe außer der Gemeinschaft der Geschlechter noch ein religiöses, kirchliches Moment anerkannte. Deswegen verurtheilt er, wie Cyprian u. a., auch die Ehen der Christen mit Heiden, nicht bloß wegen der Unzuträglichkeiten, welche sie im Gefolge hatten, sondern auch weil sie nicht vor der Kirche eingegangen wurden. Gläubige, welche Ehen mit Ungläubigen eingehen, machen sich der Hurerei schuldig und sind von jedem Verkehr mit der Brudergemeinde auszuschließen. Ein solcher Trauungsact läßt sich nicht vor dem Richterstuhl des Herrn verantworten[6].

Clemens von Alexandrien zeigt, wie die von Gott im Paradies gestiftete Ehe von Christus erneuert und geheiligt worden ist; denn wie der Mensch das nicht lösen darf, was Gott verbunden hat, so wird um so mehr der Sohn das bewahren, was der Vater befohlen hat. Wenn das Gesetz heilig ist, so ist die Ehe heilig. Dieses Geheimniß bezieht daher der Apostel auf Christus und die Kirche: wie was aus dem Fleische gezeugt wird, Fleisch ist, so ist, was aus dem Geiste gezeugt wird, Geist. Nun sind die Kinder heilig. Es sind also Unzucht und Ehe voneinander getrennt, weil der Teufel weit von Gott entfernt ist[7]. Die nach dem Worte vollendete Ehe wird geheiligt, wenn

---

[1] De monog. c. 9. 11. De exh. cast. 5. [2] De praescr. c. 40.

[3] Ad ux. 2, 9.

[4] De monog. c. 11. Cf. de exhort. cast. c. 5. Ad ux. 2, 2: Cum quaedam nuptias suas de ecclesia tolleret, i. e. gentili coniungeretur.

[5] De pudic. c. 4. [6] Ad ux. 2, 3. [7] Strom. 3, 12. P. 549.

die Verbindung sich Gott unterwirft und mit aufrichtigem Herzen in der Zuversicht des Glaubens von solchen geschlossen wird, welche die Herzen vom bösen Gewissen gereinigt, den Leib mit reinem Wasser abgewaschen haben und das Bekenntniß der Hoffnung besitzen[1]. Die nach dem Herrn geschlossene Ehe ist eben keine andere als die nach dem Vorbilde der Menschwerdung, der Vereinigung Christi mit der Kirche vollzogene. Auf sie ist das Charisma zu beziehen, von welchem der Apostel 1 Kor. 7, 7 spricht[2].

Gregor von Nazianz verweist auf die Heiligung der Ehe durch die Anwesenheit Jesu auf der Hochzeit zu Kana. „Denn wenn die Jungfräulichkeit auch vorzüglicher ist, so ist doch die Ehe nicht unehrenvoll. Ich will Christus nachahmen, den reinen Brautführer und Bräutigam, welcher selbst Wunder wirkt auf der Hochzeit und die Ehe durch seine Anwesenheit ehrt.“[3] Alle Secten des Orients haben die kirchliche Einsegnung beibehalten.

Ambrosius sagt vom Ehebrecher, daß er gegen Gott sündige, dessen Gesetz er verletze, dessen Gnade er löse. Und deshalb, weil er gegen Gott sündigt, verliert er die Theilnahme des himmlischen Sacraments[4]. Auch er warnt vor dem Eingehen der Ehe mit Ungläubigen. Denn „da die Ehe selbst nur durch den priesterlichen Schleier und den Segen geheiligt werden muß, wie kann da von einer Ehe die Rede sein, wo keine Eintracht des Glaubens ist?“[5] Wo aber diese vorhanden ist, da ist die Ehe auch, ehe und ohne daß die fleischliche Vereinigung stattfindet, wie es bei Joseph und Maria der Fall war. Denn wenn die Ehe beginnt (initiatur), so erhält sie den Namen Ehe. Nicht die Beraubung (defloratio) der Jungfrauschaft macht die Ehe, sondern das eheliche Uebereinkommen[6]. Daher ist die Ehe hergestellt, wenn das Mädchen verbunden wird, nicht wenn es durch männliche Vermischung erkannt wird.

Der Papst Siricius schreibt an Himerius von Saragossa, daß die Mißachtung des Segens, welchen der Priester der Verlobten (desponsata) ertheilt, bei den Gläubigen einem Sacrilegium gleich geachtet werde. Ebenso spricht eine römische Synode unter ihm über diejenigen einen scharfen Tadel aus, die nicht „nach erbetenem Zeugniß ihrer Angehörigen und der Priester zur feierlichen Verhüllung in keuscher Sittsamkeit die Ordnung beobachteten, sondern gegen die Vorschrift des Alten Testaments handelten“[7]. Ebenso setzt Innocenz I. den Segen des Priesters in Vergleich mit dem Segen Gottes nach der Schöpfung. Durch diesen werde nicht Stoff zum Sündigen gegeben, sondern die Regel des von alters her von Gott gegebenen Gesetzes beobachtet[8]. Im Briefe an Probus verlangt er, daß eine bei Lebzeiten der in Gefangenschaft geratenen Frau vom Manne geschlossene Ehe aufgelöst werde, weil nach den Anschauungen des katholischen Glaubens jene Verbindung, welche zuerst auf die göttliche Gnade gegründet wurde, eine Ehe sei. Die vierte Synode von

[1] L. c. 4, 20. P. 621. Cf. Paedag. 3, 11. P. 291.
[2] *Orig.* in Matth. t. 14. n. 16.
[3] Or. 40. in bapt. c. 18. *Epiph.*, Haer. 67, 114.
[4] De Abraham 1, 7. [5] Ep. 19 ad Vig.
[6] De instit. virg. c. 6. In Luc. II, 1 (ad 1, 26).
[7] *Mansi*, Coll. III, 655. 1133. *Coustant*, Ep. Rom. Pont., p. 623. 685 sq.
[8] Ep. 2 ad Victr. c. 9. ep. 37 ad Prob.

Carthago sagt Can. 13: Braut und Bräutigam sollen dem Priester von den Eltern oder den Paranymphen zur Einsegnung vorgestellt werden. Aus Achtung vor dem empfangenen Segen sollen sie in der folgenden Nacht in der Virginität verharren. Der Verfasser des Prädestinatus aus dem fünften Jahrhundert bezeugt die kirchliche Einsegung der Ehe als eine in der Kirche allgemein übliche[1].

Wie hoch der priesterliche Segen in der alten Kirche taxirt wurde, geht auch aus den später viel benutzten pseudo-isidorischen Briefen der Päpste Evaristus und Kallistus hervor. Daß man sich nicht mit M. Canus, Tournely u. a. auf denselben für das Wesen der Eheschließung berufen kann, ist allerdings schon daraus zu schließen, daß der Segen bei Gefallenen und bei der zweiten Ehe unterlassen wurde; aber sicher ist er ein Beweis für die religiöse Werthung der Ehe und für den gnadenvollen Charakter des ehelichen Bundes. Ohne daß man die einzelnen Momente begriffsmäßig herausstellte und bestimmte, war man doch allgemein überzeugt, daß die christliche Ehe vor jeder andern durch die Gnade des göttlichen Bräutigams der Kirche ausgezeichnet sei.

Der hl. Augustinus geht bei der Darstellung der Ehe von den Gütern derselben aus, die er als proles, fides, sacramentum bezeichnet[2]. Die beiden ersten, die Nachkommenschaft und Treue, finden sich auch bei den Heiden; beim Volke Gottes besteht aber die Ehe auch in der Heiligkeit des Sacraments, d. h. der Unauflöslichkeit. Doch unterscheiden sich auch jene von den gleichnamigen Gütern der Ehe bei den Heiden; denn die Kinder sollen nicht nur geboren, sondern auch wiedergeboren und religiös erzogen werden, und die Treue soll nicht auf fleischlicher Eifersucht beruhen, sondern das Glied Christi muß den Ehebruch des Gatten für den Gatten fürchten und von Christus den Lohn der Treue, welche er dem Gatten bewahrt, erwarten (1 Tim. 5, 14. 1 Kor. 7, 4). Die Ehe ist nicht bloß ein natürliches Mittel gegen die Unenthaltsamkeit[3], sondern zugleich ein Gnadenmittel für die Keuschheit und Reinheit. Die eheliche Keuschheit ist ein Geschenk Gottes[4]. Es ist kein kleines Geschenk Gottes, so das Uebel (der Concupiscenz) im Zaume zu halten, daß es zu nichts Unerlaubtem ausschweife und nur der Zeugung von Kindern, die wiedergeboren werden sollen, diene, denn sein Andrang wird nicht von selbst gemäßigt[5]. Deshalb sollen diejenigen, welche dieses eheliche Gut nicht haben, es von Gott erflehen. Das Heilmittel gegen die Concupiscenz besteht nicht darin, daß die Concupiscenz vorhanden ist, wenn jenes nicht da ist, sondern daß sie nicht zu Unerlaubtem fortreiße, wenn ihre Regungen keinen Zügel haben. Wie jede Tugend der Gnade Gottes zuzuschreiben ist, so auch die eheliche Keuschheit, welche sicher eine Tugend ist. Wird sie mitunter auch von den Heiden beobachtet, so folgt daraus doch nicht, daß die christliche Tugend keinen wesentlich andern Charakter, kein höheres Motiv, die Liebe zu Gott,

---

[1] Schwane a. a. O. I², 492. II, 1117. *Perrone,* De matr. I, 94 sq.

[2] De bono coni. c. 24. De nupt. et conc. 1, 17. De Gen. ad lit. 9, 7.

[3] De bono coni. c. 3. 5. De Gen. l. c. [4] C. Iul. 3, 43; 4, 1. De nupt. 1, 3.

[5] C. Iul. 4, 1, 2. Ep. 23, 5: Nonne ingemiscimus, quod vir et uxor, ut fideliter coniungant corpora sua, iurant sibi plerumque per Christum, et ipsius corpus Christi diversa communione dilaniant?

das Verlangen nach dem ewigen Leben habe. Dies ist vielmehr nur möglich, wenn die Liebe vom Vater durch Jesus Christus mit dem Heiligen Geiste mitgetheilt wird. Bei den christlichen Eheleuten ist wegen des Glaubens die wahre Tugend der Keuschheit.

Das Sacrament aber zeichnet die christliche Ehe allein aus (1 Kor, 7, 10. 11). Dieses verlieren weder die Getrennten noch die Ehebrecher. Es allein hält auch die unfruchtbare Ehe durch das Recht der Frömmigkeit aufrecht, wenn längst die Hoffnung auf Fruchtbarkeit geschwunden ist. Wäre nur die Kindererzeugung der Zweck der Ehe, so wäre die Ehe unter älteren Leuten unmöglich, und doch enthalten sie sich der Vermischung um so bälder, je besser sie sind [1]. Aber auch unter gänzlicher Enthaltsamkeit gibt es wahre Ehen, wie die Ehe zwischen Joseph und Maria [2]. Bei den Hochzeiten der Unsrigen hat die Heiligkeit des Sacraments einen größern Werth als die Fruchtbarkeit des Leibes [3]. Wenn er daselbst die Ehen der Patriarchen mit vielen Weibern ein Sacrament der Vereinigung Christi mit den Völkern nennt [4], so wendet er allerdings das Sacrament in seiner ursprünglichen weitern Bedeutung als Geheimniß an; aber bei der christlichen Ehe geht er von dieser Bedeutung auf die Sache selbst zurück, auf das Wesen der Verbindung, auf die Unauflöslichkeit, die Heiligkeit des Sacraments. Er spricht von prophetischen Sacramenten, von Sacramenten und Schatten des Zukünftigen [5], aber nur, um dadurch das mysterium salutis nostrae in seiner absoluten Bedeutung darzustellen. Das Sacrament der Ehe unter zweien bedeutet unsere Einheit, welche in dem einen himmlischen Staat Gott unterworfen sein wird. Es ist ein minimum sacramentum, aber doch ein Sacrament der unauflöslichen Verbindung. Die Ehen dürfen nicht getrennt werden; denn in der Kirche wird nicht nur das Band der Ehe, sondern auch das Sacrament so empfohlen, daß es dem Manne nicht erlaubt ist, seine Frau einem andern zu geben [6].

Diese Unauflöslichkeit bezeichnet Augustinus geradezu als res sacramenti [7]. Wenn aber das Wesen des Sacraments selbst bei unfruchtbaren und enthaltsamen Ehen in der unauflöslichen Verbindung besteht, so kann nicht bloß ganz im allgemeinen an irgend eine Gnade, sondern es muß an eine der Gnade der Verbindung des Hauptes Christus mit der Kirche analoge specielle Gnade, an eine besondere Gnade des Sacraments gedacht werden. Die Ehe ist ein signum, ein Zeichen der Gnade; die res sacramenti, das Bezeichnete, muß die Wirkung der Gnade sein, welche die Kraft des unauflöslichen consortium totius vitae verleiht. Nur in der Kirche ist die Unauflöslichkeit der Ehe, das Sacrament, daher muß in ihr die Ehe mit einer besondern Gnade ausgestattet sein. Wenn es nicht erlaubt ist, die Unfruchtbare zu entlassen oder eine andere zu nehmen, oder wenn nach der Entlassung des schuldigen Theiles der andere nicht wieder heiraten darf, wie die göttliche Regel vorschreibt, so

---

[1] De bono coni. c. 3.

[2] De nupt. 1, 10. 11. C. Iul. 5, 12. De cons. evv. 2, 11. C. Faust. 23, 8.

[3] De bono coni. c. 18.

[4] Auch Tertullian, Hieronymus, Leo u. a. gebrauchen das Wort Sacrament mitunter von der nichtchristlichen Ehe. Vgl. Schwane a. a. O. II, 1116. Anm. 1.

[5] De bono coni. c. 13. 20. [6] De fide et op. c. 7.

[7] De nupt. 1, 10. De bono c. 7.

ist diese Festigkeit des Bandes nicht erklärt, wenn nicht ein Sacrament von größerer Bedeutung als dieser schwachen Sterblichkeit der Menschen angewandt wird, „so daß selbst, wenn die Menschen es verlassen und lösen wollen, es doch unerschütterlich bleibt, ihnen zur Strafe“ [1]. Die einmal eingegangene Verbindung „im Staate unseres Gottes“, wo aus der ersten Verbindung (copula) zweier Menschen die Ehen ein gewisses Sacrament haben, kann auf keine andere Weise als durch den Tod getrennt werden. Sie ist es aber auch, welche für die christlichen Eheleute den himmlischen Gottesstaat vorbereitet, ihre Unterwerfung unter Gott, ihre Verbindung mit Gott für die Ewigkeit begründet [2].

Augustinus vergleicht das eheliche Element (quiddam coniugale), welches weder die Trennung noch die Verbindung mit einem andern beseitigen kann, mit dem unauslöschlichen Charakter der Taufe und Priesterweihe. „Es bleibt zur Schuld des Verbrechers, nicht zum Band des Verlöbnisses: wie die Seele des Apostaten, welcher gleichsam von der Ehe mit Christus zurücktritt, auch wenn der Glaube verloren ist, das Sacrament des Glaubens, welches sie im Bade der Wiedergeburt erhalten hat, nicht verliert; denn es würde ohne Zweifel dem Zurückkehrenden wieder ertheilt werden, wenn es der Weggehende verloren hätte. Es hat dasselbe aber der, welcher weggeht, zur Häufung der Strafe, nicht zum Verdienst des Lohnes.“ [3] Wie im ordinirten Cleriker das Sacrament der Ordination bleibt, auch wenn er es nicht ausübt, und der, welcher wegen irgend einer Schuld vom Dienste entfernt wird, dennoch das ihm auferlegte Sacrament des Herrn nicht entbehrt, obwohl es zu seinem Verderben fortdauert, so wird auch das Band der Ehe nicht gelöst, wenn auch keine Kinder, um deren willen die Ehe geschlossen wird, erzeugt werden [4]. Darin besteht eben die sanctitas sacramenti, welche mehr werth ist als die Fruchtbarkeit des Leibes.

Wenn also Augustinus auch das Wort sacramentum im weitern und engern Sinne für die Ehen des Alten und Neuen Testaments gebraucht, wenn er neben dem sacramentum als einem signum rei sacrae das sacramentum als bonum nuptiarum unterscheidet und gerade hierin die res und sanctitas sacramenti findet, so hat doch seine durchgehende Unterscheidung zwischen der christlichen und nichtchristlichen Ehe, seine nachdrückliche Betonung der Heiligkeit jener und ihrer Bedeutung für den Staat Gottes nur den einen Zweck, das Gnadenleben der Kirche in dem Abbild der Verbindung Christi mit der Kirche nachzuweisen und zur Benützung der hieraus der Ehe zufließenden Gnade aufzufordern. Wie Augustinus die Lehre vom unauslöschlichen Charakter zuerst voll ausgebildet hat, so hat er durch die Parallele der Unauflöslichkeit der Ehe mit dem Charakter der Taufe und Priesterweihe ganz deutlich den sacramentalen Charakter der Ehe anerkannt.

Wir können also weder mit Vasquez, Müllendorf u. a. bei Augustinus nur den allgemeinen sacramentlichen Charakter finden, noch auch mit Freisen u. a. das Wesen der Ehe in die copula verlegen. Wenn Augustinus öfter den Ausdruck copula gebraucht und das bonum prolis betont, so gibt er dem-

---

[1] De bono c. 7. [2] L. c. c. 15. [3] De nupt. 1, 10.
[4] De bono c. 24. De coni. 18.

selben doch gewöhnlich den weitern Sinn der ehelichen Verbindung. Er hebt neben dem bonum procreationis auch die naturalis societas in diverso sexu hervor, kennt neben der admixtio corporum die copulatio animorum[1], neben der commixtio carnalis die caritas coniugalis, welche die Ehe macht[2]. Er behandelt die Ehen ohne Nachkommen und die Ehen ohne copula so häufig und principiell, daß die „Josephsehe" allein nicht das Motiv sein und das jüdische Eherecht nicht zu Grunde liegen konnte. Ausdrücklich verwirft er die Behauptung Julians, daß die Ehe nichts anderes sei als die Vermischung der Körper, denn dies wäre auch der Ehebruch. Also ist jenes nicht die Definition der Ehe; „denn etwas anderes ist die Ehe, und etwas anderes ist dasjenige, ohne welches auch die Ehe keine Kinder fortpflanzen kann. Denn ohne Ehe können Menschen geboren werden, und ohne Vermischung der Körper können Eheleute sein. Erträglicher wäre es vielleicht zu sagen, daß die Ehe nicht begonnen werde ohne Vermischung der Körper; weil allerdings wegen der Erzeugung der Kinder die Frauen geehelicht werden und anders Kinder nicht erzeugt werden können."[3] Wäre die Ehe Josephs keine Ehe, weil der Beischlaf fehlte, so müßten auch die Ehen getrennt werden, wenn derselbe nicht mehr ausgeübt wird. Vielmehr muß neben dem bonum prolis et fidei noch ein drittes Gut bei den Eheleuten sein, besonders bei denen, welche zum Volke Gottes gehören, ein Gut, das ein Sacrament (aliquod sacramentum) ist, damit keine Trennung geschehe, auch wenn die Frau nicht gebären kann[4]. Zwar bemerkt er einmal, daß ohne die körperliche Berührung eine Frau nicht gehalten werden könne[5]; aber damit ist der natürliche Zweck der Ehe angegeben. Ein anderer von den Canonisten viel citirter Satz ähnlicher Art: „Es konnte jenes Weib nicht zur Ehe gehören, von welchem gezeigt wird, daß mit ihr keine Vermischung der Geschlechter stattgefunden hat", ist bis jetzt bei Augustinus nicht nachgewiesen worden[6], sondern ist vielmehr ein unrichtiges Citat aus dem Briefe Leo's.

Aehnlich verhält es sich mit dem viel citirten Briefe Leo's I.[7] Es heißt darin: „Daher ist, weil der Ehebund von Anfang an so eingesetzt worden, daß er nebst der Vereinigung der Geschlechter auch das Geheimniß Christi und der Kirche in sich enthält, kein Zweifel, daß jenes Weib der Ehe nicht angehöre, in welchem das Ehegeheimniß nicht erkannt wird." Wie unbequem selbst der scheinbar günstige Wortlaut den Canonisten für die Copulatheorie war, beweist schon der Umstand, daß sie durch ein eingeschobenes nicht („nicht in sich enthält") und durch die Aenderung des Ehegeheimnisses (mysterium) in Ehedienst (ministerium) die Stelle sich zurecht zu machen suchten[8]. Auch die weiteren Bemerkungen Leo's über die Eheschließung lassen erkennen, daß er der römischen Rechtsanschauung vom Consens huldigte, wie auch Pseudo-Chrysostomus (Opus imperfectum), Ambrosius, Augustinus, Nicolaus I.[9]

---

[1] C. Faust. 23, 8. Cf. *Ambr.*, De Virg. c. 6.
[2] Sermo 51, 13, 21. De Gen. ad lit. 9, 7.
[3] C. Iul. 5, 16, 62. Cf. Op. imp. c. Iul. 1, 65. [4] C. Iul. 5, 12, 46.
[5] Soliloq. 1, 10, 17. [6] Vgl. Sehling, Verlöbnisse. S. 46.
[7] Ep. 167 ad Rustic.
[8] Auch Hugo (De sacr. II, 11, 3): carnale commercium. Tournely (a. a. O. S. 11) macht dies Gratian zum Vorwurf.
[9] Resp. ad consulta Bulg. c. 3. *Denz.*, Enchir. n. 263. Hefele a. a. O. IV, 348.

Wenn auch andere, wie Gregor I.[1], Isidor von Sevilla, Gregor II., copulari und misceri, copulatio und coniunctio vielfach promiscue gebrauchen, so ist doch zu beachten, daß auch hier der Ausdruck von dem Endzweck der Ehe auf das Wesen übertragen und zwischen beiden nicht immer unterschieden ist. Insbesondere ist es fraglich, ob desponsatio, welches mit Bezug auf die Verlobung Maria's gern gebraucht wird, nur im Sinne eines einfachen Verlöbnisses genommen werden darf. Selbst aus den Worten Isidors, daß sie richtiger Gatten von der ersten Treue der Verlobung genannt werden, obwohl unter ihnen noch der eheliche Beischlaf unbekannt sei, läßt sich schließen, daß die Verlobung, welcher das bonum fidei zukommt, der Ehe recht nahe steht. Allerdings begreift es sich bei der hohen Achtung vor der Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe, daß die Christen schon den Consens beim einfachen Verlöbniß als einen heiligen und unverletzlichen Act betrachten. Daraus erklärt sich die verschiedene Beurtheilung des Eheschlusses und der Ehe zwischen Joseph und Maria, welche Hieronymus und Chrysostomus doch auch im Interesse der Jungfräulichkeit mit Rücksicht auf das Gelübde Maria's als ein Verlöbniß darzustellen suchen. Dies zeigt besonders Ambrosius, welcher ausdrücklich die Defloration nicht zum Wesen der Ehe rechnet, indem er schreibt[2], Jesus habe Maria am Kreuze dem Johannes übergeben, um ihre Jungfräulichkeit vor jedem Verdacht zu bewahren. „Wie würde er dem Gatten die Gattin genommen haben, wenn Maria durch die Ehe vermischt oder den Gebrauch des Ehebettes kennen gelernt hätte.“ Er betrachtet also doch Joseph und Maria als Mann (maritus) und Frau (uxor).

Es soll nicht geläugnet werden, daß namentlich für die rechtliche Behandlung der Eheangelegenheiten die copula von Wichtigkeit war und auch den Vätern als ein wichtiges Moment galt; aber zwischen der Ansicht, daß die copula von Anfang an und ausschließlich nach dem Vorgange des jüdischen Rechts, falls sie mit affectu maritali vollzogen wurde, für den Bestand der Ehe entscheidend war, und der gegentheiligen Ansicht, daß erst in der fränkischen Kirche eine neue Sacramentstheorie aufgestellt wurde[3], läßt sich gewiß eine Vermittlung finden, wenn man zwischen der dogmengeschichtlichen und canonistischen Behandlung mehr unterscheidet. Wird die Sacramentstheorie auf den Brief Leo's zurückgeführt, so ist sie wenigstens nicht ganz neu, und haben die Kirchenväter, besonders Augustin, gegen jene Stellung, welche der copula eingeräumt wurde, angekämpft und selbst Rom bis zum 12. Jahrhundert sich ablehnend verhalten, so zeigt sich doch der Keim der Entwicklung. Daß aber vorher das Sacrament nicht in technischem Sinne verstanden wurde, ist mindestens ungenau; denn aus dem Vorhergehenden dürfte gewiß zu entnehmen sein, daß trotz der weitern Bedeutung des Wortes im Epheserbrief die Väter doch ein sacramentum der Ehe mit bestimmten, nur durch die göttliche Gnade bewirkten Folgen kannten. Man darf aus jener Zeit nicht die technische Begriffsbestimmung erwarten, welche erst die Scholastik hergestellt hat.

---

[1] Ihn beschuldigte Calvin, die Sacramentalität der Ehe zuerst in der Kirche gepredigt zu haben (Schwane a. a. O. II, 1116).

[2] De inst. virg. c. 7.

[3] Sehling a. a. O. S. 39. Vgl. dagegen Scherer, Archiv. 1891. S. 362. Hinkmar sei nicht für die copula; ebenso auch Gratian nicht. Schrörs, Hinkmar 1884. S. 216 f.

Schon Calvin hat nach den Bestimmungen der Canonisten den Katholiken den Vorwurf gemacht, daß sie die copula carnalis zur pars sacramenti machen und dadurch den sacramentalen Charakter in einem eigenthümlichen Lichte erscheinen lassen. Bellarmin erwiederte ihm, es gebe unter den Katholiken zwei Ansichten über die copula. Die einen halten sie weder für das Sacrament noch für einen Theil desselben, andere wohl für einen Theil, aber nicht für einen essentiellen, sondern für einen integralen, weshalb sie die Ehe ohne copula ein matrimonium ratum, non consummatum nennen. Alle finden den essentiellen Theil im Contract per verba de praesenti. Dies sei auch die Ansicht der Väter gewesen. Der Brief Leo's, in dem er übrigens unrichtig eine Verweisung auf die Einsetzung der Ehe durch Christum findet, sei von Gratian und Petrus Lombardus durch Einfügung der Negation in das Gegentheil verkehrt worden. Für diese Uebereinstimmung der Väter sei es nicht nothwendig, daß sich alle positiv ausgesprochen haben; es genüge, wenn einige Väter und Concilien es erklären und die anderen nicht widersprechen. „In dem, was zum göttlichen Recht gehört, wie die Sacramente, ist den Theologen, welche die wahren Ausleger des göttlichen Rechtes sind, mehr zu glauben als den Canonisten, welche sich nur mit den menschlichen Gesetzen beschäftigen.“ [1] Dies trifft in unserem Falle um so mehr zu, als gerade die copula der sicherste Beweis für das Vorhandensein des Consenses ist [2].

Die verschiedene Behandlung der Impotenz, welche im fränkischen Reich einen Scheidungsgrund bildete, in Rom aber selbst noch von Alexander III. nicht als solcher anerkannt, sondern nur für das fränkische Reich tolerirt wurde [3], drängte nothwendig zu weiterer Klärung der dogmatischen Frage. Wie in der Sacramentenlehre überhaupt, so war auch in der Lehre vom Sacrament der Ehe Hugo von St. Victor bahnbrechend. Er hat zwar nicht eine „neue Sacramentstheorie“ [4] aufgestellt, denn er kann sich mit Fug auf Augustinus und Leo berufen [5]; aber indem er den alten Satz des römischen Rechts: consensus facit nuptias zur Grundlage seiner Theorie machte, hat er die Copulatheorie abgewiesen und die Unterscheidung zwischen matrimonium initiatum und perfectum aller Zweideutigkeit entkleidet. Er gebraucht dafür die Unterscheidung zwischen dem magnum sacramentum, welches durch die copula zu stande kommt, und dem maius sacramentum, welches durch die Verbindung der Herzen im consensus vollzogen wird [6]. Diese Unterscheidung hat ihm die pseudo-augustinische Stelle [7] im Vergleich mit Eph. 5 abgenöthigt. Indem er in dem magnum sacramentum daselbst die fleischliche Verbindung erkennt, kann er nur nach Joh. 6, 63 die höhere Bedeutung des Geistes betonen und die geistige Verbindung in der Liebe auf das andere Sacrament,

---

[1] De matrim. 1, 5. Venet. 1721. III, 627. Vgl. auch Freisen a. a. O. S. 211.

[2] *Thom.*, Sent. IV. 26, 4 ad 1.

[3] Vgl. Freisen a. a. O. S. 330. 346. Sehling a. a. O. S. 39. 58. Die Wirkungen der Geschlechtsgemeinschaft auf die Ehe. S. 63. Hahn, Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient. 1864. S. 275. Gietl, Die Sentenzen Rolands. S. LXII. LXVII.

[4] Sehling, Verlöbnisse. S. 62. 117. Dagegen S. 175. Hahn a. a. O. S. 274.

[5] De sacram. II, 11; 3, 8. De beatae Mar. virg. c. 1. p. 836 sq. (Migne t. 176.)

[6] Summa sent. tr. I. c. 6. [7] Vgl. S. 732.

nicht in Christus und der Kirche, sondern in Gott und der Seele, beziehen. Die Ehe ist ein Abbild der geistigen Verbindung Gottes mit der Seele, aber auch ein Sacrament selbst und eine res sacramenti, ein signum jener Liebe, durch welche Gott der vernünftigen Seele innerlich durch Eingießung seiner Gnade und Mittheilung seines Geistes verbunden wird. Die copula, welche vor der Sünde in der Ehe die Pflicht der Natur, nach der Sünde als Heilmittel gestattet ist, wird so in beiden Ehen hinzugefügt, daß sie mit der Ehe gegeben sei, aber nicht die Ehe aus ihr folge. Denn auch vor ihr ist die Ehe eine wahre Ehe, und ohne dieselbe kann sie heilig sein. Ist überall nach Augustinus auch bei den Heiden die fleischliche Verbindung eine sacramentum Christi et ecclesiae, so ist doch die sanctitas s. virtus sacramenti nur im Staate unseres Gottes, d. h. im Glauben und in der Liebe, in der heiligen Kirche und zwischen Gläubigen. Diese Heiligkeit des Sacraments haben nur diejenigen, welche durch den Glauben Glieder Christi geworden und durch die Liebe im Geiste und in der Frömmigkeit innerlich mit Gott geeint sind. Dies geschieht aber bereits in der professio des consensus de praesenti, ein consensus de futuro genügt nicht. Mit Bezug auf die Stellen bei Ambrosius, Augustinus, Isidor unterscheidet er zwischen einer desponsatio = sponsalia nach römischem Recht und einer desponsatio = consensus de praesenti nach canonischem Recht[1]. Die Ehe ist daher durchaus unlösbar, auch nicht durch Eintritt in das Kloster zu lösen[2]. Die vorangehende Impotenz aber verhindert das Zustandekommen der Ehe, ist also ein trennendes Ehehinderniß[3].

Petrus Lombardus hat die „vorher durchaus unbekannte Lehre" nicht „erfunden"[4], sondern sich im wesentlichen, oft dem Wortlaute nach, an Hugo angeschlossen. Nach ihm gehört gleichfalls die copula nicht zur Ehe an sich, sondern nur zur expressa et plena figura coniunctionis Christi et ecclesiae. Ohne copula ist die Ehe eine figura coniunctionis, quae est in caritate, mit ihr eine solche, quae est in naturae conformitate[5]. Während Gratian zwischen der einfachen Ehe (matrimonium initiatum) und der sacramentalen (consummatum) unterschied und jene aus verschiedenen Gründen, namentlich auch durch eine nachfolgende Ehe mit copula für löslich hielt, verwarf der Lombarde dieses entschieden. Durch die commixtio werde weder die Wahrheit noch die Heiligkeit erhöht, sondern nur die significatio. Es handelt sich also in diesem Streite nur um das Entstehen der sacramentalen Ehe, nicht der Ehe überhaupt. Nach Gratian ist die copula erforderlich zum Sacrament, d. h. zur Unauflöslichkeit, nach Hugo und Lombardus nicht[6].

Alexander III. und Innocenz III. haben hierin nur insoweit Gratian zur Geltung gebracht, daß sie der Ehe mit der copula erst die volle sacramentale Wirkung der Unauflöslichkeit zuerkannten, aber für die Auflösung der nicht consummirten Ehe nur das votum religionis gelten ließen[7]. Dazu kam noch die Dispensation des Papstes. Damit war für die Scholastiker die Directive gegeben. Wenn sie dennoch den consensus als das eheschließende

---

[1] Vgl. Sehling a. a. O. S. 71 f. [2] Summa sent. 7, 18. [3] L. c. c. 17.
[4] Freisen a. a. O. S. 208. Dazu vgl. Sehling a. a. O. S. 175.
[5] Sent. IV, 26. [6] Vgl. Sehling a. a. O. S. 103 ff. 175 ff.
[7] *Denz.*, Enchir. n. 334. 349. 354. Gietl, Die Sent. Rol. S. LXIV f.

Moment betrachteten, so haben sie in die bisher klare Entwicklung nur dann einen „Wirrwarr" hineingebracht, wenn die Copulatheorie bisher allgemein recipirt war, was aber nach dem Bisherigen nicht der Fall war. Gewiß ist es freilich, daß die Lösung der nicht consummirten Ehe nur von jener Theorie aus eine ganz befriedigende Erklärung findet. Den Scholastikern machte aber diese Schwierigkeit weniger Scrupel, weil sie hierin von der Erhabenheit des Gelübdes und von der allgemeinen Gewalt der Kirche sich leiten ließen. So finden wir bei ihnen dieselben Ausdrücke wie beim Lombarden. Albert der Große sagt sogar, die Ehe sei perfect durch den Consens, weil durch ihn die ungetheilte Lebensgemeinschaft, welche das Wesen der Ehe sei, bewirkt werde. Die Ehe wird weder durch den Beischlaf vollendet, noch besteht sie in demselben[1]. Immerhin fanden sie doch die completio matrimonii in der commixtio und erklärten die Lösung beim Eintritt in das Kloster durch den geistigen Tod des einen Ehegatten, welcher bei dem geistigen Charakter der nur durch den Consens geschlossenen Ehe möglich sei[2].

Was die Gnade des Sacraments anbelangt, so zählt der Lombarde allerdings die Ehe zu den von ihm festgestellten sieben Sacramenten; dennoch ist er der Ansicht, daß sie nur eine nicht enthaltene Sache (die Verbindung Christi und der Kirche) anzeige. Albertus, Thomas, Bonaventura und die meisten Scholastiker sind dagegen; doch unterscheiden sie zwischen den Sacramenten, welche keinen Act des Empfängers voraussetzen, außer dem mehr negativen der Beseitigung des Hindernisses, und denen, welche wesentlich und an sich einen solchen Act zum Zustandekommen des Sacraments verlangen, wie die Buße und die Ehe. Diese bestehen gerade in dem Acte desjenigen, der geheiligt wird. Daher haben diese Sacramente ihre Kraft nicht bloß ab opere operato, sondern auch ab opere operante[3]. In der Ehe ist aber der Hauptact der Consens. Wie in der Taufe das Wasser und die Worte nicht unmittelbar die Gnade, sondern den Charakter bewirken, so bewirken die äußeren Handlungen und die Worte des Consenses direct eine gewisse Verbindung, welche das Sacrament der Ehe ist; und diese Verbindung (nexus) wirkt kraft der göttlichen Einsetzung disponirend für die Gnade[4]. Im übrigen kommen der Ehe alle diejenigen Erfordernisse zu, welche das Wesen eines neutestamentlichen Sacramentes ausmachen.

Daß die Entwicklung des Problems noch nicht zu seinem vollen Abschluß gekommen war, beweisen nicht bloß spätere abweichende Stimmen, sondern auch die Besprechung der verschiedenen Meinungen. Die Scholastiker zählen gewöhnlich drei derselben auf, welche sie alle für zulässig, wenn auch nicht für gleich probabel halten[5]. Die erste Meinung sei die, daß das Sacrament keine Gnade mittheile (Lombardus; Wilhelm von Auxerre; Durandus[6]); andere meinen, das-

---

[1] Sent. IV, 26. a. 15; 27. a. 2, 5. a. 7. Vgl. Hahn a. a. O. S. 274 f.

[2] Vgl. die Citate bei Hahn a. a. O. S. 277.

[3] *Albert. M.*, Sent. IV, 26, a. 1 ad 1. [4] *Thom.*, Sent. IV, 26, a. 3 ad 2.

[5] Ad Sent. IV, 26.

[6] Doch bemerkt er, die gewöhnlichere Meinung unter den Theologen seiner Zeit sei die, daß durch das Sacrament der Ehe eine Gnade mitgetheilt werde, wenn die Contrahenten keinen Riegel vorschieben, wie es bei den anderen Sacramenten geschehe, welchen die Ehe gleichgestellt werde. Tournely a. a. O. S. 21.

selbe theile nur insofern Gnade mit, als es die Sünde verhindere, aber nicht auch gleich zum Guten führe. Diese Ansicht, meint Albertus, sei besser als die erste, da sie dem Apostel mehr gerecht werde und jene auch für die Ehe des Alten Testaments passe. Die dritte Ansicht geht dahin, daß die Gnade auch zur Vollbringung des Guten verliehen werde. Die Ehe habe, insofern sie im Glauben an Christus geschlossen werde, die Kraft, eine solche Gnade mitzutheilen, welche den Menschen in der Ausübung der ehelichen Pflichten unterstütze. Diese Ansicht nennt Albertus sehr probabel, Thomas probabler als die anderen, weil die Gnade, welche die Sünde verhindere, dieselbe sei wie diejenige, welche zum Guten mitwirke, und Bonaventura die einzig annehmbare, nur faßt er das remedium und die positive Gnade unter drei zusammen, während er unter zwei die Ansicht derjenigen, welche die Gnade aus dem priesterlichen Segen ableiten, bespricht und abweist. Scotus findet die nächste Wirkung des Sacraments in der Erfüllung der gegenseitigen Verpflichtung, die entfernte in der heiligmachenden Gnade. Nach den Scholastikern ist also die res non contenta die durch die copula angedeutete Verbindung Christi und der Kirche, die res contenta die Gnade.

Eugen IV. zählt im decretum pro Armenis die Ehe unter den sieben Sacramenten auf und bezeichnet als causa efficiens regulariter den mutuus consensus per verba de praesenti expressus. Daran reiht er das dreifache Gut der Ehe. Das Tridentinum lehrt, Christus habe uns durch sein Leiden die Gnade verdient, durch welche er die natürliche Liebe der Ehe und die unauflösliche Einheit bestärke und die Ehegatten heilige. Weil also die Ehe im evangelischen Gesetz durch Christus Gnade verleiht, so haben mit Recht unsere Väter, die Concilien und die allgemeine Tradition der Kirche immer gelehrt, daß sie unter die Sacramente des neuen Gesetzes zu rechnen sei. Deshalb werden diejenigen verurtheilt, welche läugnen, daß sie wahrhaft und eigentlich eines der sieben Sacramente sei. Die clandestinen Ehen, welche durch den freien Consens geschlossen worden seien, müssen als rata et vera matrimonia angesehen werden, solange die Kirche sie nicht ungiltig mache. Die Eheschließung vor dem Pfarrer geschieht durch den Consens.

Der römische Katechismus beruft sich auf 1 Kor. 7, 7 und darauf, daß die Ehe mit großen und göttlichen Gütern geschmückt ist, so daß sie wahrhaft und eigentlich unter die übrigen Sacramente der katholischen Kirche gezählt wird[1]. Zwar hat er sich wie die Synode über die Materie, Form und die Spender absichtlich nicht ganz bestimmt ausgesprochen, aber doch läßt er deutlich erkennen, daß der consensus de praesenti der sacramentale Act sei[2]. Ja er verwirft geradezu die Ansicht, daß zur wahren Ehe der concubitus nothwendig sei[3]. In betreff der Gnadenwirkung verweist der Katechismus auf das Tridentinum[4], unterscheidet aber zwischen dem sacramentum der Ehe und dem bonum sacramenti.

Das Tridentinum und der Katechismus erklären die Ehe ex iure naturae für unauflöslich[5]. Außerdem verurtheilt aber die Synode diejenigen, welche sagen, das matrimonium ratum, non consummatum könne durch eine feier-

---

[1] 2, 8, 1. [2] 2, 8, 4. 5. [3] 2, 8, 8. [4] 2, 8, 17. 18. 25.
[5] Sess. 24 und de reform. cap. 1. Cat. 2, 8, 9.

liche Gelübdeablegung nicht getrennt werden[1]. Eine Vermittlung zwischen beiden Sätzen gibt der Katechismus mit der Bemerkung, daß, obgleich der Ehe die Unauflöslichkeit schon als einer Einrichtung der Natur zukomme, dies doch ganz besonders von der Ehe als einem Sacrament gelte; deshalb erreiche sie auch in allem, was ihr nach dem Naturgesetz eigenthümlich sei, die höchste Vollendung. Doch widerspreche es auch dem Eifer für die Erziehung der Kinder und anderen Gütern der Ehe, daß ihr Band löslich sei. Bekanntlich hat dies schon Aristoteles für die Ehe angeführt. Es ist also von keinem Widerspruch, wie von entgegengesetzten Seiten behauptet wird, die Rede, sondern es ist das Ergebniß der geschichtlichen Entwicklung zusammengefaßt, indem zwar nach Lombardus und den Scholastikern die Bedeutung des Consenses gewahrt, aber doch in der consummatio die Vollendung des Sacraments und der Unauflöslichkeit erkannt wird, so daß wenigstens in wenigen Ausnahmsfällen, welche die Regel bestätigen, vor derselben aus wichtigen religiösen Gründen, die das volle Bewußtsein von der Tragweite des Consenses fraglich erscheinen lassen, eine Auflösung möglich ist. Man erkennt hier noch die Unterscheidung zwischen dem sacramentum an sich und dem bonum sacramenti[2]. Hierin kommt auch die Copulatheorie zu ihrem Recht, obwohl es schwer ist, sie im Tridentinum und im römischen Katechismus wieder zu finden und dem geltenden Recht zu Grunde zu legen.

§ 56.

Das äußere Zeichen; Spender und Empfänger[3].

Die Frage nach dem äußern Zeichen hängt beim Sacrament der Ehe enge mit der Frage nach dem Spender zusammen, da es dogmatisch controvers ist, ob die Brautleute, oder wie es seit M. Canus viele Theologen (Tournely) wollten, der Priester der Spender des Sacramentes ist. Da aber die Ehe zugleich ein Vertrag der Nupturienten zum Zweck der Lebensgemeinschaft ist, Vertrag und Sacrament aber nicht voneinander getrennt werden können, so gilt es gegenwärtig als sententia communissima, daß die Contrahenten die Spender des Sacramentes sind.

Die Heilige Schrift lehrt nichts hierüber; denn aus dem Umstand, daß das Heiraten im Herrn so sehr betont wird und die Ehe als Symbol der Verbindung Christi mit der Kirche gilt, folgt wohl, daß in der nach dem Willen und mit dem Segen der Kirche geschlossenen Ehe eine Heiligung der Gatten stattfindet, aber die Form der Eheschließung läßt sich daraus nicht bestimmen. Schon wegen der civilrechtlichen Folgen mußten die gesetzlichen Bestimmungen so viel als möglich eingehalten werden. Die Väter legen bei der Erklärung der Epheserstelle einen großen Nachdruck auf una caro und verstehen darunter in erster Linie die Copula, allein hieraus folgt wieder nichts für die Eheschließung, sondern nur etwas für das Wesen der Ehe.

---

[1] Can. 6. [2] 2, 8, 25.

[3] Filser, Ueber den Ausspender des Ehesacramentes. Regensburg 1844. Fischer, Der Spender der sacramentalen Gnade bei dem unter Christen geschlossenen Ehebunde. München 1845. Sulerzyski, Wer ist Minister bei dem Sacram. der Ehe. Posen. 1881.

Andererseits verlangen die Väter auch so entschieden den kirchlichen Segen, eine Eheschließung vor dem Bischof, vor der Kirche, daß sie geheime oder bloß bürgerliche Verbindungen dem Ehebruch und der Hurerei gleich achten[1]. Tertullian erklärt die heidnische Eingehung der Ehe vor dem Hohenpriester als eine Nachäffung des christlichen Gebrauches[2]. Er ist der Ansicht, man könne eine zweite Ehe in Gott nach dem Gesetz und den Aposteln nicht schließen, weil diejenigen, von welchen man sie verlange, nämlich der einmal verehelichte Bischof, die Priester und Diakonen, die gleichfalls nur einmal verheiratet seien, eine solche nicht haben dürfen[3]. Die Bischöfe und Presbyter verbanden die Brautleute in Gegenwart der Diakone und Diakonissinnen. In der öfter citirten Stelle[4] von der Ehe, welche die Kirche schließt (conciliat), ist die Eingehung der Ehe im ersten Acte ausgeschlossen. Da Tertullian an der andern Stelle sagt, man verlange die Ehe von den Bischöfen und Presbytern, so sind diese als die Vertreter der Kirche zu denken. Die Verlobten reichten sich zum Zeichen der Einwilligung die Hände. Diese Eheschließung wurde durch die Darbringung des Opfers bestätigt, durch den Empfang der Eucharistie vollendet. Nach der Messe wurden die Eheleute noch einmal vor den Priester geführt, um von ihm die Benediction zu erhalten (obsignat benedictio), was in der Segensspendung am Schlusse der Liturgie eine Analogie hat. Die Segnung war in der Regel mit einer Handauflegung verbunden, was auch Clemens von Alexandrien bestätigt[5]. Im Briefe des Clemens an Jacobus werden die Presbyter aufgefordert, junge Leute bald in der Ehe zu verbinden[6].

Die hohe Werthung des priesterlichen Segens bei den späteren Vätern wurde bereits gewürdigt[7]. Doch sagen die Väter nicht, daß die kirchliche Einsegnung das Sacrament und der Priester der Spender sei. Aus den Aeußerungen des hl. Augustinus kann man vielmehr schließen, daß die Eheschließung der Christen als solche das Sacrament sei, oder daß die Taufe der Brautleute ihre sonst giltige Ehe zu einem sacramentalen Act mache. Auch das Verbot der Ehe zwischen Gläubigen und Ungläubigen ohne irritirende Wirkung[8] läßt erkennen, daß man die kirchliche Einsegnung nicht als das Sacrament ansah, denn solchen Ehen wurde sicher die Einsegnung verweigert. Nirgends werden die privatim nach römischem Recht eingegangenen Ehen als Concubinate bezeichnet. Allerdings ist es auch fraglich, ob sie an sich für Sacramente galten. Ambrosius und Augustinus fordern die freie Einwilligung zum Vollzug der Ehe wie zur Enthaltsamkeit in der Ehe, betrachten die Ehe

---

[1] *Tert.*, De pud. 4. Vgl. Ignatius oben S. 727.

[2] De praescr. 40. [3] De mon. 11. [4] Ad ux. 2, 9. S. oben S. 727.

[5] Paed. 3, 11. P. 291. [6] Probst a. a. O. S. 455.

[7] Oben S. 728 ff. *Ambr.*, De inst. virg. 6, 14: Cum enim initiatur coniugium, tunc coniugii nomen adsciscitur; non enim defloratio facit coniugium, sed pactio coniugalis. Denique cum iungitur puella, coniugium est, non cum virili admixtione cognoscitur. Ep. 19, 7: Cum ipsum coniugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest coniugium dici, ubi non est fidei concordia?

[8] Synode von Arles, Can. 11. Vgl. aber Ambrosiaster zu 1 Kor. 7, 15 (Opp. Ambros. Venet. 1751. IV, 161): Non est matrimonium, quod fit contra decretum, sed cum cognoscitur, est emendandum, der von den Canonisten nach der glossa ordinaria oft citirt wird (Gietl a. a. O. S. 275).

zwischen Joseph und Maria als eine wirkliche Ehe, obwohl die körperliche Vereinigung fehlte, ja glauben, in einer solchen Ehe sei das Band desto stärker, weil das Uebereinkommen mit größerer Liebe und Harmonie zu bewahren sei, nicht durch wollüstige körperliche Bande, sondern durch freiwillige Affecte der Seele erhalten werde [1]. Der Verfasser des Opus imperfectum in Matthaeum sagt: matrimonium non facit coitus, sed voluntas [2]. Isidor hat aus dem römischen Recht den Satz aufgenommen: consensus facit matrimonium [3]. Nikolaus I. schreibt an die Bulgaren, die Hauptsache bei der Eheschließung sei der consensus; ohne diesen seien alle Ceremonien ungiltig, selbst wenn der coitus erfolgte [4]. Wohl wurde bei juristischen Streitigkeiten ein großer Nachdruck auf den Vollzug der Ehe gelegt; aber dies versteht sich von selbst, weil der nachfolgende coitus in der Regel ein Beweis für den consensus ist [5] und in foro externo oft danach entschieden werden mußte, selbst wenn in foro interno durch geheimen Consens eine frühere Ehe als vorhanden anzuerkennen war. Der pseudo-isidorische Brief des Evaristus verlangt, daß die Frau von den Eltern und Verwandten verlobt und gesetzmäßig ausgestattet und seinerzeit, wie es Sitte ist, unter Gebet und Opfer vom Priester gesegnet, nach den Gesetzen übergeben und feierlich übernommen werde. So geschlossene Ehen sind rechtmäßige; andernfalls sind sie vermeintliche, keine Ehen, vielmehr Ehebrüche oder wilde Ehen oder Schändung oder Unzucht als rechtmäßige Ehen, wenn nicht der eigene Wille und die gesetzmäßige Zustimmung zu Hilfe kommt [6].

Die Scholastiker fanden diese beiden Richtungen vom Consens und Consens mit Copula vor, entschieden sich aber mit Berufung auf die Väter (Ambrosius, Augustinus, Isidor, Nikolaus) [7] dafür, daß der Consens die Ehe herstelle. Hugo hat nicht etwa zuerst den Beischlaf zur Ehe nicht gefordert [8], sondern eine von den Vätern gelehrte, von den späteren Canonisten verdunkelte und bekämpfte Theorie über das Wesen der Ehe weiter ausgebildet und zur Geltung unter den Theologen gebracht. Er beruft sich auf Augustinus und warnt vor dem Mißbrauch einiger, welche die Stelle Leo's falsch verstehend meinten, es könne keine Ehe sein, wo keine fleischliche Vermischung stattgefunden habe [9]. Deshalb nimmt er die Definition des römischen Rechts auf, nach welchem der consensus ohne Rücksicht auf die Copula die Ehe bewirkt [10]. Sei damit der

---

[1] *Aug.*, De nupt. 1, 11.

[2] Hom. 32. Die Scholastiker citiren diese Stelle als Worte des Chrysostomus, dem der Commentar zugeschrieben wurde. *Thom.*, Sent. IV. D. 27. q. 1. a. 2.

[3] Etym. 9, 9: Coniuges verius appellantur a prima desponsationis fide, quamvis adhuc inter eos ignoretur coniugalis concubitus, sicut Maria Iosephi coniux vocatur, inter quos nec fuerat, nec futura erat carnis ulla commistio.

[4] Responsa ad Bulg. 3. *Denz.* l. c. n. 263: Sufficiat secundum leges solus eorum consensus, de quorum coniunctionibus agitur. Hefele a. a. O. IV, 348.

[5] Cf. *Thom.*, Suppl. 46, 2. [6] Decr. C. 30. q. 5. c. 1. 32. q. 2. c. 12.

[7] Vgl. die Citate bei Hahn a. a. O. S. 275 f. [8] Freisen a. a. O. S. 179.

[9] De sacr. II, 11, 3. Cf. 8. De b. Mariae virg. c. 4. Vgl. S. 734.

[10] De sacr. II, 11, 4: Haec ergo societas coniugium est, quae foedere sponsionis mutuae consecratur, quando uterque voluntaria promissione debitorem se facit alteri, ut deinceps neque ad alienam altero vivente societatem transeat, neque se ab illa quae invicem constat societate disiungat.

Consens zur Copula gegeben, so seien beide hierzu verpflichtet; haben sie aber mit gegenseitiger Uebereinstimmung und mit einem Gelübde darauf verzichtet, so bestehe nachher kein Forderungsrecht, aber dennoch bestehe das Sacrament der Ehe fest, dessen Kraft die Copula nicht bewirkt, wenn sie da ist, und nicht beseitigen kann, wenn sie fehlt. Die Ehe beginnt, sobald dieser Consens ausgesprochen ist. Die nachfolgende Copula trägt nichts mehr zur Kraft des Sacramentes bei. Jede andere Ehe ist ungiltig. Anders wäre es aber, wenn sich das Versprechen (desponsatio) auf die Zukunft beziehen würde; denn wer verspricht, thut es noch nicht, dies geschieht nur durch den gegenwärtigen Consens, der auch eine Erfüllung des Versprechens ist, falls dieses früher gemacht wurde. Doch kann desponsatio mit Ambrosius und Augustinus auch von dem gegenwärtigen Consens (consensus maritalis) verstanden werden. Daher gehört alles, was nach dem Consens, der die Ehe heiligt (sacrat), mit einem andern oder einer andern, sei es im Consens, sei es im Coitus, geschieht, zur Makel des Incestes und Ehebruchs, nicht zum Sacrament der Ehe.

Alles übrige betrachtet Hugo nur als Ceremonien, wie solche bei der Taufe gebräuchlich sind. Sie gehören zur Legitimation in foro externo, aber nicht zum Wesen der Ehe. Dazu rechnet er die Einwilligung der Eltern, die Dotation, die priesterliche Benediction u. a.[1] Dies entspricht dem spätern römischen Rechtssatz: nuptias consensus facit insofern auch, als damit gesagt ist, daß alles andere unwesentlich ist[2]. Auch für die Form dieses Consenses gibt Hugo eine Anweisung. Der Bräutigam sagt: ego te accipio in meam, ut deinceps et tu uxor mea sis et ego maritus tuus, und die Braut sagt: ego te accipio in meum, ut deinceps et ego uxor tua sim et tu maritus meus, oder irgend etwas Aehnliches, bei dem sie dasselbe mit anderen Worten ausdrücken[3]. Wenn aber auch irgendwo die Worte nicht gebraucht werden, sondern nur die Sache vollzogen wird, so thun sie doch dasselbe. Er führt sie heim, nimmt sie auf, wie es gesetzlich Sitte ist, die Frauen zu ehelichen. Wenn sie dieses sprechen oder thun und darin übereinstimmen, so sind sie Gatten, auch wenn es nicht vor gesetzlichen Zeugen geschieht, sondern allein und im Verborgenen, „wie sie nicht thun sollen“[4]. Warum sie so nicht thun sollen, zeigt er im folgenden Kapitel, in welchem er die Mißstände, die aus solchen geheimen Verbindungen für das forum externum entstehen, ausführlich schildert.

Damit sind die clandestinen Ehen anerkannt, der Unterschied zwischen matrimonium ratum und legitimum gegeben. Die Canonisten (Gratian, Roland u. a.) stimmten hiermit völlig überein. Auch hier sehen wir aber eine naturgemäße Entwicklung, keine Neuerung. Die Väter und Theologen haben zu allen Zeiten eine feierliche Eheschließung in facie ecclesiae gefordert, aber sie haben davon nicht die Giltigkeit des Sacramentes abhängig gemacht. Trat seit dem zwölften Jahrhundert ein Widerspruch in die canonistische Wissenschaft

---

[1] L. c. 5: Ut suo tempore sacerdotaliter, ut mos est, cum precibus et oblationibus a sacerdote benedicatur. 6: Cum parentum traditione, cum sacerdotis benedictione. [2] Freisen a. a. O. S. 102. 169.

[3] Vgl. auch Gietl, Die Sent. Rol. S. LXII ff. 274.

[4] Ueber die Strafen in späterer Zeit für das Eingehen einer formlosen Ehe s. Freisen a. a. O. S. 148 ff.

ein, weil man die Feierlichkeiten des Eheschlusses und die ehelichen Rechte nicht gehörig unterschied[1], so gilt dies nicht für die Dogmatik. Denn Hugo unterscheidet mit aller wünschenswerthen Klarheit, und mit ihm unterscheidet die folgende Scholastik ebenso. Weil es aber Hugo so bestimmt thut, so kann die Theorie nicht aus dem deutschen Recht, wonach auch eine formlos geschlossene Ehe giltig war, wenn auch die Kinder nicht erbberechtigt wurden, abgeleitet werden[2], sondern sie entwickelte sich aus der kirchlichen Auffassung der Ehe von selbst, wonach der Consens entscheidend ist und auch gegen den Widerspruch der Eltern aufrecht erhalten wird, wie bereits Ambrosius bemerkt. Nur insofern accommodirte sich allerdings die Kirche dem deutschen Recht, als die Einhaltung der Formalitäten für die Rechtsfolgen maßgebend war, denn in foro externo war eine andere Norm nicht möglich.

Der Lombarde schließt sich Hugo in allem an, nur hält er desponsatio de praesenti und de futuro noch genauer auseinander[3]. Auch die Päpste vertreten diese Theorie. Innocenz II. (1130—1143) vertheidigt die Unauflöslichkeit der nichtconsummirten Ehe, indem er den Consens auch ohne Traductio der Braut für verpflichtend hält. Alexander III. legt manchmal auf die Solennität (vor dem Priester oder seinem Notar) für die Unauflöslichkeit ein Gewicht, obwohl andere anderer Ansicht seien und auch von einzelnen seiner Vorgänger anders entschieden worden sei[4], manchmal auf die Priorität des consensus de praesenti; aber immer setzt er voraus, daß das erste Verhältniß des Vollzugs durch die Copula entbehrte[5], wenn eine Lösung erfolgen sollte. Aber die Ehe bestand schon durch den consensus de praesenti; denn die Lösung setzt etwas voraus, was gelöst werden soll. Innocenz III. bestätigte die Ehe zwischen Stummen, wenn sie wenigstens durch Zeichen ihren Consens ausdrücken können, da zur Ehe der Consens derjenigen, um deren Verbindungen es sich handle, allein genüge, obwohl er, wie andere Scholastiker (Thomas, Scotus), auf die Worte einen großen Werth legte[6]. Von jetzt an galt in der Scholastik allgemein der Satz, daß der Consens die Ehe mache. Deshalb sagt Tournely, welcher den Priester für den Spender hält, wenn ex auctoritate et numero scholasticorum hier zu kämpfen wäre, so würde zweifelsohne die gegentheilige Ansicht siegen[7]. Und sie hat gesiegt!

Uebrigens ging man auf die Frage über den Spender nicht speciell ein. Die Anschauung, daß nur der Priester Gnaden ertheilen und Sacramente spenden könne, war zu tief eingewurzelt, als daß man ohne weiteres die Brautleute für die Spender des Sacramentes ansehen konnte[8]. Man war ja auch

---

[1] Freisen a. a. O. S. 121. [2] Freisen a. a. O. S. 139.

[3] Vgl. auch Roland in den Sentenzen nach Hugo, während er in der Summa ebenso wenig wie Gratian diese Unterscheidung hervortreten läßt (Gietl a. a. O. S. LXII. 274).

[4] Tournely a. a. O. S. 167. Freisen a. a. O. S. 149. 191 f. 215. Hahn a. a. O. S. 276. [5] Scherer a. a. O. S. 365: Immerhin unsicher.

[6] L. 4. Decr. t. 1. c. 23. *Denz.* l. c. n. 349. Ep. ad episc. Brix. (1212. l. c. c. 25): Quod matrimonium in veritate contrahitur per legitimum viri et mulieris consensum, sed necessaria sunt quantum ad ecclesiam verba consensum exprimentia de praesenti. [7] A. a. O. S. 63.

[8] Cf. *Thom.* C. Gent. IV, 73. 78. S. th. III, 83, 3 ad 8; 2. 2, 100, 2 ad 6. Suppl. 22, 2; 31, 1; 59, 2 ad 1. Vgl. aber Wilh. v. Auxerre u. de Palude bei Perrone I, 46 ff.

mit der Gnadenwirkung noch nicht ganz im reinen, konnte jedenfalls die sanctitas et virtus sacramenti allgemein aus der Verbindung Christi mit der Kirche ableiten. Nur indirect läßt sich diese Stellung der Nupturienten in den Ausführungen der Scholastiker angedeutet finden. So redet Bonaventura nirgends in seinem Breviloquium von dem Segen des Priesters, dagegen sagt er allgemein, daß zwar alle Sacramente von Gott eingesetzt seien und von Menschen gespendet werden, aber die Ehe sei ganz besonders auf die humana dispensatio angewiesen, weil sie durch den Consens der Contrahenten entstehe und keinen bestimmten Spender (determinatum dispensatorem) habe[1]. Zum Wesen der Ehe genügen zwei Dinge, nämlich die Legitimität der Personen und die Einheit im Consens. Zur Feierlichkeit und Zierde oder Ehrbarkeit wird die Uebergabe der Eltern und der Segen der Priester verlangt, die aber nicht de necessitate zum Sacrament gehören[2]. Zum Consens genügt jede Aeußerung des Willens „qualiscunque fiat expressio sive verbo sive scripto sive etiam quocunque nutu alio“[3].

Der hl. Thomas hält in seinem Commentar gleichfalls die Nupturienten für die Spender, spricht sich aber später nicht mehr so sicher aus. Denn abgesehen von den allgemeinen Stellen, wo er die Spendung der Sacramente den Priestern allein zuerkennt, äußert er sich auch an einzelnen Stellen über das Sacrament der Ehe in ähnlicher Weise. Die Ehe sei ein Sacrament, weshalb ein Segen durch den Priester der Kirche angewandt werde. Er leitet die Nothwendigkeit des Consenses von ihrem Vertragscharakter ab, die Nothwendigkeit der geistigen Wirkung von dem sacramentalen Charakter; jener ist die Voraussetznng und das Mittel für diesen. Wie bei allen Sacramenten die geistige Wirkung durch eine materielle, jene versinnbildende Handlung hervorgebracht wird, so muß auch bei der Ehe die geistige Verbindung, welche im Sacrament ihren Grund hat, mittelst der materiellen Verbindung, welche sich auf die Pflicht der Natur und des bürgerlichen Lebens bezieht, durch göttliche Kraft hergestellt werden. Da aber die materiellen Verträge durch gegenseitigen Consens geschlossen werden, so muß auch die eheliche Verbindung auf diese Weise bewirkt werden[4]. Diese Materie des Sacraments wird in gewissen Worten ausgesprochen. Denn wie bei den Verträgen der Consens durch Worte ausgedrückt wird, so muß es auch mit dem Consens, welcher die Ehe bewirkt, geschehen. Die expressio verborum verhält sich zur Ehe wie die äußere Abwaschung zur Taufe[5]. Bei stummen oder bei verschiedensprachigen Nupturienten gelten die Zeichen (nutus) für die Worte. Der Consens muß aber durch Worte de praesenti ausgedrückt werden, andernfalls kommt keine Ehe, sondern eine Verlobung zu stande[6]. Dieser Consens, der nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich gegeben wird, bewirkt die Ehe, auch wenn er im geheimen gegeben wird, obwohl eine solche Eheschließung bös und gesetzlich verboten ist[7]. Gegen den Einwand, daß auch bei der Buße unsere Handlungen zum Wesen des Sacramentes gehören und dennoch die Priester als Verwalter

---

[1] Sent. IV. D. 34. a. 1. q. 1. [2] L. c. D. 28. a. 1. q. 5. [3] L. c. q. 4.
[4] Suppl. 45, 1. Sent. IV. D. 37. q. 1. a. 2. quaestiunc. 4. [5] L. c. 2.
[6] L. c. 3. 46, 1. Opusc. 4 (7): Causa efficiens matrimonii est mutuus consensus per verba de praesenti expressus.
[7] L. c. 45, 4. 5. Cf. 42, 1 ad 2.

der Sacramente und Diener der Kirche das Sacrament spenden, erwiedert Thomas, der Vergleich treffe nicht zu, weil bei der Buße unsere Handlungen zur Absolution von den Sünden nicht hinreichen. Aber bei der Ehe seien unsere Handlungen zur Herbeiführung der nächsten Wirkung ausreichend; denn diese sei die Verpflichtung, welche jeder, der sein eigener Herr sei, eingehen könne. Deshalb gehöre der priesterliche Segen nicht zum Wesen der Ehe[1], er sei nur eine Art Sacramentale. Der Inhalt des Consenses geht nur indirect oder implicite auf die copula carnalis, insofern die potestas hierzu verliehen wird. Daher verhält sich das matrimonium initiatum zum matrimonium consummatum wie der Habitus oder die Gewalt zum Act, welcher die Handlung ist[2].

Duns Scotus stellt klar die Fragen über die Theile des Sacramentes auf: Einsetzung, Form, Minister, Wirkung[3]. Was das sichtbare Zeichen anbelange, so sei der Consens als solches zu betrachten, aber es ist fraglich, ob die denselben ausdrückenden Worte die Form sind; denn diese Worte lauten an verschiedenen Orten verschieden, und bei Stummen werden sie durch Zeichen ersetzt, obwohl man in diesem Falle auch einen Vertrag ohne Sacrament annehmen könne, wie es vor dem evangelischen Gesetz allgemein üblich gewesen sei[4]. Daher sei im allgemeinen anzunehmen, daß die mit dem Vertrag verbundenen Worte ein integrirendes Zeichen für den Vertrag seien. Es sei nicht ungeziemend, daß mehrere particuläre Formen für ein Sacrament vorhanden seien, da dies auch bei der Eucharistie mit der Form für Brod und Wein der Fall sei. In betreff des Spenders nehme man gewöhnlich an, daß die Contrahenten sich gegenseitig oder ein jeder sich das Sacrament spende[5]. Wenn aber bei jedem Contract, also auch z. B. bei dem, welchen die Eltern für die Kinder in deren Gegenwart abschließen, das Sacrament vorhanden sei, so folge daraus, daß jeder, welcher den Contract schließe, auch Spender des Sacramentes sei. Daher kommt Scotus zu einer dreifachen Definition der Ehe, insofern dieselbe eine Natureinrichtung, ein Vertrag und ein Sacrament ist. In erster Beziehung ist sie die unzertrennliche Verbindung von Mann und Frau zur Erzeugung und Erziehung der Nachkommenschaft; als Vertrag ist sie die gegenseitige Hingabe der Leiber zu diesem Zwecke; als Sacrament hat sie noch zufolge göttlicher Einsetzung eine Gnadenwirkung[6]. Durandus faßt die einzelnen Momente zusammen, indem er bemerkt, die Ehe könne geschlossen werden ohne Worte durch Briefe unter Abwesenden, oder durch Zuwinken und Zeichen zwischen Stummen oder Schamhaftigen, vorausgesetzt, daß der innere

---

[1] L. c. 5 ad 2. Cf. 42, 1 ad 1. [2] 48, 1. [3] Sent. IV. D. 26. q. un.

[4] In der Pariser Ausgabe (D. 28. q. un. Schol. 2) ist das Aussprechen der Worte als Form zur Bedingung gemacht.

[5] D. 28. q. un. Schol. 2. *Dur.* IV. D. 26, 3. *Biel,* D. 26. q. un. a. 1. n. 1; 25. q. 2. a. 2. prop. 8.

[6] Expressio certorum verborum maris et feminae ad se invicem signantium traditionem mutuae potestatis corporum ad prolem debite procreandam ex institutione divina efficaciter significans gratiam conferendam mutuo contrahentibus ad coniunctionem mutuam animorum gratiosam, vel si verba certa non sint praecise forma huius sacramenti, nec etiam contrahentes sint praecise ministri, ponatur in principio loco illius expressio verborum exhibitio certorum signorum maris et feminae vel aliquid generalius significans traditionem mutuam etc.

Consens vorhanden ist, und sie sei ebenso ein Sacrament wie die durch Worte abgeschlossene Ehe.

Eugen IV. läßt die Frage nach dem Spender offen, indem er in obigem Satz des hl. Thomas regulariter einfügt[1], ohne das Sacrament zu nennen. Das Tridentinum und der Katechismus haben sich über diesen Punkt gleichfalls nicht direct ausgesprochen; doch läßt sich aus der Anerkennung der clandestinen Ehen der frühern Zeit[2], welche nach heftigen Disputationen angenommen wurde[3], und aus der Betonung des Consenses ohne Copula der Schluß ziehen, daß die scholastische Lehre von dem äußern Zeichen und dem Spender angenommen, aber nicht dogmatisch fixirt wurde. Letzteres schon aus dem Grund nicht, weil das Tridentinum die clandestinen Ehen nicht ausdrücklich als Sacramente bezeichnet, wie schon Pallavicini bemerkt[4]. Auf der Synode hielten manche Theologen den Priester für den Spender und entweder die Handlungen (Darreichen der Hand, des Ringes u. s. w.) oder die Worte der Nupturienten für die Materie, die Worte des Consenses oder des Priesters für die Form. In den Beschlüssen wurden aber diese speciellen Bestimmungen vermieden. Dagegen hat die Synode, um die Mißstände der clandestinen Ehen gründlich zu beseitigen, verordnet, daß nach der Publication nur die Ehen gelten, welche in facie ecclesiae geschlossen werden, wo der Pfarrer, nachdem er Mann und Frau gefragt und ihren gegenseitigen Consens erkannt hat, entweder sagt: ego vos in matrimonium coniungo in nomine Patris etc. oder andere Worte nach dem Brauch des Landes anwendet. Wer anders als vor dem Pfarrer und zwei oder drei Zeugen die Ehe schließen will, wird dazu für unfähig erklärt, und die solchermaßen geschlossenen Verträge gelten als null und nichtig. Ebenso schreibt die Synode vor, daß die Gatten vor dem Empfang des priesterlichen Segens in der Kirche nicht in demselben Hause zusammenwohnen, und bestimmt, daß dieser Segen vom eigenen Pfarrer gespendet werde und von niemand anderem als von diesem oder vom Ordinarius einem andern Priester die Erlaubniß zur Spendung dieses Segens gegeben werden dürfe.

Der Katechismus bezeichnet den consensus als die causa effectrix der Ehe[5]. Derselbe sei aber mit Worten de praesenti auszudrücken, weil nothwendig eine äußere Versinnbildlichung vorhanden sein müsse. Doch genügen auch Winke und Zeichen, welche den innern Consens erkennen lassen, ja auch das Stillschweigen der Braut, wenn die Eltern für sie sprechen, reicht hin. Ausdrücklich fügt er hinzu[6], daß außer diesem Consens der concubitus nicht nothwendig sei, damit ein verum sacramentum vorhanden sei. Deshalb sei von den Vätern gesagt worden, die Ehe bestehe durch den Consens, nicht durch den Beischlaf[7].

---

[1] Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus. *Denz.* l. c. n. 597. Soll „regulariter" die Worte im Unterschied von Zeichen hervorheben? [2] S. 24. de ref. cap. 1.

[3] *Theiner,* Acta II, 239 sq. 329 sq. Die Gegner beriefen sich namentlich auf Evaristus. Ein Theolog bemerkt gegen den solus consensus: contrahentes amoris causa amentes sunt ut testatur Osee XIV (240). Stets wird bei den clandestinen Ehen der Mangel der elterlichen Zustimmung hervorgehoben.

[4] L. 23. cap. 9. n. 13. Tournely a. a. O. S. 64. *Benedict. XIV.,* De syn. VIII, 12, 7. [5] De matrim. 4. [6] L. c. 7. [7] *Ambr.,* De inst. virg. 6, 1.

Daß hiermit eine definitive Entscheidung über den Spender des Sacramentes nicht gegeben war, erhellt aus dem Verhalten des M. Canus, der selbst auf dem Concil zugegen gewesen war. Sein Versuch, den Priester zum Spender des Sacramentes zu machen [1], der in einer Reihe kirchlicher Entscheidungen aus dem 12. und 13. Jahrhundert, in welchen der Segen des Priesters zu den Sacramenten gerechnet wird, oder vom Priester gesagt wird, daß er die Nupturienten verbinde (coniungere, copulare), eine Voraussetzung hat [2], fand großen Anklang [3], wurde von Tournely energisch vertheidigt und von Benedikt XIV. als sehr wahrscheinlich bezeichnet [4]; doch bemerkt letzterer alsbald, daß die andere Meinung allgemeiner und nach dem Tridentinum sicherer sei. Heute gilt diese fast allgemein. Gregor XVI. hat die gemischten Ehen für giltig, wenn auch für unerlaubt erklärt, welche unter rein passiver Assistenz des Pfarrers durch den Consens der Nupturienten geschlossen werden [5]. Die Unterscheidung zwischen Sacrament und Vertrag ist unzulässig. Wo das Tridentinum nicht publicirt ist oder die Benedictina gilt, sind alle akatholischen Ehen sacramental [6].

Auch über Materie und Form haben die kirchlichen Entscheidungen keine definitiven Angaben gemacht. Die Scholastiker gingen hierin sehr weit auseinander; ein Theil bestritt die Materie überhaupt [7], und wenn man die Materie als Element faßt, ist der Begriff auch nicht anwendbar. Gewöhnlich wurde das Aussprechen des Consenses als die materia proxima betrachtet [8] und demgemäß den Nupturienten die Intention, das Sacrament zu spenden, zugeschrieben. Als materia remota bezeichnete man die Brautleute [9] oder überhaupt die actus sensibiles [10]. Die Form wurde häufig in den Worten des Consenses zugleich mit der Materie [11] oder in den Zustimmungsworten des andern Theils gefunden [12]. Die Zeichen der Zustimmung galten im Falle

---

[1] L. th. 8, 5.

[2] Vgl. die Citate bei Hahn a. a. O. S. 178. Anm. 21. Wilhelm von Paris (Tract. de Sacr. matrim. 9) wird als Vertreter genannt. Zu Trient traten Pariser Theologen dafür auf (Pallav. 20, 4, 1).

[3] Tournely a. a. O. S. 57: Tolet., Ledesma, Petrus de Marca, Maldon., Estius, Sylvius. Andere bei Benedikt XIV. l. c. VIII, 13, 3. Perrone a. a. O. I, 67 ff.

[4] L. c. 4: Quamquam hucusque explicata M. Cani sententia, tot doctorum suffragiis communita, sit valde probabilis, ac cuique liberum, absque ulla erroris nota, eam amplecti . ., attamen nullus infitiabitur, communiorem esse contrariam aliorum opinionem, qui constanter defendunt, solos contrahentes esse ministros sacramenti matrimonii. VIII, 12, 2 warnt er vor voreiligen Entscheidungen. Cf. Const. *Paucis abhinc* d. d. 19. Mart. 1758.

[5] 30. April 1841.

[6] Pius IX. 22. Aug. 1851. 19. Sept. 1852. Syll. 66. 73. Leo XIII. Encycl. vom 10. Febr. 1880. Congreg. S. Officii 14. Nov. 1883. Cf. *Bened. XIV.* l. c. VIII, 13, 1. Scherer, Kirchenrecht II, 90.

[7] Quidam bei Alex. v. Hales (l. c. q. 8. m. 3. a. 1) und Scotus (D. 28. q. un. Schol. 2). Roland in den Sentenzen (Gietl a. a. O. S. 157): In sacramento coniugii est visibile signum ipsa corporalis coniunctio, que est inter virum et uxorem, illius invisibilis coniunctionis, que est inter Christum et ecclesiam.

[8] *Alex. Hal.* l. c. q. 8. m. 3. a. 1. *Thom.*, D. 29. q. 1. a. 2.

[9] *Alb.*, D. 26. a. 14. *Biel*, D. 26. q. un. a. 1. n. 1.

[10] *Thom.*, D. 26. q. 2. a. 1. S. th. III, 84, 1.

[11] Thomas, Alb., Scotus, Biel u. a. [12] Quidam bei Durandus.

der Noth für die Worte. Die meisten sprechen sich aber über die Form gar nicht aus[1]. Die spätere Scholastik suchte den Hergang der Theorie formell zu accommodiren, indem sie die Leiber der Contrahenten als die materia remota, die Worte als materia proxima und forma betrachteten; jene insofern sie die Hingabe der Leiber versinnbilden, diese insofern sie die Annahme aussprechen. Eine Unterscheidung zwischen Materie und Minister bleibt insofern noch bestehen, als die Nupturienten nicht sich selbst, sondern gegenseitig einander das Sacrament spenden. Die Worte des Priesters können nicht als Form angesehen werden, wenn derselbe nicht der Spender ist. Allerdings kann das ego vos coniungo nicht = coniunctos declaro erklärt werden, weil man sonst auch das absolvo bei der Buße so erklären könnte, wie man es früher auch oft erklärte. Vielmehr ist bei jener, an die ältere Zeit erinnernden Form in den neueren Ritualbüchern gewöhnlich noch eine nähere Bestimmung beigefügt, wie qua facultate hic fungor. Uebrigens ist ja auch der priesterliche Segen nicht gleichgiltig, sondern soll als Sacramentale zur bessern Anwendung der sacramentalen Gnade beim Empfänger beitragen. Deshalb wird der Empfang desselben auch streng vorgeschrieben[2].

Empfänger des Sacramentes können alle Getauften sein, welche die physische und sittliche Reife zur Ausübung der ehelichen Rechte und Pflichten erlangt haben. Die Ehen mit Ungläubigen galten bei den Vätern als eine Prostitution der Glieder Christi. Augustinus bemerkt, sie werden zu seiner Zeit von vielen nicht mehr für eine Sünde gehalten, weil im Neuen Testament nichts darüber enthalten sei[3]. Bis ins sechste Jahrhundert blieben sie giltig. Dagegen war man doch nicht der Ansicht, daß solchen Ehen die Gnade des Sacramentes zukomme. „Primum in coniugio religio quaeritur" sagt Ambrosius[4] und verurtheilt damit die Ehen mit Heiden, Juden und Häretikern. Die Christen müssen getauft sein, weil sie nur dann Gnaden empfangen. Die Taufe hielten auch die Scholastiker für das erste Merkmal, durch welches sich die christliche Ehe als Sacrament von den anderen unterscheidet[5]. Nur einzelne betrachten auch die Ehen der Ungläubigen ähnlich wie die Taufe derselben zwar als Sacrament, aber ohne die geistige Gnade[6].

Ausgeschlossen sind diejenigen, welche bereits verheiratet sind oder nach kirchlichem Recht wegen ihres Standes nicht zur Ehe zugelassen werden. Denn ist das Sacrament der Ehe als Sacrament nur nach den von Christus selbst gegebenen Anordnungen zu verwalten, so kann doch die Kirche für den Empfang gewisse Bedingungen im Interesse des privaten und öffentlichen Wohles feststellen, durch deren Uebertretung die Ehe ungiltig wird. Dies sind die

---

[1] Bell. a. a. O. 1, 6 (III, 628): Zwei Meinungen, die Paludanus erwähnt: 1. consensus Materie und Form; 2. die Leiber die Materie, die Worte die Form. Beide seien wahr und lassen sich vereinigen, wenn man die erste auf den Augenblick der Eheschließung, die andere auf die Dauer der Ehe beziehe. Fast alle Theologen betrachten corpora coniugum als Materie. Cf. *Suarez* l. c. XX, 33 (D. 2. S. 1, 4). Hurter a. a. O. III, 449. Besser bezeichnet man den Consens als Materie und dessen Erklärung als Form. [2] Congr. S. Officii 31. Aug. 1881. [3] De fide et op. 19, 35.

[4] De Abr. 1, 9, 84. Prima coniugii fides castitatis gratia est etc. Vgl. S. 739.

[5] Hahn a. a. O. S. 127. 177.

[6] *Hugo,* De sacr. II, 11, 13. *Innoc. III.,* Ep. ad episc. Tiberiad. (1212). Decr. *Greg. IX.* l. 4. t. 19. c. 8.

sog. trennenden Ehehindernisse, zu deren Aufstellung sich die Kirche ausdrücklich das Recht beilegt[1]. Zum erlaubten Empfang sind auch die aufschiebenden Ehehindernisse zu berücksichtigen. Zum würdigen Empfang gehört der Stand der Gnade, weil nur in diesem Stande die Ehe im Herrn geschlossen werden kann. Daher fordert das Tridentinum die Brautleute auf, daß sie vor dem Abschluß der Ehe oder wenigstens drei Tage vor dem Vollzug derselben beichten und communiciren sollen[2]. Doch ist die unwürdig empfangene Ehe nicht ungiltig, wenn auch ihre Wirkung erst nach Entfernung des Riegels eintreten kann. Der Grund hierfür wird in der Unwiederholbarkeit des Sacramentes gesucht, die auch manche Theologen veranlaßt hat, für die Ehe einen Quasi-Charakter anzunehmen.

Diese Nichtwiederholbarkeit wurde in den ersten Jahrhunderten vielfach absolut genommen, auch für den Fall des Todes eines Ehegatten festgehalten. Die Wiederverheiratung galt als eine Art anständigen Ehebruchs, weil die Treue auch über das Grab fortdauern und das Band bis zur Auferstehung von den Todten fortbestehen sollte. Von den Montanisten wurde die zweite Ehe förmlich verboten[3]. Doch stand in der Kirche die Erlaubtheit derselben fest. Die Abendländer hatten bald auch für die weiteren Ehen keine Schranke[4], die Orientalen verboten die vierte, oft auch die dritte Ehe. Gregor von Nazianz sagt, die erste Ehe ist gesetzlich, die zweite gestattet, die dritte ungesetzlich. Wer sogar diese Zahl überschreitet, ist viehisch[5]. Ambrosius und Ambrosiaster verweigern der zweiten Ehe den Segen[6]. Dies wurde in der Kirche mehr und mehr Praxis und schließlich Vorschrift. Weil durch eine weitere Ehe das Bild von der unauflöslichen Gemeinschaft Christi mit der Kirche verloren geht, so wollte man derselben nicht den vollen Charakter des Sacramentes zuerkennen. Schon Augustinus sagt, die zum zweitenmale heiraten, verletzen in gewissem Sinne das Sacrament (normam quandam sacramenti) und sollen darum nach apostolischer Vorschrift nicht ordinirt werden[7]. Der Lombarde u. a. schließen sich ihm an. Thomas findet wenigstens einen Unterschied zwischen beiden[8]. Dagegen bestreitet Durandus, daß die Ehe durch Wiederholung den Charakter des Sacramentes verliere. Aus der Unterlassung des Segens bei der zweiten Ehe schließen Bonaventura u. a., daß derselbe bloß zur Feierlichkeit und Zierde des Sacramentes gehöre.

Der Katechismus schließt mit der Aufforderung, in frommer und heiliger Absicht in die Ehe einzutreten. Die Brautleute müssen bedenken, daß sie nicht irgend ein weltliches, sondern ein göttliches Werk ausführen wollen, bei welchem eine besondere Reinheit des Geistes und eine ausgezeichnete Frömmigkeit er-

---

[1] Trid. S. 25. can. 4. [2] S. 24. de ref. 1.

[3] Schwane a. a. O. I[2], 491. Langen a. a. O. S. 188 f.

[4] *Hier.*, Ep. 84 ad Pamm. und alle folgenden Kirchenlehrer. Hahn a. a. O. S. 259.

[5] Or. 37, 8. Cf. Const. ap. 3, 2. *Epiph.*, Haer. 51, 6.

[6] Vgl. Klee a. a. O. S. 10 ff. Hahn a. a. O. S. 130. 260 f.

[7] De bon. coni. 21.

[8] D. 42. q. 3. a. 2 ad 2: Secundum matrimonium, quamvis in se consideratum sit perfectum sacramentum, tamen in ordine ad primum consideratum habet aliquid de defectu sacramenti, quia non habet plenam significationem, cum non sit una unius, sicut est in matrimonio Christi et ecclesiae; et ratione huius defectus benedictio a secundis nuptiis subtrahitur.

forderlich ist, wie die Beispiele der Väter des Alten Bundes zeigen; obwohl die Ehen derselben nicht mit der Würde eines Sacraments ausgestattet waren, so glaubten sie doch dieselben stets mit der größten religiösen Ehrfurcht und Heiligkeit feiern zu sollen.

§ 57.

Die Wirkungen des Sacraments der Ehe.

Die Väter und Theologen unterscheiden die Wirkungen der Ehe vor und nach dem Sündenfall. Nach der Darstellung der Genesis sei die Ehe vor dem Sündenfall eine Pflicht der Natur (officium naturae) gewesen, weil sie das Mittel zur Bevölkerung der Erde war. Denn Gott selbst segnete die ersten Menschen und sprach: Wachset und vermehret euch. Dieser Zweck der Ehe sei auch nach der Sintflut (9, 1 ff.) wieder hervorgehoben worden, weil die Erde aufs neue zu bevölkern war. Ja der Alte Bund habe überhaupt bloß diesen Zweck gehabt, und selbst die Polygamie der Patriarchen hänge damit zusammen, weil die Bevölkerung ihre Vollzahl immer noch nicht erreicht hatte.

Doch war schon durch Gen. 3, 7 der Wechsel angezeigt. Als Adam und Eva die Sünde begangen hatten, da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt seien, und sie nahmen Feigenblätter und machten sich Schürzen. Von da an war also die Begierlichkeit auch mit der geschöpflichen sexuellen Differenz verbunden, fiel die Ehe in das der Sünde am meisten ausgesetzte Gebiet. Was die Sünde hier geschadet, wollte die Gnade wieder gut machen. Zwar bleiben auch im Neuen Bunde die natürlichen Folgen der Sünde, die Concupiscenz und was in ihrer Begleitung ist; aber die Gnade verleiht die Kraft, den sündhaften Charakter zu vermeiden, die fleischlichen Werke ohne fleischliche Gesinnung zu vollbringen, das Gebiet des Geschlechtslebens zu ordnen und zu heiligen.

Dieser Bedeutung des Sacramentes der Ehe im Neuen Bunde haben die Kirchenlehrer gewöhnlich dadurch Ausdruck gegeben, daß sie die Ehe als ein Heilmittel gegen die Unenthaltsamkeit (remedium incontinentiae) bezeichneten. Sie gehen dabei vom siebenten Kapitel des ersten Korintherbriefes aus, in welchem sich der Apostel über die Ehe und Jungfräulichkeit so weit ausspricht, als die Anfragen der Korinther es ihm nöthig erscheinen ließen. Er stellt zuerst den allgemeinen Satz auf: „Es ist gut für den Mann, die Frau nicht zu berühren.“ Dies sagt er nicht von dem ledigen, sondern von dem verheirateten Mann; denn nach dem, was er vorher und nachher über die Jungfräulichkeit lehrt, versteht es sich für ihn von selbst, daß die Unzucht strengstens verboten wird. Er handelt aber auch nicht von der Eingehung der Ehe, sondern von dem Gebrauch der Ehe, wie der Ausdruck und das Folgende klar beweisen. Ebenso zeigt die weitere Ausführung, daß dieses Ideal des apostolischen Ehelebens nicht nur durch die bevorstehende zeitliche Bedrängniß wegen der Nähe der Parusie, sondern durch die allgemeine hohe Ansicht von dem christlichen Leben als einem Wandel im Himmel veranlaßt war. Der Positiv „gut“ (καλόν) hat insofern comparative Bedeutung, als er eine relative Güte bezeichnet. Was an sich gut ist, das ist besser als das, was nur unter gewissen

Verhältnissen gut ist. Letzteres ist aber nach dem Apostel bei der Ausübung der ehelichen Rechte und Pflichten der Fall. „Wegen der Unlauterkeit (der Unzuchtsverirrungen) mag ein jeder seine eigene Frau und jede Frau ihren eigenen Mann haben. Der Mann gewähre der Frau, was er ihr schuldig ist, ebenso auch die Frau dem Manne." Aus dieser Motivirung (propter fornicationem bezw. fornicationes), d. h. wegen der üblen Folgen, welche die Enthaltsamkeit in der Ehe infolge der menschlichen Schwachheit und Begierlichkeit haben könnte, möge ein jeder von den ehelichen Rechten Gebrauch machen, ist zu ersehen, daß es sich hier um einen Rath, nicht um einen Befehl handelt, um einen Befehl nur für den Fall, daß nicht beide Theile die Enthaltsamkeit auf einige Zeit oder für immer üben können.

Deshalb sagt der hl. Chrysostomus[1]: „Darum halte ich die Ehe noch nicht für böse, ja im Gegentheil, ich lobe sie sehr; denn sie ist für diejenigen, welche sich ihrer in rechter Weise bedienen wollen, ein Hafen der Enthaltsamkeit, indem sie die Ausschreitung der Natur hindert. Denn dadurch, daß sie den gesetzlichen Beischlaf als Schutzwehr aufstellt und dabei die Wogen der Begierlichkeit aufnimmt, gewährt sie uns vorzüglich Schutz und Ruhe." „Die Ehe ist behufs der Kindererzeugung, weit mehr aber, um die Glut der Natur zu bekämpfen, eingeführt worden (1 Kor. 7, 2. 5. 9). Denn von Anfang an hatte die Ehe diesen doppelten Zweck; nachdem aber später die Erde und das Meer und der ganze Erdkreis angefüllt war, blieb nur ein einziger übrig, die Aufhebung der Bosheit und Lüsternheit. Denn denjenigen, die sich auch jetzt noch in diesen Lastern wälzen oder ein Leben nach Art der Schweine führen oder in Hurenhäusern umkommen wollen, nützt die Ehe nicht wenig, weil sie dieselben von jenem Schmutze und jener Noth befreit und in Heiligkeit und Keuschheit hält."[2] „Die Ehe ist gut, weil sie den Menschen in den Schranken der Ehrbarkeit hält und ihn nicht in Hurerei versinken und darin untergehen läßt. Darum tadle sie nicht; denn sie gewährt einen wichtigen Vortheil, weil sie die Glieder Christi nicht zu Gliedern einer Buhlerin werden und den heiligen Tempel nicht entweiht und verunreinigt werden läßt. Sie ist gut, sage ich, weil sie den Wankenden stützt und aufrecht erhält."[3] „Siehst du (1 Kor. 7, 8. 9. 28. 39), daß die Ehe nirgends um ihrer selbst willen geachtet werde, sondern wegen der Hurerei, der Versuchungen und der Unenthaltsamkeit? . . . aber auch nicht einmal so bestraft er sie, noch erklärt er sie für strafwürdig, sondern er beraubt sie bloß des Lobes und läßt nur in Worten die Stärke des Tadels durchblicken, indem er nirgends die Kindererzeugung, diese schöne und ehrwürdige Ursache der Ehe, erwähnt, sondern die Brunst, die Unenthaltsamkeit, die Hurerei und satanische Versuchung, zu deren Verhütung er sie gestattet."[4]

Augustinus glaubt, die Virginität sei deshalb für den Neuen Bund vorbehalten worden, weil die Erde hinlänglich bevölkert sei. Doch anerkennt auch er mit anderen Lateinern die Ehe als Heilmittel[5]. Indes folgt aus den Worten

---

[1] De virg. 9. [2] L. c. 19. [3] L. c. 25. Cf. 26 sqq. [4] L. c. 39.

[5] De Gen. ad lit. 9, 7: Denique utriusque sexus infirmitas propendens in ruinam turpitudinis, recte excipitur honestate nuptiarum, ut quod sanis esse posset officium, sit aegrotis remedium. . . Haec est tanquam regula nuptiarum, qua vel naturae decoratur foecunditas vel incontinentiae regitur pravitas.

des Apostels keineswegs, daß die Kindererzeugung nicht der erste Zweck der Ehe sei, denn mit der Erfüllung dieses Zweckes wird ja zum guten Theil auch der andere erreicht. Die Väter haben dies nicht nur als eine Voraussetzung des Alten Testaments anerkannt, sondern wurden auch durch das römische Recht daran erinnert. Augustinus beruft sich auf das römische Eherechtsstatut: liberorum quaerendorum causa[1]. Von Anfang an bildete sich die Meinung, daß die eheliche Pflicht nur zum Zweck der Kindererzeugung ausgeübt werden dürfe[2]. Augustinus folgerte daraus, daß jeder andere Beischlaf wenigstens eine läßliche Sünde sei. Er suchte das aus 1 Kor. 7, 6 zu begründen, indem er venia (indulgentia) als eine Verzeihung des darin verbotenen Fehltritts betrachtet[3]. Gregor I. stimmt ihm zu, obwohl er die Lesart der Vulgata hat[4]. Diese Ansicht blieb auch bei den Scholastikern bestehen und wurde noch von Estius gebilligt. Der Apostel sage ex permissione et indulgentia quadam, wodurch man geringere Uebel zuzugeben pflege, um größere zu verhindern[5].

Obwohl diese Ansicht noch lange nachgewirkt hat, so ist sie jetzt doch allgemein aufgegeben. Sie entspricht auch dem Geiste der apostolischen Ausführung nicht, aber sie zeigt zugleich, wie die virtus sacramenti, das donum Dei auch für die Ehe nothwendig ist, um die von Gott gewollte Ausübung des Geschlechtstriebes vor Ausschreitungen zu bewahren und die Aufgabe der Familie für die Kirche und das Reich Gottes glücklich zu lösen. Wenn nach Ambrosius die Gnade der Keuschheit nur in der christlichen Ehe erlangt wird, wenn nach Augustinus die Heiligkeit und Kraft des Sacramentes nur in der Kirche verliehen wird, so ist damit klar ausgesprochen, daß das remedium incontinentiae doch auch eine recht positive Wirkung hat, sobald man das Gebiet des natürlichen Ehelebens etwas überschreitet. Und diese Bedeutung und Wirksamkeit der Ehe haben die Väter mit Recht aus Ephes. 5 abgeleitet. Denn ist die Ehe ein Symbol der Vereinigung Christi mit der Kirche, ein Symbol der Verbindung Christi mit der menschlichen Natur, so hat sie selbst theil an der Gnade und Heiligkeit, welche der menschlichen Natur durch den Logos,

---

[1] C. Iul. III, 21, 43: Et si tantas vires habet ista pudicitia coniugalis, tantumque Dei donum est, ut faciat quod praescribunt tabulae matrimoniales, in ipso quoque thoro coniugali conflictu fortiore belligerat, ne ultra quam generandis filiis sat est, etiam ipsum coniugis corpus attrectet etc. Cf. Sermo 51, 13, 21. *Isid. Hisp.*, De eccl. off. 2, 20, 10.

[2] *Athen.*, Leg. 33. *Iust.*, Apol. 1, 29. *Tert.*, Apol. 9. *Clem. Alex.*, Strom. 3, 11. P. 543.

[3] De pecc. or. 38. Enchir. 78. De bono coni. 6. 8 al. Cf. *Hier.* ad Pamm. 84.

[4] Ep. 10, 64. Non indulgetur quod licet et iustum est; quod enim indulgeri dixit, culpam esse demonstravit.

[5] Cf. *Thom.*, Suppl. 49, 5. 6. Harnack (a. a. O. III, 524) findet hier einen Widerspruch zwischen dem ausgesprochenen Consens, mit einer Person andern Geschlechts in die Ehe zu treten, womit das Recht des debitum coniugale implicite mitgesetzt sei, und dem Verbot der Geltendmachung dieses sacramentalen Rechts. Die Widersprüche bei Thomas seien hier sehr groß, denn andererseits werde a. 4 gesagt, daß proles, fides et sacramentum den Eheact nicht nur entschuldigen, sondern heiligen. Aber die Ausgleichung ist doch einfach! Nicht die Ausübung des Rechts zum Zweck der Kindererzeugung, sondern zu bloßer Befriedigung der Lust gilt als sündhaft. Dies sagt Thomas a. 5 deutlich. Und gerade zum Maßhalten ist hier die Gnade Gottes gewiß vonnöthen.

der Kirche durch ihren Bräutigam Christus verliehen worden sind. Sind die Kinder aus den gemischten Ehen bereits geheiligt, um wie viel mehr ist die Weihe der Heiligkeit über die christliche Ehe ausgegossen?

Nach Clemens von Alexandrien hat die Ehe wie die Ehelosigkeit ihre eigenen Pflichten und Dienstleistungen, die sich auf den Herrn beziehen, die Sorge für die Kinder und die Frau ... Auch der ist enthaltsam, welcher nicht nur die Leidenschaften des Gemüths unterdrückt, sondern den Gütern entsagt und beharrlich das Große der Gnosis im Besitz erhält, aus dem die Tugendübungen hervorgehen. Deswegen ißt und trinkt und verehelicht er sich, nicht weil er diese Dinge an sich bevorzugt, sondern aus Nothwendigkeit. „Heiraten, sage ich, wird er, wenn es der Logos sagen wird, und wie es sich schickt. Der Vollkommene hat nämlich die Vorbilder der Apostel und zeigt sich wahrhaft als Mann nicht darin, daß er ein einsames Leben wählt, sondern der übertrifft die Männer, welcher sich in der Ehe und Kindererzeugung und Sorge für den Haushalt in Leid und Freud übt, durch die Sorge für das Hauswesen sich von der Liebe Gottes nicht abwenden läßt, und gegen alle Versuchungen, welche Kinder, Frau, Gesinde und Besitz mit sich bringen, kämpft, während der, welcher kein Hauswesen besitzt, meistens ohne Versuchung bleibt.“ [1] Zur Erfüllung dieser schweren Aufgabe wird die Ehe als ein heiliges Mysterium durch den Logos geheiligt [2]; sie begnadigt und heiligt die Gatten, wenn sie sich dieses Charismas würdig machen. Ein Charisma nennt Origenes die Ehe, denn „weil sie Gott verbunden hat, deswegen ist Gnade in den von ihm Verbundenen“ [3]. Weil der Ehestand ein neuer, zum Christenstand hinzukommender Stand ist, so muß er, wie der Christenstand durch die Taufe, durch ein neues Sacrament mit neuer Gnade begründet werden. Durch diese Gnade wird das Eheleben ein wahrhaft christliches, übernatürliches. Zwei Gläubige sind verbunden unter einem Joche, zu einer Hoffnung, zu einem Gelübde, zu gleichen Diensten. Miteinander beten sie, miteinander werfen sie sich nieder, miteinander fasten sie, gegenseitig lehren, ermahnen sie sich, miteinander sind sie in der Kirche Gottes, miteinander beim Mahle Gottes, vereint in Nöthen, in Verfolgungen und Erquickungen. In Freiheit besuchen sie die Kranken, unterhalten die Armen, geben Almosen ohne Zwang; das Opfer wird besucht ohne Bangigkeit, die tägliche Andacht ohne Hinderniß geübt; nicht heimlicherweise bezeichnet man sich mit dem Kreuze, kein eilfertiger Glückwunsch, keine stumme Danksagung. Zwischen beiden ertönt Psalm- und Lobgesang, und sie wetteifern miteinander, wer seinem Gott am besten singe. Solches schaut und hört Christus und freut sich, solchen sendet er seinen Frieden [4].

Es wurde bereits angedeutet, daß die Scholastiker vor allem das remedium incontinentiae betonen [5]. Noch Thomas bezeichnet als Zweck der Ehe die Zeugung der Kinder und die Vermeidung der Unlauterkeit. Doch haben die meisten auch die Mittheilung einer Gnade, und zwar nicht bloß einer

---

[1] Strom. 7, 12. P. 874. Probst a. a. O. S. 437.

[2] L. c. 4, 20. P. 621. [3] In Matth. t. 14. n. 16.

[4] *Clem.*, Strom. 3, 18. P. 561. 10. P. 542. *Tert.*, Ad ux. 2, 9. Probst a. a. O. S. 442.

[5] *Hugo*, De sacr. II, 11, 3. *Lomb.*, D. 26, 2. *Thom.*, Suppl. 42, 2; 48, 2.

negativen (medicina curativa), sondern auch einer positiven (conservativa, praeservativa) anerkannt[1]. Hugo erinnert mit Augustinus an die sanctitas et virtus sacramenti[2]. Bonaventura bemerkt, einige behaupten, das Sacrament der Ehe ertheile keine Gnade; andere, es ertheile sie nur denen, welche das Sacrament würdig empfangen, und zwar infolge der Benediction. Dies sei aber falsch; denn wirke letzteres Sacramentale, so noch mehr das Sacrament[3]. Dieses verleihe ein Heilmittel, welches den Coitus entschuldige und das zu einer läßlichen Sünde oder Nichtsünde mache, was ohnedem Sünde wäre. Dies war schon im Alten Testament nach dem Falle die Wirkung; aber nun kommt noch eine Gnadengabe für diejenigen, welche das Sacrament würdig empfangen, hinzu, so daß sie nur eine nützliche und unzertrennliche Verbindung haben, nämlich mit der Frau allein zur Erzeugung der Nachkommenschaft.

Ebenso verwahren sich Thomas u. a. gegen die Behauptung, daß das Sacrament der Ehe keine Gnade mittheile[4]. Die Gnade reinige nicht nur die Gatten von den Makeln der Sünde, sondern heilige auch ihre gegenseitige Liebe und ertheile die Fähigkeit, die Kinder im Glauben an Christus und in allen christlichen Tugenden zu erziehen. Gegen den Einwurf, daß in der Ehe von Gnade keine Rede sein könne, weil weder die Acte, welche als Materie gelten, noch der Consens, welcher als Form gelte, Ursachen der Gnade und Heiligung sein können, erwiedert Thomas, wie bei der Taufe Wasser und Form nicht direct zur Gnade, sondern zum Charakter wirken, so bewirken jene Acte und Worte eine Verbindung, welche das Sacrament sei, und diese Verbindung wirke kraft der göttlichen Einsetzung dispositive für die Gnade, doch habe die Ehe minus de ratione spiritualis vitae, ad quam ordinantur sacramenta[5].

Gewöhnlich werden diese Wirkungen der Ehe nach dem Vorgang des hl. Augustinus unter den bona matrimonii besprochen. Als solche bezeichnet Augustinus proles, fides, sacramentum. Diese führt Eugen IV. mit Thomas allein an[6], ohne die Gnade speciell zu erwähnen. Das Tridentinum sagt, der Herr habe am Kreuze die Gnade verdient, welche die natürliche Liebe vollende, die unlösliche Einheit bestärke, die Gatten heilige[7]. Die Ehe übertreffe im evangelischen Gesetz die alten ehelichen Verbindungen durch die Gnade in Christus und werde deshalb unter die Sacramente des neuen Gesetzes gezählt.

Der Katechismus bespricht zuerst die Ehe als officium naturae und schreibt diesem die drei gewöhnlichen Aufgaben zu: 1. Die Herstellung der

---

[1] Hahn a. a. O. S. 378.

[2] De sacr. II, 11, 8. *Bonav.*, D. 26. a. 2. q. 2. Comp. theol. 6, 38.

[3] L. c. ad 4: Matrimonium accipit rationem spiritualitatis et gratiae, quando consensus iungitur benedictioni, ubi explicatur significatio, et obtinetur per benedictionem sanctificatio; et ideo in benedictione sacerdotali consistit ratio spiritualis praecipue.

[4] D. 26, 2, 3. Suppl. 42, 3. *Dur.* l. c. 26, 3, 12. Vgl. Hahn a. a. O. S. 358 f.

[5] S. th. III, 65, 2. Suppl. 42, 3 ad 2.

[6] Assignatur triplex bonum matrimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum est fides, quam unus coniugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii propter hoc, quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et Ecclesiae. *Denz.* l. c. n. 597.

[7] S. 24. Doctrina de sacr. matrim.

durch die Geschlechtsdifferenz angezeigten Gemeinschaft, 2. die Erzeugung der Nachkommenschaft, 3. die Vermeidung der Sünden der Unlauterkeit[1]. Als Sacrament aber vergleicht er die Ehe mit der Verbindung zwischen Christus und der Kirche und leitet hieraus mit der Synode die Gnade des Sacramentes ab. „Daher ist zu lehren, durch die Gnade des Sacramentes werde bewirkt, daß der Mann und die Frau, durch das Band gegenseitiger Liebe vereinigt, im gegenseitigen Wohlgefallen ihre Befriedigung finden, fremde und unerlaubte Liebesgenüsse und Beischlafe nicht suchen, sondern daß in allem die Ehe ehrenvoll und das Ehebett unbefleckt sei" (Hebr. 13, 4). Sodann bespricht er die drei Güter ausführlich. Bellarmin findet besonders in der Unauflöslichkeit der Ehe die übernatürliche Gnadenwirkung.

[1] Q. 12.

Corrigenda.

S. 41 u. sonst lies: Schäzler statt Schätzler.
S. 71 Z. 16 v. u. l. Anhang statt Anfang.
S. 149 Z. 5 v. u. ist „nicht" zu streichen.
S. 208 A. 4 l. 1885 statt 1855.
S. 274 A. 3 l. Cum Marthao statt Martha.
S. 293 Z. 14 ist „an" zu streichen.
S. 373 A. 6 l. Satyri I, 43.
S. 390 Z. 10 v. o. l. Cheffontaines statt Cheffontaine.
S. 396 A. 4 l. Touttée statt Toutten.
S. 437 A. 3 l. IV, 17, 6 (Apok. 5, 8).
S. 517 A. 1 l. Löning statt Löhner (vgl. S. 573 A. 6), und ergänze Schmitz a. a. O. S. 69.
S. 564 A. 3 l. *Morinus,* De paen. 2, 20 sq.
S. 620 Z. 4 v. o. l. Gebeten statt Geboten.

Zur Literatur ist nachzutragen: Renz, Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Paderborn 1892.

Register.